مذاهب الإسلاميين

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

المُعْتَزِلة وَالأشَاعِرَة وَالإسْماعِيليَّة وَالقرامِطة وَالنُّصَيْريَّة

دار العلم للملايين

مذاهب الإسلاميين

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الجزء الأول

المعتزلة والاشاعرة

دار العلم للملايين
بيروت

الطبعة الاولى

بيروت ، كانون الثاني (يناير) ١٩٧١

تصدير

للفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين أنشأوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية ، والتراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى . ونتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص يمتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية . ومن هنا كان من الواجب أن يدرس قائماً برأسه بوصفه إسهاماً خاصاً في الفكر العالمي .

وحتى الآن لم تصدر بأية لغة من اللغات دراسة شاملة لتاريخ تلك الفلسفة . ولئن كان ذلك مفهوماً قبل منتصف هذا القرن ، فإن الأمر صار واجباً الآن وقد نشرت واكتشفت ذخائر هائلة من هذه الفلسفة . فمثلاً لم نكن نملك بالأمس عن المعتزلة ، وهي أكبر مذهب كلامي في الإسلام . غير أقوال خصومها عنها بما فيها من تحيّف وتشويه وعدم وفاء بالتعبير عن سائر أفكار المذهب . أما اليوم فقد انقلبت الآية ، فأصبحنا بعد نشر مخطوطات اليمن خصوصاً ننوء تحت ثروة هائلة من كتب المعتزلة أنفسهم . والأمر كذلك بالنسبة إلى سائر المذاهب الإسلامية : صارت بين أيدينا مؤلفاتهم التي عبروا فيها عن آرائهم ودافعوا عنها ضد خصومهم . وإذا كان الكثير لا يزال ينتظر أن يرى النور في طبعات نقدية علمية تتوافر لها كل أسباب النقد التاريخي ، فإن ما نشر

في العشرين سنة الأخيرة يكفي لوضع دراسة شاملة هي بمثابة موازنة عامة لتقدير هذه الأصول .

وهذا ما هدفنا إليه في هذا الكتاب الشامل . الذي نقدم اليوم الجزء الأول منه وهو الذي يتناول أهم مذهبين إسلاميين في علم الكلام . ونعني بهما : المعتزلة والأشاعرة . وسنتناول في الجزء الثاني سائر المذاهب الإسلامية ذات الأفكار الفلسفية . لأن كتابنا هذا هو في الفلسفة الإسلامية . وليس في تاريخ الفِرَق الدينية . ولهذا لا يعنينا من الفرق الإسلامية غير الجانب الفلسفي . أو الفكري الخالص القائم على الاستدلال العقلي . وفي الجزء الثالث سنتناول الفلاسفة بالمعنى المحدّد : الكندي . الفارابي . ابن سينا . الغزالي . ابن رشد . السهروردي المقتول . مُلاّ صدرا وأمثالهم مِمّن جعلوا الفلسفة مهمتهم الأساسية .

وقد حرصنا أثناء العرض على الاكثار من ايراد نصوصهم بحروفها . أولاً ليتعود القارئ على أسلوبهم وعباراتهم . ولمزيد من التدقيق في العرض ثانياً . حتى يتسم بالموضوعية التامّة بعيداً عن مبالغات التأويل واغتصاب المقارنات بالأفكار الحديثة . مما هو آفة كثير من الدراسات في هذا الميدان .

وسيجد القارئ أن أسلافنا هؤلاء بلغوا في التحرر الفكري في أمور العقيدة مبلغاً عظيماً . صرنا نتمنى اليوم أن نصل إليه . بَلْهِ أن نقترب منه . ونرجو من وراء هذا أن يكون وسيلة إلى تجديد التفكير الإسلامي بعامة ، بحيث يجعل نقطة انطلاقه من آخر مرحلة وصل إليها هذا الفكرُ المتعمق المتحرر الواسع الآفاق . بعد أن ران علينا — خلال سبعة قرون أو يزيد — جمودٌ شديد . فمن هذه المناهل الثرّة الأصيلة المتدفقة ينبغي أن يكون ورودنا . واستلهامنا .

باريس في صيف ١٩٧٠ — **عبد الرحمن بدوي**

علم الـكلام

تعريفه والدواعي اليه

تعريفات علم الكلام

أوسع ما لدينا من تعريفات هـــو ما أورده التهانوي في « كشاف اصطلاحات الفنون[1] » وفيه جمع ما قيل في تعريفه . وهاك ما يقوله :

« علم الكلام ؛ ويسمى بأصول الدين أيضاً ؛ وسماه أبو حنيفة ــ رحمه الله تعالى ــ بالفقه الأكبر . وفي « مجمع السلوك » : ويُسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً ؛ ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات .

وفي « شرح العقائد » للتفتازاني : العلم المتعلق بالأحكام الفرعية ، أي العملية ، يسمى علم الشرائع والأحكام ؛ وبالأحكام الأصلية ، أي الاعتقادية : يسمى علم التوحيد والصفات . انتهى .

وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير ، بإيراد الحجج ودفع الشُّبهَ . فالمراد بالعلم : معناه الأعم ، أو التصديق مطلقاً ، ليتناول إدراك المخطىء في العقائد ودلائلها . ويمكن أن يراد به المعلوم ، لكن بنوع تكلّف بأن يقال : علم أي معلومٍ يقتدر معه ، أي مع العلم به ، الخ . ــ وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة . وباطلاق المعية تنبيه

---

١ « كشاف اصطلاحات الفنون » للشيخ المولوي محمد أعلى بن علي التهانوي طبع بالاوفست ، بيروت ، ص ٢٢ ــ ص ٢٣ .

على المصاحبة الدائمة . فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد،مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ، ورد الشُّبه ، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب هـــذا العلم ، دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صُوَر الدلائل فقط ؛ — ودون علم الجدل ، الذي يتوسل الى حفظ أي وضع يراد ، إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك ؛ وإن سُلّم ، فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد ، والمتبادر من هذا الحدّ ما له نوع اختصاص به ؛ — ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلاً ، إذ ليس تترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير ، بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلاً .

وفي اختيار : « يقتدر » ، على : « يثبت » اشارة إلى ان الاثبات بالفعل غير لازم . وفي اختيار « معه » على « به » مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من « الباء » ، إذ المراد الترتب العادي .

وفي اختيار « إثبات العقائد » عــلى « تحصيلها » إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير ، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتدّ بها ، وإن كانت مما يستقل العقل فيه . ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل والاكتساب ، إذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجاً عـن علم الكلام ثمرةً له؛ ولا خفاء في بطلانه . والمتبادر من « الباء » في قولنا: « بإيراد » : هو الاستعانة دون السببية .. ولئن سُلّم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية ، بقرينة ذلك التنبيه السابق .

وليس المراد بالحجج والشُّبَه ما هي كذلك في نفس الأمر ، بـــل بحسب زعم من تصدّى للاثبات بناءً على تناول المخطىء .

ولا يراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيراً معيّناً ، حتى يرد أنها إذا اثبتت عليه مرةً لم يبق اقتدار على إثباتها قطعاً ، فيخرج المحدود عن

الحد . فحاصل الحد انه علم بأمور يقتدر معه — اي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً — قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير ، والزامهـا اياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها . فإيراد الحجج اشارة الى وجود المقتضي ، ودفع الشبه : الى انتفاء المانع .

ثم المراد بالعقائد : ما يقصد به نفس الاعتقاد ، كقولنا : الله — تعالى — عالم قادر سميع بصير ، لا ما يقصد به العمل كقولنا : الوتر [1] واجب ، اذ قد دُوّن للعمليات : الفقه .

والمراد : بالدينية : المنسوب الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ، سواء كانت صواباً او خطأً ؛ فلا يخرج علم أهل البدع — الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة — عن علم الكلام . ثم المراد : جميع العقائد ، لأنها منحصرة مضبوطة ، لا يزاد عليها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتـدار على اثباتها ؛ وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها ، بخلاف العمليات ، فإنها غير منحصرة فلا تتأتى الاحاطة بكلها ؛ وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام .

وموضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً او بعيداً . وذلك لأن مسائل هذا العلم : اما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع ؛ واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ، كتركب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاء ، وانتفاء الحال ، وعـدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في المعاد ، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته .

والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم ، والحال . فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقاً

---

[1] الوتر (بكسر الواووتفتح) : الفرد ، وفي الشرع : اسم صلاة مخصوصة سميت به لان عدد ركعاتها وتر لا شفع .

قريباً ؛ وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقاً بعيداً ، وللبعد مراتب متفاوتة .

وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضاً . فأولى ان يقال : من حيث يثبت له ما هو من العقائد او وسيلة اليها .

وقال القاضي الأرموي : موضوعه ذات الله تعالى : اذ يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفات الثبوتية والسلبية ؛ وعن افعاله : اما في الدنيا كحدوث العالم ، واما في الآخرة كالحشر ؛ — وعن أحكامه فيها : كبعث الرسل ؛ ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه تعالى ، او لا ، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ؛ أم لا .

وفيه بحثٌ : وهو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه ، أي في ذلك العلم ، فيلزم : إما كون اثبات الصانع مبيّناً بذاته ، وهو باطل ؛ او كونه بيّناً في علم آخر ، سواء كان شرعياً او لا ، على ما قال الأرموي ، وهو ايضاً باطل لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في هذا العلم .

وأيضاً : كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي ؟ بل احتياجه الى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر جداً ؟!

وقال طائفة — ومنهم حجة الاسلام [= الغزالي] — : موضوعه الموجود بما هو موجود ، اي من حيث هو هو غير مُقيَّد بشيء . — ويمتاز « الكلام » عن « الإلهي » باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام ، لا على قانون العقل ، وافق الاسلام او لا ، كما في الإلهي .

وفيه ايضاً بحث : اذ قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية ، اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعاً مع ان المخطىء من ارباب علم الكلام ، ومسائله من مسائل علم الكلام .

وغايته الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ، وارشاد المسترشدين

بابضاح الحجة لهم والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم ، وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين ؛ — وان تُبتنى عليه العلوم الشرعية ، اي يُبتنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية ، فانه اساسها ، واليه يؤول أخذها واقتباسها . فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلّف مُرسِلٍ للرسل مُنزِّل للكتب لم يتصور علم تفسير ، ولا علم فقه ، وأصوله ، فكلها متوقفة على علم الكلام ، مقتبسة منه ، فالآخذ فيها بدونه كبانٍ على غير اساس . وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين .

ومن هذا تبين مرتبة الكلام ، اي شرفه : فإن شرف الغاية يستلزم شرف العلم . وأيضاً دلائله « يقينية » يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل ؛ وهي — اي شهادة العقل مع تأييدها بالنقل — هي الغاية في الوثاقة ، اذ لا تبقى حينئذ شبهة في صحة الدليل .

وأما مسائله التي هي المقاصد فهي كل حكم نظري لمعلومٍ ، هو — اي ذلك الحكم النظري — من العقائد الدينية ، او يتوقف عليه اثبات شيء منها .

والكلام هو العلم الأعلى ، اذ تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها ، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادىء تبين في علم آخر ، شرعياً او غيره ، بل مبادؤه اما مبيّنة بنفسها ، او مبيّنة فيه ؛ فهي ، اي فتلك المبادىء المبيّنة فيه مسائل له من هذه الحيثية ، ومبادىء لمسائل أُخَر منه لا تتوقف عليها ، لئلا يلزم الدور . — فلو وجدتَ في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلاً ، ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب . فن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية ، وهو لا يُستَمَدّ من غيره أصلاً ، فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق بالجملة .

فَعُلَماء الاسلام قد دونوا — لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد — علماً يتوصل به الى

اعلاء كلمة الحق فيها ، ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلاً . فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد ، سواء كان توقفها عليها باعتبار موادّ ادلّتها ، او باعتبـــار صُوَرها . وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا . فجاء علماً مستغنياً في نفسه عما عداه ، ليس له مبادىء تبين في علم آخر .

وأما وجه تسميته **بالكلام** فانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ؛ او لأن ابوابه عنونت اولاً بالكلام في كذا ؛ او لأن مسألة الكلام اشهر اجزائه ، حتى كثر فيه التقاتل .

وأما تسميته **باصول الدين** فلكونه اصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه .

وعلى هذا القياس في البواقي من اسمائه .

هذا كل ما في « شرح المواقف »

في هذا التعريف يثير التهانوي عدة امور :

١ ـ هل علم الكلام علم للدفاع عن العقائد الدينية ، او لاثباتها ابتداءً ؟

٢ ـ هل علم الكلام يشمل الدفاع عن عقيـــدة اهل السنة والجماعة فقط ، او يشمل ايضاً كلّ العقائد المتعلقة بأصول الدين ، سواء منها الموافق والمخالف ؟

٣ ـ ما الفارق بين علم الكلام وعلم الإلهيات ؟

والمسألة الأولى بالغة الأهمية ، لأنها تتناول امراً اثير حوله كثير من الجدل بين الفرق الاسلامية : ألا وهو : هل هناك حاجة الى علم الكلام ؟

ذلك ان العقائد ثابتة في القرآن ، وأوضحتها السنة النبوية ، فما الحاجة اذن الى اثباتها ؟ وفيم اذن يختلف علم الكلام عن علم الإلهيات اذا كانا جميعاً يبدآن من العقل ؟ ان علم الكلام يأخذ العقائد عن الكتاب الكريم ، ولا يحصلها ابتداءً كما يفعل علم الإلهيات .

ويبدو أن النظر الى مهمة علم الكلام قد اختلف في القرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك ، وفيما بين المذاهب المختلفة .

ففي المرحلة الأولى غلب النظر الى علم الكلام على أنه علم تحصيلي ، وليس مجرد دفاع . ويتبين هذا من التعريف الذي أورده أبو حيان التوحيدي في كتابه « ثمرات العلوم [١] ، قال :

« وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح ، والإحالة والتصحيح ، والايجاب والتجويز ، والاقتدار ، والتعديل والتجوير ، والتوحيد والتفكير . والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به ، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه . ثم التفاوت في ذلك بين المتحلّين به على مقاديرهم في البحث والتنقير ، والفكر والتحبير ، والجدل والمناظرة ، والبيان والمناضلة . والظفر بينهم بالحق سجال ، ولهم عليه مكرّ ومجال . وبابه مجاور لباب الفقه ، والكلام فيهما مشترك . وان كان بينهما انفصال وتباين ، فإن الشركة بينهما واقعة ، والأدلة فيهما متضارعة . ألا ترى أن الباحث عن العالم في قِدَمه وحِدَثه ؛ وامتداده وانقراضه ، يشاور العقل ويخدمه ، ويستضيء به ويستفهمه ؟ كذلك الناظر في العبد الجاني : هل هو مشابه للمال فيردّ اليه ، أو مشابه للحرّ فيحمل عليه ؟ فهو يخدم العقل ويستضيء به . »

ومعنى هذا التحديد لموضوع علم الكلام أنه يبحث ابتداءً في أصول الدين على أساس عقلي ، ويتطرق من ذلك الى البحث في امهات المسائل الدينية . وعلى هذا فهو يرمي الى فهم مضمون الايمان ، وليس فقط الى مجرد نصرة العقيدة .

ولهذا فلا معنى لما يقوله جارديه [٢] من أنه « لا يوجد في الإسلام

---

١ المطبوع مع كتاب « الادب والانشاء في الصداقة والصديق » ، المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ ، ص ١٩٢ – ١٩٣ .

٢ Louis Gardet : *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 22. Paris, Vrin, 1967.

مقابل دقيق لذلك « الفهم للايمان » المتكوّن علماً مستقلاً . فالكلام ... دفاع عن الاسلام . وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت في المسيحية : لا من حيث المفهوم ، ولا من حيث الما صدق . فمن حيث المفهوم : نجد أن متون علم الكلام الاسلامية تهتم بـ « الدفاع » أكثر منها « بفهم » الايمان . وفي المسيحية هذا « الدفاع عن الايمان » apologétique هو بمثابة استهلال نقدي للاهوت . أما في الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه ، بحسب اعتراف مؤلفيها أنفسهم . والمهمة التنويرية ، وهي في المقام الأول في اللاهوت المسيحي ، وجهد العقل المستنير بالايمان للنفوذ في السر بما هو سر وادراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحي ، كل هذا لا يظهر في علم الكلام الا تلميحاً ، ولا يراد لذاته . ان الكلام يتوجه الى الخصم ، أو الى المؤمن الذي يحيك الشك في صدره ، من أجل اقناعه بصحة الأساس العقلي والكتابي للايمان الاسلامي .

« كذلك لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحي من حيث الما صدق . واذا لم يكن في الكلام ما يساوي اللاهوت الاخلاقي ، فذلك لأن قواعد العقل الانساني التي وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة في الآخرة – تتعلق ، من وجهة النظر الاسلامية ، بميدان اخلاقي واجتماعي وتشريعي ، ينتسب – الى حد كبير – الى علم آخر ، هو على الخصوص علم أصول الفقه » .

فهذا القول يصحّ بالنسبة الى ما بعد القرن الرابع . أما في القرون الثاني والثالث والرابع فكان يغلب على علم الكلام البحث في فهم الايمان ، وادراك مضمون العقيدة ، وتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنة : الله ، صفاته ، القدر ، العدل الإلهي ، الوعد والوعيد ، النجاة في الآخرة ، العقاب والثواب ، الخ .

ونعتقد أن السبب في توكيد جانب الدفاع في مهمة علم الكلام يرجع

الى الحملة التي قام بها الحنابلة ضد علم الكلام . وهي حملة بدأها ابن حنبل نفسه (المتوفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) ، ففي المناظرة التي جرت بينه وبين ابن أبي دؤاد في حضرة المعتصم ، قال : « لست أنا صاحب كلام ، وانما مذهبي : الحديث » [١] كذلك ينسب اليه أنه قال : « لا يفلح صاحب كلام أبداً ، ولا يرى أحدٌ نظر في الكلام الا وفي قلبه دغل » [٢] . ثم تجلّت هذه الحملة وفصّلت أولاً عند أبي عمر بن عبد البر (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) في كتابه « جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله » [٣] وتلاه عبد الله الانصاري الهروي (المتوفى سنة ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ م) في كتـــابه « ذم الكلام » [٤] . وجاء موفق الدين بن قدامة المقدسي (المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) في رسالة بعنوان « تحريم النظر في كتب أهل الكلام : كتاب فيه الرد على ابن عقيل » ، ردّ فيه على ابن عقيل في اباحته علم الكلام ، وتأويل الآيات المشتبهات .

وكان أبو الحسن الأشعري من أوائل الذين ردّوا على دعوى الحنابلة في ذم علم الكلام والنهي عن الخوض فيه . اذ قد تعرّض لهذه المسألة في كتاب بعنوان « رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » [٥] ، فقال : « إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ، وثقل عليهم النظر

---

١ « طبقات المعتزلة » لاحمد بن يحيى بن المرتضى ، ص ١٢٥ . تحقيـــق سوسنة ديفلد فلزر ، بيروت ، سنة ١٩٦١ م .

٢ « تحريم النظر في كتب أهل الكلام » لموفق الدين بن قدامـــة المقدسي المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ ، تحقيق جورج المقدسي (مع ترجمة الى الانجليزية) . لندن ، سنة ١٩٦٢ .

٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ١٩٠٢ .

٤ بروكلمن GAL حـ١ ص ٤٣٣ ، الملحق ١ ص ٧٧٤ .

٥ نشرت أولا في سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن في الهند ، وأعاد نشرها يوسف مكارثي اليسوعي ، في بيروت سنة ١٩٥٣ في ذيل كتاب « اللمع » للاشعري .

والبحث عن الدين . ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ، ونسبوه الى الضلال ، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون ، والجسم والعرَض ، والألوان والأكوان ، والجزء ، والطفرة ، وصفات الباري — عز وجل — بدعة وضلالة . وقالوا : لو كان هدى ورشاداً لتكلم فيه النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — وخلفاؤه وأصحابه (قالوا) ولأن النبي — صلعم — لم يمت حتى تكلم في كل ما يُحتاج اليه من أمور الدين ، وبيّنه بياناً شافياً ، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين اليه حاجة من أمور دينهم ، وما يقرّبهم الى الله — عز وجل — ويباعدهم عن سخطه ، فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه ، علمنا أن الكلام فيه بدعة ، والبحث عنه ضلالة ، لأنه لو كان خيراً لما فات النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلّم ، ولتكلموا فيه . (قالوا) ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين : اما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه ، أو لم يَعْلموه بل جهلوه . فإن كانوا علِموه ، ولم يتكلموا فيه وَسِعَنا أيضاً نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه ، ووسعنا تركُ الخوض [فيه] كما وسعهم ترك الخوض فيه ؛ ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوتُ عنه . وان كانوا لم يعلموه وسعنا جهله ، كما وسع أولئك جهله ، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه . فعلى كلا الوجهين : الكلام فيه بدعة ، والخوض فيه ضلالة .

فهذه جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول .

قال الشيخ أبو الحسن — رضي الله عنه ! — : الجوابُ عنه من ثلاثة أوجه :

(أحدها) قلب السؤال عليهم بأن يقال : النبي — صلى الله عليه وآله وسلم ! — لم يقل أيضاً : « أنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً » . فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضُلاّلاً اذ

تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — وضَلّلتم مَنْ لم يُضَلّله النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

(الجواب الثاني) أن يقال لهم : ان النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعَرَض والحركة والسكون والجزء والطفرة ، وان لم يتكلم في كل واحد من ذلك [كلاماً] معيّناً . وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة . غيرَ أن هذه الأشياء التي ذكرتموها مُعيّنةٌ أصولها ؛ موجودة في القرآن والسُنّة جملةً غير مفصّلة » :

أما الحركة والسكون والكلام فيهما : فأصلهما موجود في القرآن ، وهما يدلاّن على التوحيد ، وكذلك الاجتماع والافتراق . قال الله تعالى مخبراً عن خليله ابراهيم — صلوات الله عليه وسلامه ! — في قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان الى مكان ما دلّ على ان ربه — عز وجل — لا يجوز عليه شيء من ذلك . وأن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان الى مكان فليس بإله [1] .

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من الكتاب . قال الله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الاّ اللهُ لفسدتا » (سورة ٢١ آية ٢٢) وهذا الكلام موجز منبّه على الحجة بأنه واحد لا شريك له . وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه الى هذه الآية . وقوله عز وجل : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إلٰه ، اذاً لذهب كلُّ إلٰه بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض » (سورة ٢٣ : ٩١) الى قوله عز وجل : « أم جعلوا لله شركاء خَلَقوا كخَلْقه فتشابه الخلق عليهم » (سورة ١٣ : ١٦) . وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله انما

---

١ اشارة الى الايتين (سورة ٦ : ٧٦ ـ ٧٧) : « قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا قال : هذا ربي ! فلما أفل قال : لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين » .

مرجعه الى هذه الآيات التي ذكرناها . وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل انما هو مأخوذٌ من القرآن .

فكذلك الكلام في جواز البعث واستحالته الذي قد اختلف عقلاء العرب ومَنْ قبلهم مِنْ غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا : « أإذا متنا وكُنّا تراباً ذلك رَجْع بعيد » (سورة ٥٠ : ٣) وقولهم : « هيهات هيهات لِما توعَدون » (سورة ٢٣ : ٣٦) ، وقولهم : « مَنْ يحيي العِظام وهي رميم » (٣٦ : ٧٨) وقوله تعالى : « أيعدكم أنكم اذا مِتم وكُنتم تراباً وعظاماً أنكم مُخْرَجون » (٢٣ : ٣٥) — وفي نحو هـذا الكلام منهم انما ورد بالحجاج في جواز البعث بعد الموت في القرآن تأكيداً لجواز ذلك في العقول . وعَلّم نبيه — صلى الله عليه وآله وسلم ! — ولقّنه الحجاج عليهم في انكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم : طائفة أقرّت بالخَلْق الأول وأنكرت الثاني ، وطائفة جحدت ذلك بقِدَم العالم :

فاحتج على المقِر منهما بالخلق الأول بقوله : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » (٣٦ : ٧٩) وبقوله : « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » (٣٠ : ٢٧) وبقوله : « كما بدأكم تعودون » (٧ : ٢٨) . فنبههم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعل فعلاً على غير مثال سابق فهو أقْدَرُ أن يفعل فعلاً مُحْدَثاً ، فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم ؛ وأما الباري — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه — فليس خلقُ شيء بأهون عليه من الآخر . وقد قيل ان الهاء في « عليه » انما هي كناية للخلق بقدرته . ان البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخفُ عليه من ابتداء خَلْقه ، لأن ابتداء خلقه انما يكون بالولادة والتربية وقطع السُرة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجعة المؤلمة ؛ واعادته انما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شيء . فهي أهون عليه من ابتدائه . فهذا ما احتج به على الطائفة المقِرّة بالخلق .

وأما الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني ، وقالت بقدم العالم فإنما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا : وجدنا الحياة رطبة حارة والموت بارداً يابساً وهو من طبع التراب ، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلْقاً سوياً ، والضدان لا يجتمعان ؟! فأنكروا البعث من هذه الجهة .

ولعمري إن الضدين لا يجتمعان في محلّ واحد ولا في جهة واحدة ، ولا في الموجود في المحلّ ، ولكنه يصحّ وجودهما في محلّين على سبيل المجاورة . فاحتج[1] الله تعالى عليهم بأن قال : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون » (٣٦ : ٨٠) فردّهم الله — عز وجل — في ذلك الى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرّها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها . فجعل جواز النشأة الأولى دليلاً على جواز النشأة الآخرة لأنها دليل على جواز مجاورة الحياة الترابَ والعظامَ النخرة فجعلها خلقاً سويّاً وقال : « كما بدأنا أول خلقٍ نعيده » (٢١ : ١٠٤) .

وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أولاً وردُّهم على الدهرية [القائلين] انه لا حركة الا وقبلها حركة ، ولا يوم الا وقبله يوم ؛ والكلام على من قال : ما من جزء الا وله نصف ، لا الى غاية ، فقد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله — صلى الله غليه وآله وسلم ! — « لا عدوى ولا طيرة » ، فقال اعرابي : « فما بال الإبل كأنها الظباءُ تدخلُ في الإبل الجرباء فتجرب ؟ » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم — : « فمن أعدى الأول ؟ » فسكت الاعرابي لما أفهمه بالحجة المعقولة . وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة الا وقبلها حركة : لو كان الأمر

---

١ أورد هذه الحجة أبو يوسف يعقوب الكندي ، راجع رسائله ح ١ ص ٣٧٤ القاهرة سنة ١٩٥٠ .

هكذا لم تحدث منها واحدة ، لأن ما لا نهاية له لا حدَث له .

وكذلك لما قال الرجل : « يا نبيّ الله ! ان امرأتي ولدت غلاماً أسود » وعرّض بنفسه فقال النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – : « هل لك من إبل ؟ » فقال : « نعم ! » قال : « فما ألوانها ؟ » قال : « حُمْر » . فقال له رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم : « هل منها من أورق [1] ؟ » قال : « نعم ان فيها أورق » . قال : « فأنّى ذلك ؟ » قال : « لعل عرقاً نزعه [2] ! » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « ولعلّ ولدك نزعه عرق » . فهذا ما علم الله نبيّه من ردّ الشيء الى شكله ونظيره ؛ وهو أصلٌ لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير . وبذلك نحتج على من قال : « أن الله – تعالى وتقدس – يشبه المخلوقات ، وهو جسم » – بأن نقول له : لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته ، أو يشبهه من بعض جهاته . فان كان يشبهه من كل جهاته وجب ان يكون محدَثاً من كل جهاته . وان كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث اشبهه ، لأن كل مشتبهين حكمهما واحدٌ فيما اشتبها فيه . ويستحيل أن يكون المحدَث قديماً والقديم محدَثاً . وقد قال تعالى وتقدس : « ليس كمثله شيء » (٤٢ : ١١) ، وقال تعالى وتقدس : « ولم يكن له كفؤاً أحد » (١١٢ : ٤) .

وأما الأصل بأن للجسم نهاية ، وأن الجزء لا ينقسم ، فقوله عز وجل اسمه : « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » (٣٦ : ١٢) . ومحالٌ احصاء ما لا نهاية له ، ومحالٌ ان يكون الشيء الواحد ينقسم [الى غير نهاية] ، لأن هذا يوجب ان يكونا شيئين ، وقد اخبر أن العدد وقع عليهما .

وأما الأصل في أن المحدِث يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختياره ،

---

١ الاورق : الذي لونه لون الرماد ، الرماد .

٢ نزع الولد أباه ، والى أبيه : أشبهه .

وتنتفي عنه كراهيته ، فقوله تعالى : « أفرأيتم ما تمنون ؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ » (٥٦ : ٥٨ — ٥٩) فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون مع تمنيهم الولد فلا يكون مع كراهيته له . فنبههم أن الخالق هو من تتأتى منه المخلوقات على قصده .

* * *

وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم . وذلك تعليم الله عزّ وجل اياه حين لقي الحبر السمين فقال له : « نشدتك بالله ! هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة أن الله تعالى يبغض الحبر السمين ؟ » فغضب الحبر حين عيره بذلك ، فقال : « ما أنزل الله على بشر من شيء » (٦ : ٩١) فقال الله تعالى : « قُلْ مَنْ أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً » الآية (٦ : ٩١) . فناقضه عن قرب ، لأن التوراة شيء ، وموسى بشر ، وقد كان الحبر مقراً بأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى . وكذلك ناقض الذين زعموا أن الله تعالى عهد اليهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان تأكله النار ، فقال تعالى : « قُلْ قد جاءكم رُسُلٌ مِنْ قبلي بالبيّنات وبالذي قلتم ، فلِمَ قتلتموهم ان كنتم صادقين ؟ » (٣ : ١٨٣) فناقضهم بذلك وحاجّهم .

وأما أصلنا في استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى : « انكم وما تعبدون من دون الله حَصَبُ جهنم أنتم لها واردون » الى قوله « ... لا يسمعون » (٢١ : ٩٨ — ١٠٠) فإنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك عبد الله بن الزبعرى وكان جدلاً خَصِماً ، فقال : « خصمت محمداً ورب الكعبة » . فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم — فقال : « يا محمد ! ألست تزعم أن عيسى وعزيراً والملائكة عُبِدوا ؟ » فسكت النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — لا سكوت عيّ ولا منقطع [بل]

تعجباً من جهله ، لأنه ليس في الآية ما يوجب دخول عيسى وعزير والملائكة فيها لأنه قال : « وما تعبدون » ولم يقل : « وكل ما تعبدون منَ دون الله » . وانما أراد ابن الزبعرى مغالطة النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – ليوهم قومه أنه قد حاجّه . فأنزل الله عز وجل : « ان الذين سبقت لهم منّا الحُسْنَى » (٢١ : ١٠١) يعني من المعبودين « أولئك عنها مُبْعدون » . فقرأ النبي – صلى الله عليه وآله وسلم ذلك ، فضجوا عند ذلك لئلاّ يتبيّن انقطاعهم وغلطهم فقالوا : « آلهتنا خيرٌ أم هو ؟ » يعنون عيسى ؛ فأنزل الله تعالى : « ولمّا ضُرِب ابنُ مريم مثلاً اذا قومك منه يَصِدّون » إلى قوله :« خَصِمون » (٤٣ : ٥٧ – ٥٨).

وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصلٌ وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل ، وان لم تكن مسألة معيّنة في الكتاب والسُّنّة ، لأن ما حدث تعيينه من المسائل العقليات في أيام النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه.

* * *

والجواب **الثالث** أن هذه المسائل التي سألوا عنها قد علمها رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – ولم يجهل منها شيئاً مفصّلاً غير أنها لم تحدث في أيامه معيّنة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها ، وان كانت أصولها موجودة في القرآن والسُّنّة . وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه وناظروا فيه وجادلوا وحاجُّوا كمسائل العَول[1] والجدّات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام ،

---

١ العول عند أهل الفرائض (التركات) : نقيض الرد ، وهو أن ترتفع السهام وتزيد ، فتعول المسئلة الى سهام الفريضة فيدخل النقصان على أهلها بقدر حصصهم ، كأنها مالت عليهم فنقصتهم . وتقول : عالت الفريضة ، أي : ارتفع حسابها وزادت سهامها فنقصت الانصباء وتقول : عُلْتُ الفريضة : أي زدتها : يتعدى ولا يتعدى .

وكالحرام والبائن والبتّة و « حبلك على غاربك » ، وكالمسائل في الحدود والطلاق مما يكثر ذكرها مما قد حدثت في أيامهم ولم يجيء في كل واحدة منها نصّ عن النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – لأنه لو نصّ على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقي الخلاف الى الآن .

وهذه المسائل ، وان لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – فانهم ردّوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسّنة واجتهادهم . فهذه أحكام حوادث الفروع ، ردّوها الى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تستدرك أحكامها الا من جهة السمع والرسل . – فأما الحوادث [1] التي تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مُسلم ان يردّ حكمها الى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحسّ والبديهة وغير ذلك ، لأن حكْم مسائل الشرع ، التي طريقها السمع ، أن تكون مردودة الى أصول الشرع التي طريقها السمع ؛ وحكْمُ مسائل العقليات والمحسوسات أن يردّ كل شيء من ذلك الى بابه ، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ، ولا السمعيات بالعقليات . فلو حدث في أيام النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – الكلامُ في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبيّنه ، كما بيّن سائرَ ما حدث في أيامه من تعيين المسائل ، وتكلم فيها .

ثم يقال (لهم) : النبي صلى الله عليه وآله وسلم – لم يصحّ عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق ، أو هو مخلوق . فلم قلتم انه غير مخلوق ؟ فإن قالوا : قاله بعض الصحابة وبعض التابعين – قيل لهم : يلزم الصحابي والتابعيّ مثلُ ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً اذ قال ما لم يقله الرسول – صلى الله عليه وآله وسلم .

---

[1] في النص المطبوع : حوادث تحدث ..

فإن قال قائل : فأنا أتوقف في ذلك فلا أقول مخلوق ، ولا غير مخلوق — قيل له : فأنت في توقفك في ذلك مبتدع ضال ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم — لم يقل : « إن حدثت هذه الحادثة بعدي توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً » ، ولا قال : « ضلّلوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه » .

وخبرونا : لو قال قائل : إن علم الله مخلوق : أكنتم تتوقفون فيه، أم لا ؟ فإن قالوا : « لا » قيل لهم : لم يقل النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — ولا أصحابه في ذلك شيئاً . وكذلك لو قال قائل : هذا ربكم شبعان أو ريان أو مكتس أو عريان أو مقرور أو صفراوي أو مرطوب أو جسم أو عرَض أو يشمّ الريح أو لا يشمها ، أو هل له أنف وقلب وكبد وطحال ، وهل يحج في كل سنة ، وهل يركب الخيل ، أو لا يركبها ، وهل يغتمّ أم لا ، ونحو ذلك من المسائل — لكان ينبغي ان تسكت عنه لأن رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم— لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه . أو كنت لا تسكت ، فكنت تبين بكلامك أن شيئاً من ذلك لا يجوز على الله عز وجل وتقدس كذا وكذا ، بحجة كذا وكذا .

فإن قال قائل : أسكت عنه ولا أجيبه بشيء ، أو أهجره ، أو أقوم عنه ، أو لا أسلم عليه أو لا أعوده إذا مرض ، أو لا أشهد جنازته اذا مات — قيل له : فيلزمك أن تكون في جميع هذه الصيغ التي ذكرتها مبتدعاً ضالاً ، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم — لم يقل : « من سأل عن شيء من ذلك فاسكتوا عنه » ، ولا قال : « لا تسلموا عليه » ، ولا : « قوموا عنه » ولا قال شيئاً من ذلك . فأنتم مبتدعة إذا فعلتم ذلك .

[ويقال لهم :] ولِمَ لم تسكتوا عمن قال بخلق القران ؟ ولم كفرتموه

ولِمَ يردْ عن النبي – صلى الله عليه وسلم – حديث صحيح في نفي خلْقه وتكفير من قال بخلقه ؟ فإن قالوا : لأن أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – قال بنفي خلقه وتكفيرَ من قال بخلقه ، – قيل لهم : ولِمَ لَمْ يسكت أحمد عن ذلك ، بل تكلم فيه ؟ فإن قالوا : لأن عباس العنبري ووكيعاً وعبد الرحمن بن مهدي وفلاناً وفلاناً قالوا إنه غير مخلوق ومن قال بأنه مخلوق فهو كافر – قيل لهم : ولِمَ لَمْ يسكت اولئك عما سكت عنه (النبي) صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فإن قالوا : لأن عمرو ابن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد – رضي الله عنهم ، وفلاناً وفلاناً قالوا : ليس بخالق ولا مخلوق – قيل لهم : ولِمَ لم يسكت اولئك عن هذه المقالة ولم يقلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟!

فإن أحالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم ، كان ذلك مكابرةً . فإنه يقال لهم : فلِمَ لم يسكتوا عن ذلك ، ولم يتكلم فيه النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – ولا قال: « كفِّروا قائله » ؟وإن قالوا:لابد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهلُ حُكْمَهَا – قيل لهم : هذا الذي اردناه منكم . فلِمَ منعتم الكلام ؟ فأنتم إن شئتم تكلمتم ، حتى إذا انقطعتم قلتم نُهينا عن الكلام ؛ وإن شئتم قلدتم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان. وهذه شهوة وتحكُّم .

ثم يقال لهم : فالنبي – صلى الله عليه وآله وسلم – لم يتكلم في النذور والوصايا ولا في العتق ، ولا في حساب المناسخات ، ولا صنّف فيها كتاباً كما صنفه مالك والثوري والشافعي وأبو حنيفة ، فليزمكم أن يكونوا مبتدعة ضُلالاً ، إذ فعلوا ما لم يفعله النبي – صلى الله عليه وآله وسلم . وقالوا بتكفير القائلين بخَلْق القرآن ولم يقله النبي – صلى الله عليه وآله وسلم .

وفيما ذكرنا كفاية لكل عاقل غير معاند[1] » .

* * *

وقد أوردنا هذه الرسالة بتمامها لأنها اول رسالة وصلتنا في هذا الموضوع، ولأن مؤلفها هو أبو الحسن الأشعري ، وهو مَنْ هو في عمق إدراكه وسعة فهمه وجَوْدة تحصيله لمسائل الكلام . ولا محل للتشكيك في صحّة نسبتها إليه ، فليس ثم دليل على ذلك ، فضلاً عن ان المذهب الوارد فيها واردٌ في كتاب « اللمع » للأشعري ، ولا داعي للقول بأنها من تصنيف أشعريّ متأخر[2] .

والأشعري ، والأشاعرة بعامة ، يرون أن النظر في معرفة الله واجب شرعاً . وقد بين مذهب الأشاعرة في ذلك الدّواني[3] في شرحه على « العقائد العضدية » فقال : « ويمكن اثباته على مذهب الأشاعرة بأن عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع . ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود . فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق ، فتكون واجبة . ولما توقفت على النظر يكون النظر أيضاً واجباً . فإن قلت : قد ذهب بعض الأئمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه إلى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر — قلت : دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع . ولئن سُلّم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة وغيرها يكون واجباً ، فإنها ليست بديهية بلا ريب . ولعل الحقّ ان النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهياً بالنسبة اليه .

---

١ طبعة مكارثي ص ٨٧ — ٩٧ . بيروت ١٩٥٣ بذيل « كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » تأليف الشيخ الامام أبي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري .

٢ راجع ما يقوله مكارثي في مقدمة نشرته وترجمته ، ص XXVI

٣ شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية (وبهامشه حاشية السيالكوتي ومحمد عبده) ، ص ٦٨ . القاهرة سنة ١٣٢٢ ، المطبعة الخيرية .

فمن يكون مستغنياً بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه . نعـــم ، يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من إزالة الشُّبَه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين . »

وقد عقد امام الحرمين الجويني (٤١٩ ــ ٤٧٨ ﻫ) في كتابه « الشامل[1] » فصلاً لبيان أن النظر والاستدلال واجبان ، قال :

« إن قال قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟

قلنا : الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ، مع اتفاقهم على انها من أعظم القُرَب وأعلى موجبات الثواب ... فإذا ثبت الاجماع فـــيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوبُ ما لا يتوصل إليه إلاّ به » .

---

١ « الشامل في أصول الدين » ح ١ ، ص ٣٠ ــ ٣١ ٠ القاهرة سنة ١٩٦٠ ــ ١٩٦١ ٠ وهي نشرة في غاية الرداءة !

اسباب تسميته بعلم « الكلام »

جمع صاحب « شرح العقائد النسفية[1] » أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم فقال :

« اعلم ان الاحكام الشرعية منهـــا ما يتعلق بكيفية العمل ، وتسمى فرعية وعملية ؛ ومنها مـــا يتعلق بالاعتقاد ، وتسمى أصلية واعتقادية . والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام لمـــا أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ولا يسبق إلفهم عند إطلاق الأحكـــام إلا إليها . وبالثانية : عـــلم التوحيد والصفات ، لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده .

وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين – رضوان الله عليهم أجمعين – لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقرب العهد بزمانه ، ولقلة الوقائع والاختلافات ، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات – مستغنين عن تدوين العِلْمين وترتيبها أبواباً وفصولاً ، وتقرير مقاصدهما فروعاً وأصولاً ؛ الى ان حدثت الفتن بين المسلمين ، وغلب البغيُ على أئمة الدين ، وظهر اختلاف الآراء ، والميل الى البدع والأهواء ، وكثرت

[1] « شرح العقائد » مع عدة حواش ، ص ٥ – ٧ . طبع حجر سنة ١٣٠٤ هـ .

الفتاوى والواقعات ، والرجوع الى العلماء في المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ، والاجتهاد والاستنباط ، وتمهيد القواعد والأصول ، وترتيب الأبواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلّتها ، وايراد الشُّبَه بأجوبتها وتعيين الأوضاع والاصطلاحات ، وتبيين المذاهب والاختلافات .

وسمّوا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بـ « الفقه » ؛ ومعرفة أصول الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ « أصول الفقه » ، ومعرفة العقائد عن أدلّتها بـ « الكلام » :

١ ـ لأن عنوان مباحثه كان قولهم : الكلام في كذا ، وكذا .

٢ ـ ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً ، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

٣ ـ ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة .

٤ ـ ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعلَم وتُتَعَلَّم بالكلام ، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ، ثم خُصّ به ولم يُطْلَق على غيره تمييزاً له .

٥ ـ ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين ، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

٦ ـ ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم .

٧ ـ ولأنه لقوة أدلّته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام .

٨ ـ ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية ، أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه ، فسُمّي بالكلام المشتق من الكَلْم وهو الجَرح . »

فأي هذه الاعتبارات الثمانية هو الأرجح ؟

قبل ان ندلي برأي نشير الى اعتبار تاسع ذهب إليه أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية[1] » . فهو يرى ان البحث في الشئون الاعتقادية سمي كلاماً وسمي أهله متكلمين لأحد وجهين:

الأول : ما روي عن مالك (المتوفى سنة ١٧٩ هـ – ٧٩٥ م) أنه قال : إياكم والبدع . قيل : يا أبا عبد الله ، وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان » . وما روي عن ابي حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) من انه قال : « لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق الى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام » .

« فالكلام – هكذا يقول الشيخ مصطفى – ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداءً بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها » (ص ٢٦٧) .

والثاني : مأخوذ أيضاً من قول منسوب إلى مالك بن أنس ، ذكره ابن عبد البرّ (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ – ١٠٧٠ م) في كتاب[2] « مختصر جامع بيان العلم وفضله » : « كان مالك بن أنس يقول : الكلام في الدين أكرهه . ولم يزل أهل بلدنا –[يقصد المدينة المنورة]– يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك، ولا أُحِبُّ الكلام إلا فيما تحته عمل . »

« والكلام على هذا مقابل الفعل ، كما يقال : فلان قوّال ، لا فعّال. والمتكلمون قومٌ يقولون في أمور ليس تحتها عمل . فكلامهم نظري لفظي لا يتعلق به فعل ، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية .

---

١ القاهرة ، الطبعة الاولى سنة ١٩٤٤ ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٦ .

٢ ص ١٥٥ .

وعلم الكلام علم يبحث فيما يتصل بالعقائد التي هي شئون غير عملية. ورد تسمية هذا العلم بالكلام الى أحد هذين الوجهين أرجح عندي لمناسبته للواقع : من سبق هذه التسمية للتدوين . أما سائر الوجوه فتجعل التسمية لاحقة لظهورالعلوم وتدوينها » (ص ٢٦٨) .

وهذا الرأي يصحّ لو أننا استطعنا أن نتتبع أول ظهور اللفظ : « كلام » للدلالة على البحث النظري في العقائد الدينية ، و « متكلم » للدلالة على من يتولى النظر في العقائد الدينية . ولكنه يفترض هذا افتراضاً دون أن يسوق عليه أي دليل . بل الواقع ينقضه :

ذلك ان لواصل بن عطاء كتباً في علم الكلام ذكرتها المصادر المختلفة[1] ، وهو قد توفي في سنة ١٣١ ﻫ (٧٤٨ ٧٤٩م) وولادته في سنة ٨٠ ﻫ (٦٩٩ م) ، فهل لقب بلقب متكلم هو أو زميله عمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٢ﻫ — ٧٥٩ — ٦٠م) ، وهل عُدّت أبحاث كليهما في العقائد « كلاماً » ؟ سيكون معنى هذا ان إطلاق اصطلاح « كلام » و « متكلم » قد ظهر قبل بداية القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) إن صح ما افترضه الشيخ مصطفى من ان استعمالهما كان قبل تدوين العلوم . وهذا امرٌ لم يثبت .

١ ذكر له المقريزي أسماء كتبه التالية : « كتاب المنزلة بين المنزلتين»، «كتاب الفتيا » ، « كتاب التوحيد » (« الخطط » للمقريزي) ، وذكر له المرتضى في « المنية والامل » (ص ٣٥) اسم « كتاب الالف مسألة في الرد على المانوية » . وذكر له ابن النديم أسماء الكتب التالية : « أصناف المرجئة »، « كتاب التوبة » ، كتاب « المنزلة بين المنزلتين » ، كتاب « معاني القرآن »، كتاب « الخطب في التوحيد والعدل » ، « كتاب ما جرى بينه وبين عمرو ابن عبيد » ، كتاب « السبيل الى معرفة الحق » ، « كتاب في الدعوة » ، « كتاب طبقات أهل العلم والجهل » (« الفهرست » ص ٢٥١ طبع مصر بغير تاريخ) .

فإذا تأملنا الاعتبارات الثمانية الأخرى وجدنا ان الاعتبار الثاني هو أوجهها جميعاً ، وهو انه سمي علم الكلام « لأن مسألة الكلام كانت اشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً ، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن » .

والواقع أننا لا نكاد نعثر على استعمال « الكلام » بالمعنى الاصطلاحي ولقب « المتكلمين » قبل كتب الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . وقد عاش في معمعان معركة خلق القرآن . فلهذا نرى ان استعمال هذين الاصطلاحين إنما يرجع إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة . ولا نجد في كتب الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) استعمال هذين الاصطلاحين ؛ مما يجعل وفاته حداً أول لاستعمال اللفظ . ولا بد أن مسألة خلق القرآن وموقف المعتزلة منها ومعاضدة المأمون ثم المعتصم والواثق لهم في ذلك الموقف ، ضد موقف ابن حنبل ، وما أدى إليه ذلك من اضطهاد وتعذيب وتنكيل بمن لا يقول بأن القرآن مخلوق ، هو الذي جعل من الضروري ايجاد تسمية لهذا اللون من البحث ولمن يخوضون فيه .

أما سائر الاعتبارات التي ذكرت فهي مماحكات لفظية ، ولا معنى لها.

الفرق الاسلامية

الفرق الاسلامية لا تدخل تحت حصر . والمؤلفون الاسلاميون المتقدمون الذين كتبوا عن الفرق،وبخاصة مَن هم من أهل السنة،أرادوا ان يحصروها استناداً إلى حديث موضوع يُروى عن ابي هريرة ، ومفاده ان النبي قال : « افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وتفرّق امتي على ثلاث وسبعين فرقة » ؛ وثمّ رواية أخرى يظهر فيها الداعي الى وضع الحديث ، وتروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص (المتوفى سنة ٦٥ ﻫ) ، أن النبي قال : « ليأتينّ على أمتي ما أتى على بني اسرائيل : تفرّق بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين ملة ، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة ، تزيد عليهم ملة ، كلهم في النار إلا ملة واحدة . قالوا : يا رسول الله : وما الملّة التي تنقلب ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي » .

ولهذا الحديث – بصوره المختلفة – أسانيد كثيرة ، استوفاها الحافظ الزيلعي في تخريج أحاديث « الكشاف » ، وتعدُّد رواته عن النبي : كأنس بن مالك ، وأبي هريرة ، وأبي الدرداء ، وجابر ، وأبي سعيد الخدري ، وأبيّ بن كعب ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وأبي

أمامة ، وواثلة بن الأسقع ، الخ .

ومع ذلك فلا يمكن ان يكون الحديث صحيحاً للأسباب التالية :

أولاً : ان ذكر هذه الأعداد المحددة المتوالية : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ــ أمر مفتعل لا يمكن تصديقه ، فضلاً عن ان يصدر مثله عن النبي .

ثانياً : انه ليس في وسع النبي أن يتنبأ مقدماً بعدد الفِرَق التي سيفترق اليها المسلمون .

ثالثاً : لا نجد لهذا الحديث ذكراً فيما ورد لنا من مؤلفات من القرن الثاني، بل ولا الثالث الهجري ، ولو كان صحيحاً لورد في عهد متقدم .

ورابعاً : أعطت كل فرقة لختام الحديث الرواية التي تناسبها : فأهل السنة جعلوا الفرقة الناجية هي أهل السنة ، والمعتزلة جعلوها فرقة المعتزلة ، وهكذا .

وقد ظهر التعسف البالغ لدى مؤرخي الفرق في وضعهم فروقاً وأصنافاً داخل التيارات الرئيسية حتى يستطيعوا الوصول الى ٧٣؛ وفاتهم ان افتراق المسلمين لم ينته عند عصرهم ، وأنه لا بد ستنشأ فرق جديدة باستمرار ، مما يجعل حصرهم هذا خطأً تماماً ، إذ لا يحسب حساباً لما سينشأ بعد ذلك من فِرَق إسلامية جديدة .

* * *

ونحن لغرض الدراسة سنحصر التيارات الأساسية في العقائد الاسلامية في المذاهب التالية :

أ ــ المعتزلة .

ب ــ الأشاعرة .

جـ ــ الشيعة .

د ــ الخوارج .

هـ ــ المرجئة .

و ــ الباطنية .

ويندرج تحت كل واحدة من هذه فرق فرعية عديدة تتميّز بفروق دقيقة عن المذهب العام الذي تندرج تحته .

وسنفرد لكل منها قسماً برأسه .

المعتزلـــــة

اسم « المعتزلة »

بعد البحث الشامل المستقصي الذي كتبه نلّينو عن « اصل اسم المعتزلة » وترجمناه في كتابنـــا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » (ص ١٧٣ – ٢١٧) ، لا نرانا بحاجة إلى إعادة البحث في هذا الموضوع ، لأنه لم توجد وثائق جديدة تغيّر في النتائج التي وصل اليها . لهذا نجتزىء هنا بايراد النتائج التي انتهى اليها ، وهي :

١ – أن اسم المعتزلة ليس مأخوذاً عن فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ؛ وبالتالي لم يكن من وضع أهل السنة بقصد الذم أو السخرية من المعتزلة بوصفهم خارجين على مذهب الجماعة الاسلامية ومنشقين عنها . « وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل تقبلوه بمعنى « المحايدين » أو « الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة ، والخوارج) على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة « الفاسق » ما حكمه : هل هو كافر مخلّد في النار كما يقول الخوارج ، أو هو مؤمن يعاقَب على الكبيرة بقدرها ، أو هو في منزلة بين المنزلتين وهو ما سيقول به المعتزلة ؟

٢ – وكانت هذه المسألة من المسائل الخطيرة في الثلث الأول من القرن الثاني للهجرة بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية التي بدأت مـــع

الصراع بين عليّ ومعاوية عـلى الخلافة ، « فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر . فكان المعتزلة الجُدُد المتكلمون في الأصل استمراراً ، في ميـدان الفكر والنظر ، للمعتزلة السياسيين أو العمليين » ، وهم الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي ومعاوية ثم بين أنصار ذرية علي والخلفاء الأمويين من بعد .

٣ — « وكانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراءهـم حول بعض المسائل الدينية الأخرى ، حتى إنه في القرن الأول وأوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية (مثلُ الجبر والاختيار) غير واضحة المعـالم والحدود ، ولم يكن من المستطاع القطعُ بأيّ الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال أهل السُّنّة أو أقوال غيرهم . فلم يكن الاجماع قد تم بعدُ في هذا الباب بطريقـة قطعية .

٤ — «فكان اسم المعتزلة المتكلمين في الأصل يشير إذاً إلى النقطـة الوحيدة المميّزة لمذهبهم عن مذهب أهل السُّنّة والجماعة . وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد انقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الاخرى ، التي رسخت شيئاً فشيئاً ، وطغت على تلك النقطة من جرّاء ردّ الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السُّنّة ورسوخه (القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل) . أو بعبارة أخرى : كـانت هذه التسمية تسمية جزئية في وقت من الاوقات ، مثل التسميات الأخرى التي اتخذهـا المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقط الخاصة في تعاليمهم — دلالةً خاصة و مثل « القدرية » ، « العدلية » ، « الموحّدة » (مشيرين بذلك الى مذاهبهم في القدر وفي العدل وفي التوحيد — عـلى الترتيب) .

٥ — « لعل ذكرى الأصل الحقيقي لاسم المعتزلة قدبدأت تضعف في

النصف الثاني من القرن الثاني . وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون ، حتى من بين المعتزلة أنفسهم ، شيئاً فشيئاً ان هـذا الاسم يدلّ على انهم « انشقّوا » على أهل السُّنّة والجماعة ، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه. وقليل من الكتّاب هم الذين أبقوا على السبب الأصلي في هذه التسمية .

٦ – « وأخيراً نستخلص انه ليس بصحيح ان المعتزلة كانوا في الاصل فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول ، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة[1] » .

---

١ عبد الرحمن بدوي : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ص ١٩٠ – ص ١٩٢ . ط ٣ ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

مدارس المعتزلة

يمكن تقسيم المعتزلة إما بحسب الطبقات ، كما فعل ابن المرتضى في « المنية والأمل » إذ قسّمهم إلى طبقات تاريخية يتبع بعضها بعضاً عددها اثنتا عشرة طبقة ، على النحو التالي :

الطبقة الاولى : وقد أدرج فيها الخلفاء الراشدين الأربعة : علي ، أبو بكر ، عمر ، عثمان على هذا الترتيب لأن مؤلفه شيعي زيدي . ثم عبد الله بن العباس ، وعبد الله بن مسعود وغيرهم كعبد الله بن عمرو وأبي الدرداء وأبي ذر الغفاري وعبادة بن الصامت .

وواضح أن إدراج هؤلاء ضمن المعتزلة إنما قصد به بيان ان المعتزلة هي اتقى الفرق وأبرّها (« المنية والأمل » ص ٢ س١١ — س١٢) .

الطبقة الثانية : الحسن ، والحسين ابنا علي بن أبي طالب ، ومحمد ابن الحنفية بن علي بن أبي طالب ؛ ومن التابعين : سعيد بن المسيّب، وطاووس اليماني ، وأبو الأسود الدؤلي ، وأصحاب عبد الله بن مسعود وهم علقمة والأسود وشريح وغيرهم .

الطبقة الثالثة : من ذرية علي : الحسن بن الحسن ، وابنه عبد الله ابن الحسن وأولاده : النفس الزكية وغيره ؛ وأبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ومحمد بن علي بن عبد الله بن عباس ، وزيد بن

علي . ثم محمد بن سيرين بن محمد ، والحسن بن أبي الحسن البصري ، سيد التابعين .

الطبقة الرابعة : غيلان بن مسلم الدمشقي ، واصل بن عطاء ، عمرو ابن عبيد بن باب ، مكحول بن عبد الله ؛ قتادة بن دعامة السدوسي ؛ صالح الدمشقي ، صاحب غيلان ؛ بشير الرحال .

وبهذه الطبقة يبدأ مذهب المعتزلة الحقيقي بالمعنى الفنيّ الاصطلاحي .

الطبقة الخامسة : عثمان بن خالد الطويل ، استاذ أبي الهذيل ؛ حفص ابن سالم ؛ القاسم بن السعدي ، عمرو بن حوشب ، قيس بن عاصم ، عبد الرحمن بن مرة وابنه الربيع ، الحسن بن ذكوان . وأصحاب عمرو ابن عبيد وهم : خالد بن صفوان ، حفص بن القوّام ، صالح بن عمرو ، الحسن بن حفص بن سالم ، بكر بن عبد الأعلى ، ابن السمّاك، عبد الوارث بن سعيد ، وأبو غسان ، وبشر بن خالد ، عثمان بن الحكم، سفيان بن حبيب ، طلحة بن زيد ، ابراهيم بن يحيى المدني .

الطبقة السادسة : أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي ؛ أبو اسحاق ابراهيم بن سيّار النظّام ؛ أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي ؛ مُعَمَّر بن عبّاد السلمي ؛ أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ ؛ أبو شمر الحنفي؛ اسماعيل بن ابراهيم أبي عثمان الادمي ؛ أبو مسعود عبد الرحمن العسكري، أبو خَلَدة ؛ أبو عامر الأنصاري ؛ عمرو بن فائد ؛ موسى الأسواري؛ هشام بن عمرو الفوطي .

وهذه الطبقة السادسة أعظم الطبقات وأحفلها بأساطين المعتزلة ، وتمثل أوج مذهب الاعتزال .

الطبقة السابعة : أبو عبد الله أحمد بن أبي دواد ؛ ثمامة بن الأشرس ؛ عمرو بن بحر الجاحظ ، عيسى بن صبيح (أبو موسى بن المردار ، راهب المعتزلة) ، مويس بن عمران الفقيه ، محمد بن شبيب ، محمد

ابن اسماعيل العسكري ، ابو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام، علي الأسواري ، أبو الحسين محمد بن مسلم الصالحي ، صالحُ قبّة ، الجعفران : جعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشّر الثقفي ؛ أبو عمران موسى بن الرقاشي ، عباد بن سليمان ، أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي ، أبو عبد الله الدباغ ، يحي بن بشر الأرّجاني ، أبو عفّان النظّامي ، من أصحاب النظّام . زرقان ، عيسى بن الهيثم الصوفي ، أبو سعيد أحمد بن سعيد الأسدي .

الطبقة الثامنة : أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي ، أبو مجالد أحمد بن الحسين البغدادي ، أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، صاحب كتاب « الانتصار » ؛ أبو القاسم عبد الله بن احمد بن محمود البلخي الكعبي ، أبو بكر محمد بن ابراهيم الزبيري ، أبو الحسن أحمد بن عمر بن عبد الرحمن البرذعي ، أبو نصر بن أبي الوليد بن أحمد ابن أبي دؤاد القاضي ، أبو مسلم محمد بن بحر الأصبهاني ، ابن الراوندي، الناشيء عبد الله بن محمد ، وكنيته أبو العباس ، الشاعر ؛ أبو الحسن أحمد بن علي الشطوي ، أبو زفر محمد بن علي المكي ، محمد بن سعيد زنجه .

الطبقة التاسعة : أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، محمد بن عمر الصميري ، أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي ، أبو الحسن ابن الخباب ، أبو محمد عبد الله بن العباس الرامهرمزي ، أبو الحسن الاسفندياني ، أبو بكر أحمد بن علي الأخشيد ، أبو الحسن أحمد بن يحي ابن علي المنجّم ، أبو الحسن بن فرزويه، أبو بكر بن حرب التستري، أبو سعيد الأشروسني ، أبو الفضل الكشي ، أبو الفضل الخجندي ، أبو حفص القرميسيني ، أبو علي البلخي ، أبو القاسم العامري ، أبو بكر الفارسي ، أبو بكر محمد بن ابراهيم المقانعي الرازي ، أبو محمد بن حمدان ، أبو عثمان العسّال ، أبو مسلم النقاش ، الحسن بن موسى

النوبختي ، من الشيعة .

الطبقة العاشرة : أبو علي بن خلاّد ، أبو عبد الله الحسين بن علي البصري ، أبو اسحق بن عيّاش ، أبو القاسم السيرافي ، أبو عمران السيرافي ، أبو بكر بن الاخشيد (وقد مرّ ذكره في الطبقة التاسعة) ، أبو الحسين الازرق ، أبو الحسين الطوائفي البغدادي ، أحمد بن أبي هاشم ، من أولاد أبي هاشم بن أبي علي الجبائي ؛ اخت أبي هاشم ، بنت أبي علي الجبائي ؛ أبو الحسن بن النجيح ، من بغداد ، أبو بكر البخاري ، أبو محمد العبدكي ، أبو حفص المصري ، أبو عبد الله الحبشي ، أبو الحسن علي بن عيسى ، الخالدي ، من البصرة ؛ محمد بن زيد الواسطي ، أبو الحسين بن علي ، من أهل نيسابور ؛ أبو القاسم بن سهلويه .

وتلك الطبقات العشر هي التي ذكرها القاضي عبد الجبار ورتّبها ، ثم جاء الحاكم فأضاف طبقتين هما الحادية عشرة والثانية عشرة .

الطبقة الحادية عشرة : قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد ابن عبد الجبار الهمداني ، أبو عبد الله الداعي محمد بن الحسن بن القاسم ابن الحسن بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، أبو العباس الحسني ، الإمام المؤيد بالله ، أخوه الامام أبو طالب ، يحيى بن محمد العلوي ، أبو أحمد بن أبي علان ، أبو اسحق النصيبيني ، أبو يعقوب البصري البستاني ، الاحدب أبو الحسن ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن حنيف ، أبو الحسين بن حاني ، أبو الحسن القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني ، الصاحب الكافي ، أبو نصر اسماعيل ابن حماد الجوهري ، وهو إمام اللغة ومصنّف « الصّحاح » .

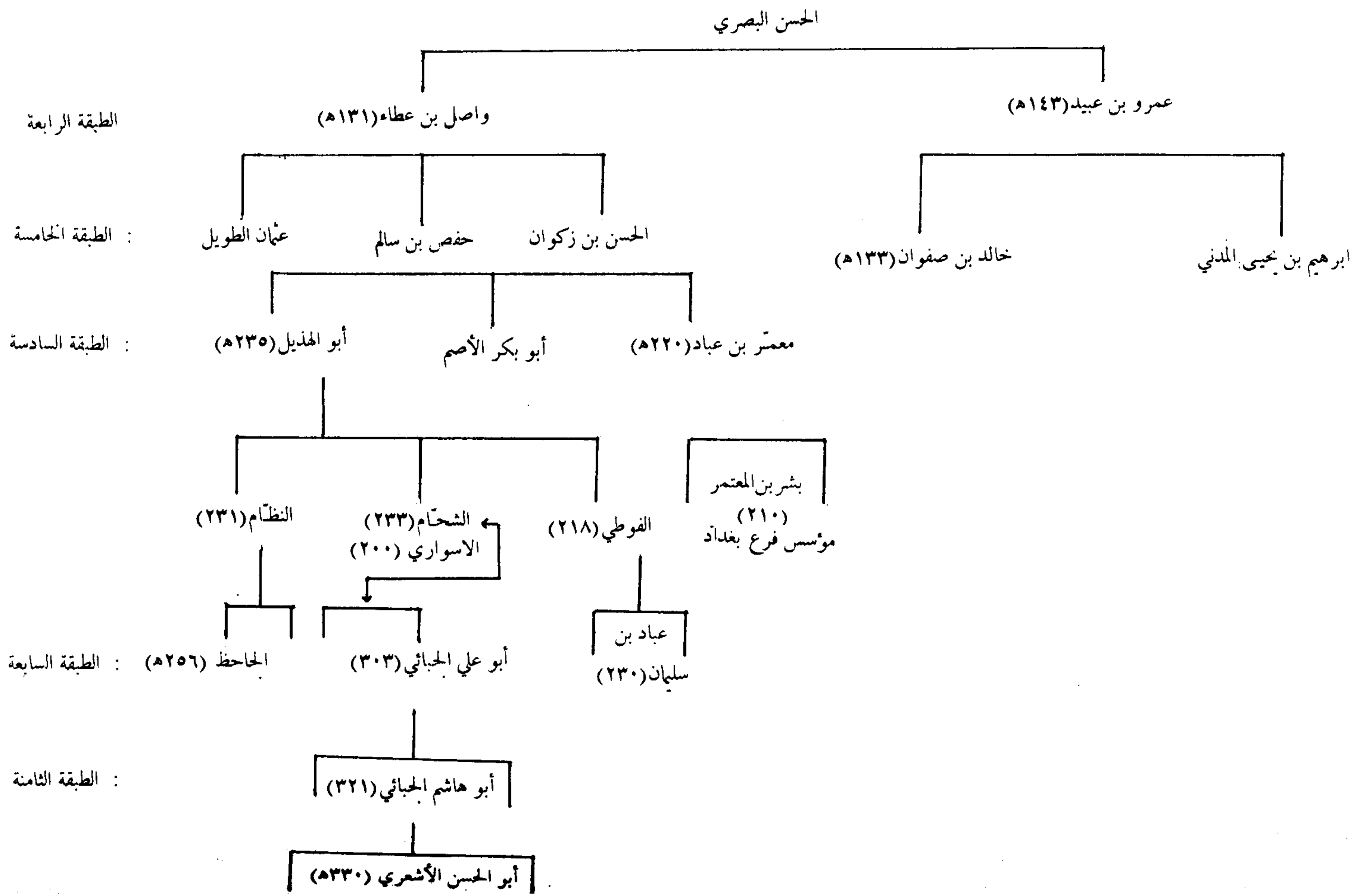
الطبقة الثانية عشرة : أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ، صاحب « ديوان الاصول » ؛ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد ، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي ، الامام الحسن الحقيني ،

الناصر والداعي النازلان بآمــل ، أبو جعفر الناصر الصغير ، أبو القاسم البستي اسماعيل بن أحمد،أبو الفضل العباس بن شروين ، أبو القاسم الميزوكي أحمد بن علي ، أبو محمد الخوارزمي ، أبو الفتح الأصفهاني ، أبو الحسن الرفّاء ، القاضي أبو بشر الجرجاني ، زيد بن صالح ، أبو حامد أحمد ابن محمد بن اسحاق النجّار ، أبو بكر الرازي ، أبو حاتم الرازي ، أبو بكر الدينوري ، أبو الفتح الصفّار ، أبو الفتح الدماوندي ؛ أبو الحسن الكرماني ، أبو الفضل الجلودي ، أبو القاسم بن ميكا ، ابو عاصم المروزي، أبو نصر ، من مرو ، أبو الحسن الخطاب ، أبو طالب بن أبـي شجاع، من آمل ؛ أبو الحسين البصري ، محمد بن علي صاحب « المعتمد » في أصول الفقـه ؛ محمود بن الملاحمي ، البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد ، السمّان أبو سعيد ، أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه ، وهو تلميذ القاضي عبد الجبار ، أبو عمرو القاشاني ، علي الطالقاني ، أبو محمــد الزعفراني .

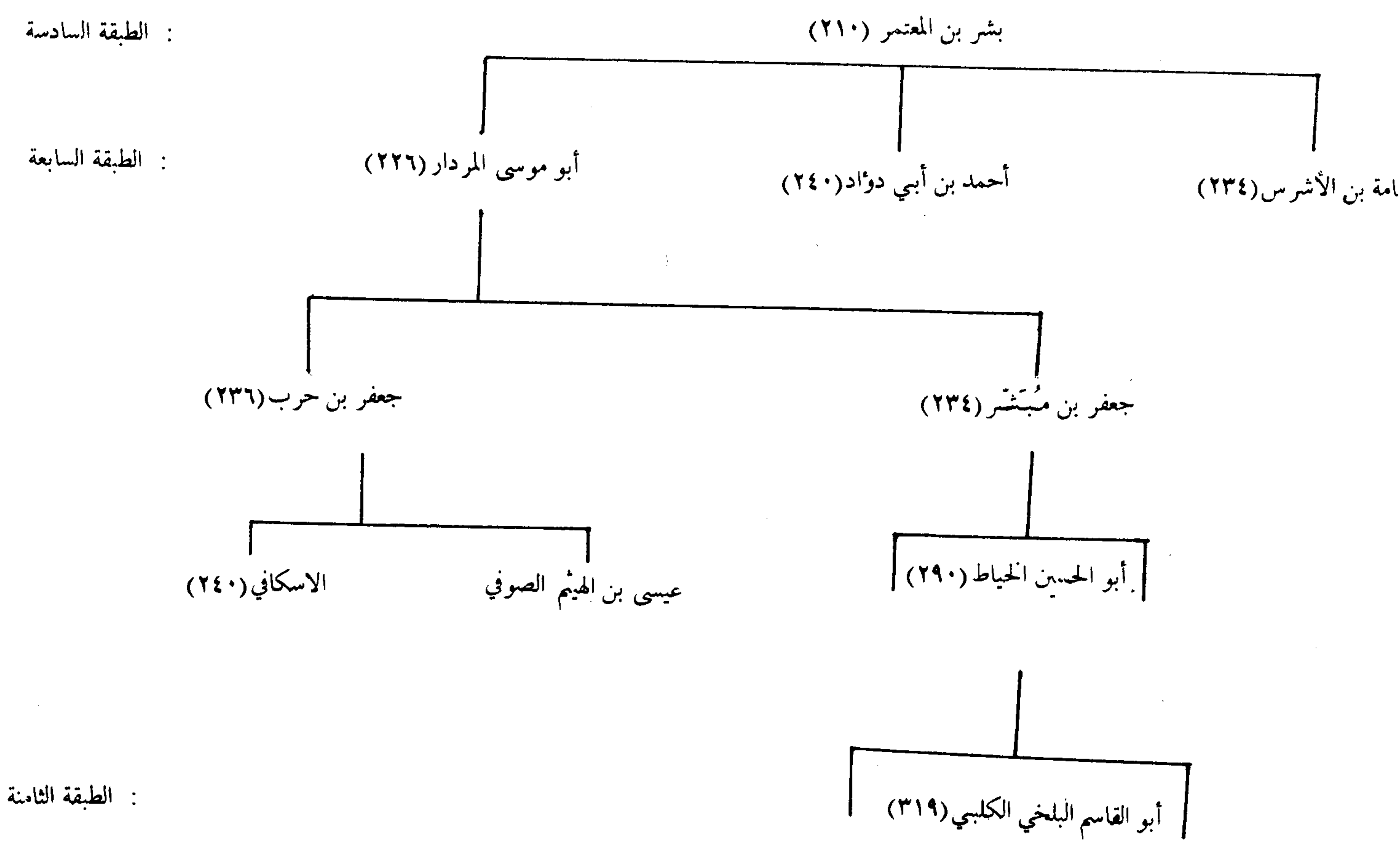
* * *

وهذه الطبقات قد روعي فيها الترتيب التاريخي ، وكثيراً مـــا تكون الصلة بين أعضاء الطبقة الواحدة صلة تلمذة .

كما يمكن تقسيم المعتزلة الى قسمين كبيرين : معتزلة البصرة ، ومعتزلة بغداد ، ويكوّنان التيارين الرئيسين في مذهب الاعتزال . وهـذا التقسيم يعتمد على فوارق مذهبية . وهاك جدولاً :


الحسن البصري
عمرو بن عبيد(١٤٣هـ)
واصل بن عطاء(١٣١هـ)
الطبقة الرابعة
ابرهيم بن يحيى المدني
خالد بن صفوان(١٣٣هـ)
الحسن بن زكوان
حفص بن سالم
عثمان الطويل
الطبقة الخامسة :
معمّر بن عباد(٢٢٠هـ)
أبو بكر الأصم
أبو الهذيل(٢٣٥هـ)
الطبقة السادسة :
بشر بن المعتمر
(٢١٠)
مؤسس فرع بغداد
الفوطي(٢١٨)
الشحّام(٢٣٣)
الاسواري (٢٠٠)
النظّام(٢٣١)
عباد بن
سليمان(٢٣٠)
أبو علي الجبائي(٣٠٣)
الجاحظ (٢٥٦هـ)
الطبقة السابعة :
أبو هاشم الجبائي(٣٢١)
الطبقة الثامنة :
أبو الحسن الأشعري (٣٣٠هـ)

معتزلة بغداد



ما اتفقت عليه المعتزلة

تورد كتب الفِرَق بياناً لما اتفقت فيه المعتزلة .

ا – فالشهرستاني [1] يقول :

« الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد :

١ – القول بأن الله تعالى قديم ، والقِدَم أخص وصف ذاته . ونفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حيّ بذاته – لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ، ومعان قائمة ؛ لأنه لو شاركته الصفات في القِدَم – الذي هو أخص الوصف – لشاركته في الإلهية .

٢ – واتفقوا على أن كلامه محدَث مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت كُتِب أمثالُه في المصاحف حكايات عنه . فأيّما وجد في المحل عرض فقد فني في الحال .

٣ – واتفقوا على أن الارادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته ، لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها ، كما سيأتي .

---

١ « الملل والنحل » للشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ، بهامش « الفصل في الملل والاهواء والنحل » لابن حزم ، ﺣ ١ ص ٥٥ – ٥٧ .

٤ — واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهةً ومكاناً وصورةً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط **توحيداً**.

٥ — واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله: خيرها وشرّها، مستحقٌّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والربُّ تعالى مُنَزَّه أن يضاف اليه شرٌّ وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً.

٦ — واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل الا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه خلاف عندهم. وسموا هذا النمط **عدلاً**.

٧ — واتفقوا على أن المؤمن اذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض. والتفضلُ معنى آخر وراء الثواب. واذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفار. وسموا هذا النمط **وعداً ووعيداً**.

٨ — واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع. والحَسَن والقبيح يجب معرفتها بالعقل. واعتناقُ الحَسَن واجتناب القبيح واجب كذلك، وورود التكاليف ألطافٌ للباري تعالى أرسلها الى العباد بتوسط الأنبياء — عليهم السلام — امتحاناً واختباراً «ليهلك مَنْ هَلَكَ عن بيّنة ويحيا مَنْ حَيّ عن بيّنة» (الأنفال : ٤٢)

٩ — واختلفوا في الامامة والقول فيها نصّاً، واختياراً: كما سيأتي عند مقالة كل طائفة»

ب — وعبد القاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ/١٠٣٧ م) يقول

في « الفَرْق بين الفِرَق [1] » بعد أن ذكر أن المعتزلة ينقسمون الى ٢٢ فرقة :

« يجمعها كلها في بدعتها أمور :

١ — منها : نفيها كلها عن الله — عز وجل — صفاته الأزلية ، وقولُها بأنه ليس لله عز وجل علم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر ، ولا صفة أزلية . وزادوا على هذا بقولهم : ان الله تعالى لم يكن له في الأزل اسمٌ ولا صفة .

٢ — ومنها : قولهم باستحالة رؤية الله عز وجل بالأبصار ؛ وزعموا أنه لا يَرَى نفسَه ، ولا يراه غيرُه . واختلفوا فيه : هل هو راءٍ لغيره ، أم لا ؟ فأجازه قومٌ منهم ، وأباه قوم آخرون منهم .

٣ — ومنها : اتفاقُهم على القول بحدوث كلام الله عز وجل ، وحدوث أمره ونهيه وخبره ، وكلهم يزعمون أن كلام الله — عز وجل — حادثٌ ، وأكثرهم اليومَ يسمون كلامه مخلوقاً .

٤ — ومنها : قولهم جميعاً بأن الله تعالى غيرُ خالقٍ لأكساب الناس ، ولا لشيء من أعمال الحيوانات . وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون (على) أكسابهم ، وأنه ليس لله — عز وجل — في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صُنْعٌ وتقدير . ولأجل هذا القول سماهم المسلمون : « **قدرية** » .

---

[1] « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى عام ٤٢٩هـ / ١٠٣٧ م . نشره محمد محيي الدين عبد الحميد ، بدون تاريخ ، ص ١١٤ — ١١٦ .

٥ – ومنهـا : اتفاقهم على دعواهم في الفاسق [١] من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين ، وهي أنه فاسق ، لا مؤمن ولا كافر . ولأجل هذا اسماهم المسلمون « معتزلة » لاعتزالهم قولَ الأمة بأسرها

٦ – ومنها قولهم ان كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئاً منها .

وزعم الكعبيّ في « مقالاته » أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل : شيء لا كالأشياء ، وأنه خالق الأجسام والأعراض ، وأنه خلَق كل ما خلقه لا من شيء ، وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم .

قال : وأجمعوا على أنه لا يغفر لمرتكبي الكبائر بلا توبة .

وفي هذا الفصل من كلام الكعبي غلط منه على أصحابه من وجوه :

منها : قوله ان المعتزلة اجتمعت على أن الله تعالى شيء لا كالأشياء . وليست هذه الخاصية لله تعالى وحده عند جميع المعتزلة ، فإن الجُبّائي وابنه أبا هاشم قد قالا : ان كل قدرة محدثة شيء لا كالأشياء ؛ ولم يخصوا ربّهم بهذا المدح .

ومنها : حكايته عن جميع المعتزلة قولها بأن الله عز وجل خالقُ الأجسام والأعراض . وقد علِم أن الأصمّ من المعتزلة ينفي الأعراض كلها ، وأن المعروف منهم بمعتمر يزعم بأن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض ، وأن ثمامة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها –

---

[١] « الفسق بكسر وسكون السين المهملة : في اللغة : عدم اطاعة أمر الله تعالى فيشتمل الكافر والمسلم العاصي ، وفي الشرع : ارتكاب المسلم كبيرة أو صغيرة مع الاصرار عليها . فالمسلم المرتكب للكبيرة أو المصر على الصغيرة يسمى : فاسقا . فبقيد المسلم خرج الكافر ، وبالقيدين الاخيرين خرج العدل » (« كشاف اصطلاحات الفنون ») .

فكيف تصح دعـــواه اجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض ، وفيهم من ينكر وجود الأعراض ، وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً منها ، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراضٌ لا فاعل لها ؟ والكعبيّ — مع سائر المعتزلة — زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد ، وهي أعراض عند من أثبت الأعراض . فبان غلط الكعبي في هذا الفصل على أصحابه .

ومنها : دعوى اجماع المعتزلة على أن الله خَلَقَ ما خَلَقَ لا من شيء . وكيف يصحّ اجماعهم على ذلك ، والكعبي — مع سائر المعتزلة ، سوى الصالحي — يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء . والبصْريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضاً وأشياء . والواجب — على هذا الفصل — أن يكون الله خلق الشيء من شيء ؛ وانمـــا يصح القولُ بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئاً .

+ وأما دعوى اجماع المعتزلة على أن العباد يفعلون أفاعيلهم بالقدرة التي خلقها الله تعالى فيهم فغلطٌ منهم عليه ؛ لأن معمراً منهم زعم أن القدرة فعل لجسم القادر بها ، وليست من فعل الله تعالى ؛ والأصم منهم ينفي وجود القدرة ، لأنه ينفي الأعراض كلها .

وكذلك دعوى اجماع المعتزلة على أن الله سبحـــانه لا يغفر لمرتكبي الكبائر من غير توبة منهم غلط منه عليهم ، لأن محمد بن شبيب البصري ، والصالحي ، والخالدي — هؤلاء الثلاثة من شيوخ المعتزلة ، وهم واقفية في وعيد مرتكبي الكبائر ؛ وقد أجازوا من الله تعالى مغفرة ذنوبهم من غير توبة .

فبان بمـــا ذكرناه غلطُ الكعبي فيما حكاه عن المعتزلة ؛ وصحّ أن المعتزلة يجمعها ما حكيناه عنهم مما أجمعوا عليه . »

* * *

ج – وأبو الحسن الأشعري يورد في « مقالات الاسلاميين » (حـ ١ ص ٢١٦ – ٢١٧ ؛ القاهرة سنة ١٩٥٠) ما اتفقت عليه المعتزلة في أمر التوحيد فيقول :

« أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شَبَح ، ولا جثة . ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا جوهر ولا عَرَض ، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة ، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذي جهات ، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ؛ ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات . وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخَلْق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحلّ به العاهات ، وكلُّ ما خطر بالبال وتُصُوِّر بالوهم فغير مشبه له . لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات . ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك . لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ولا يُسمع بالأسماع . شيء لا كالأشياء . عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء . وأنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخَلْق ما خلق . لم يخلق الخَلْقَ على مثال سبق ؛ وليس خلق شيء بأهون عليه من خَلْق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار ، ولا يناله

السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام . ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص . تقدّس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .

فهذه جملة قولهم في التوحيد . وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارجُ ، وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة ، وان كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ، ولها تاركين » .

* * *

د — ويلخص أحمد بن يحي بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠ هـ / ١٤٣٧ م) في كتابه « المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل [١] » ما أجمعت عليه المعتزلة فيقول :

« أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدِثاً قديماً قادراً عالماً حيّاً لمعان ؛ ليس بجسم ولا عَرَض ولا جوهر ، غنياً واحداً لا يُدْرَك بحاسّة ، عدلاً حكيماً ؛ لا يفعل القبيح ولا يريده ؛ كلّف تعويضاً للثواب ، ومكّن من الفعل وأزاح العلّة ؛ ولا بد من الجزاء ، وعلى وجوب البعثة حيث حَسُنت . ولا بد للرسول — صلى الله عليه وآله — من شرع جديد ، أو احيـاء مندرِس أو فائدة لم تحصل من غيره ؛ وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم ؛ والقرآن معجزة له ؛ وأن الايمان قول ومعرفة وعمل ؛ وأن المؤمن من أهل الجنة .

و (أجمعوا) على المنزلة بين المنزلتين ، وهو ان الفاسق لا يُسَمَّى مؤمناً ولا كافراً ، الا من يقول بالإرجاء : فإنه يخالف في تفسير الإيمان ، وفي المنزلة فيقول : الفاسق يسمّى مؤمناً .

---

١ نشرة سوسنة ديفلد فلزر بعنوان : « كتاب طبقات المعتزلة » ، ص ٧ — ص ٨ . بيروت سنة ١٩٦١ . النشرات الاسلامية ، يصدرها لجمعية المستشرقين الالمانية هلموت ريتر وألبرت ديتريش ، جزء ٢١ .

وأجمعوا أن فعل العبد غيرُ مخلوق فيه .

واجمعوا علىْ تولّي الصحابة ؛ واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها : فأكثرهم تولاّه وتأوّل له كما مر وكما سيأتي ؛ وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو بن العاص . وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . »

الاصول الخمسة

وإذا رجعنا الى كتب المعتزله أنفسهم رأيناهم يجمعون على القول بأصول خمسة ، ويقع الخلاف بينهم في بعض الأمور الجزئية والفرعية .

وهذه الأصول الخمسة هي :

١ ــ التوحيد .

٢ ــ العدل .

٣ ــ الوعد والوعيد .

٤ ــ المنزلة بين المنزلتين .

٥ ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المُنْكَر .

على أن الأصلين الرئيسيين هما : التوحيد والعدل . ولهذا فإن القاضي عبد الجبار في كتابه « المغني في أصول الدين » جعلهما أصول الدين . ولكنه في « مختصر الحسنى » قال « ان أصول الدين أربعة : التوحيد والعدل ، والنبوات ، والشرائع . وجَعَلَ ما عدا ذلك من الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ــ داخلاً في

الشرائع[1] » . ذلك أنه في « المغْني » أرجع النبوات والشرائع الى أصل العدل « لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل ، وأن نتعبد بالشريعة — وجب أن يبعث ونتعبد ، ومن العدل أن لا يُخِلّ بما هو واجبٌ عليه . وكذلك « الوعد والوعيد » داخل في العدل ، لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلا بد من أن يفعل ولا يخلِف في وعده ولا في وعيده . ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب . وكذلك « المنزلة بين المنزلتين » داخل في باب العدل ، لانه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلّفين وجب أن يتعبدنا به ، ومن العدل ان لا يخلّ بالواجب . وكذا الكلام في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر». (الكتاب نفسه ، ص ١٢٣) .

وقد تساءل القاضي عبد الجبار عن السبب في الاقتصار على هـذه الاصول الخمسة « وأجاب بأن قال : لا خلاف أن المخالفين لنا لا يَعْدُون أحد هـذه الاصول . ألا ترى أن خلاف المُلْحِدة ، والمُعَطِّلة[2] ، والدهرية ، والمشبهة — قد دخل في التوحيد؛— وخلاف المجبّرة بأسرهم داخل في باب العدل ؛— وخلاف المرجئة داخل في باب الوعد والوعيد ؛— وخلاف الخوارج داخل تحت المنزلة بين المنزلتين ؛ — وخلاف الإمامية داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . » (الكتاب نفسه ، ص ١٢٤) .

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ص ١٢٢ ـ ١٢٣ . القاهرة سنة ١٩٦٥ . وقد أصلحنا النص المطبوع ، لكثرة ما فيه من التحريفات والاغلاط .

٢ المعطلة : هم « الذين يقولون بعدم الاعيان ، وأن العالم لا صانع له ولا مدبر » (« البدء والتاريخ » لمطهر بن طاهر المقدسي ، حـ ١ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، باريس سنة ١٨٩٩ ، نشرة كلمان هوار) .

ويرى القاضي عبد الجبار – وهو رأي المعتزلة بعامة – أن المخالف في هـذه الأصول الخمسة إما كافر، أو فاسق، أو مخطىء: «فمن خالف في **التوحيد**، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافراً.

وأما من خالف **العدل**، وأضاف الى الله تعالى القبائح كلها: من الظلم، والكذب، وإظهار المعجزات على الكذّابين، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فإنه يكفر أيضاً.

وأما من خالف في **الوعد والوعيد**، وقال إنه سبحانه وتعالى ما وعد الطيعين بالثواب، ولا توعّد العاصين بالعقاب ألبتّة، فإنه يكون كافراً، لأنه ردّ ما هو معلومٌ ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم. والرّادُّ لما هذا حاله يكون كافراً. وكذلك لو قال إنه تعالى وعد وتوعد، ولكن يجوز أن يخلف في وعيده لأن الخلف في الوعيد كَرَمٌ، فإنه يكون كافراً، لإضافة القبيح الى الله تعالى. فإن قال: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى، فإنه يكون مخطئاً.

وأما من خالف في **المنزلة بين المنزلتين** فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حُكْمُ عَبَدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً، لأنّا نعلم خلافه من دين النبي محمد صلى الله عليه وآله والأمة ضرورةً. فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاة في الله تعالى: فإنه يكون فاسقاً، لأنه خرق إجماعاً مصرّحاً به، على معنى انه أنكر ما يُعْلَم ضرورةً من دين الأمة. فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أسمّيه مؤمناً، فإنه يكون مخطئاً.

وأما من خالف في **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** أصلاً، وقال

إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً ، فإنه يكون كافراً ، لأنه ردّ ما هو معلومٌ ضرورةً من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة . فإن قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ، ولكنه مشروط بوجود الإمام ، فإنه يكون مخطئاً . » (ص ١٢٥ — ١٢٦) .

أ ــ التوحيد

والتوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً ، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً . « أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحدٌ لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات : نفياً وإثباتاً ــ على الحد الذي يستحقه ، والاقرار به . ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم، والاقرار جميعاً . لأنه لو علم ولم يقرّ ، أو أقر ولم يعلم ، لم يكن موحداً ...

وما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو ان يَعْلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات ، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ، ويعلم ما يجب له في كل وقت ، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت ، وما يستحقه في وقت دون وقت . ثم يعلم أن مَنْ هذا حاله لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات ــ نفياً ، وإثباتاً ــ على الحدّ الذي يستحقه .

أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفةً ويوافق موافقةً لو كان له موافقٌ ــ تعالى عن ذلك ، و (هو) كونه قادراً ، عالماً ، حياً ، سميعاً ، بصيراً ، مدركاً للمُدْرَكات ، موجوداً مريداً ، كارهاً ــ هذا عند أبي هاشم . وأما أبو علي (الجبائي) فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية .

وأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات فاعلم أن تلك الصفة التي يقع بها الخلافُ والوفاق يستحقها لذاته . وهذه الصفات الأربع التي هي كونه : قادراً ، عالماً ، حياً ، موجوداً — لما هو عليه في ذاته . وكونه مدرِكاً لكونه حياً بشرط وجود المُدْرَك ، وكونه مريداً وكارهاً بالإرادة والكراهة المحدثتين الموجودتين لا في محل .

ولا خلاف في هذا بين الشيخين إلاّ في هذه الصفات الأربع : فإن عند أبي عليّ أنه يستحقها القديم تعالى لذاته ، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته .

وأما ما يجب له في كل حالٍ فهو تلك الصفة الذاتية وهذه الصفات الأربع .

وأما ما يستحيل عليه في كل وقت فهو ما يضادّ هذه الصفات : نحو كونه عاجزاً ، جاهلاً ، معدوماً .

وأما ما يستحقه في وقت دون وقت ، فنحو كونه مُدْرِكاً : فإن ذلك مشروط بوجود المُدْرَك ، — ونحو كونه مريداً وكارهاً ، فإن ذلك يستند الى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل ...

وقد قسّمَ (أي القاضي عبد الجبار) صفات القديم تعالى في الكتاب قسمة أخرى فقال :

إن صفات القديم — جل وعز — إما أن تكون من باب ما يختص به على وجهٍ لا يشاركه فيه غيره ، نحو كونه قديماً وغنياً ... وإما ان تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً : فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه ، إلا أن القديم سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته ، والواحد منا يستحقها لمعانٍ مُحدَثة .

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصّفة وفي جهة

الاستحقاق ، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً : فإن القديم تعالى مدرك، لكونه حياً ، بشرط وجود المُدْرَك ، وكذلك الواحد منّا . وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا . إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حيّ لذاته فلا يحتاج الى حاسّة ، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل ، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين مُحدثين في قلبه . » (ص ١٢٨ — ١٣١) .

ب — العدل

العدل : مصدر عَدَل يعدل عدلاً . وقد يُذكر ويراد به الفعل ، ويذكر ويراد به الفاعل . فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجري على الفاعلين ، وهو كقولهم للضارب : ضرب، وللصائم : صوم . وله حد اذا استعمل في الفعل ، وحد اذا استعمل في الفاعل . فاذا استعمل في الفعل فمعناه : توفير حق الغير ، واستيفاء الحق منه . وقد قيل في حده أنه : كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره . إلا أن هذا يوجب أن يكون خلق العالم عدلاً من الله يتضمن هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل خلق العالم من الله تعالى تفضّلٌ.

وأما اذا استُعْمِل في الفاعل فهو : فاعل هذه الأمور .

هذا في أصل اللغة . وأما في اصطلاح المعتزلة فإنه اذا قيل إنه تعالى « عدل » فالمراد به أن أفعاله كلها حَسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه .

« فإن قيل : كيف يصحّ قولكم إن أفعاله كلها حسنة ، مع أنه هو الفاعل لهذه الصور القبيحة المنكرة ؟ والأصل في الجواب عنه : أنّا

لا نعني أنه يَحْسُنُ من جهة المرأى والمنظر حتى يستحليه كل واحد ، وإنما نريد أنه يَحْسُنُ من جهة الحكمة ، وهذه الصور كلها حَسنة من جهة الحكمة . ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهة المرأى والمنظر، قبيحاً من جهة الحكمة ، كما أنه يكون حسناً من جهة الحكمة ، قبيحاً من جهة المرأى والمنظر، ألا ترى أن أحدنا لو مشى مشية عرجاء في انقاذ محبوس فإن تلك المشية حسنة من جهة الحكمة ، قبيحة من جهة الصورة. وبالعكس من هذا لو مشى مشية حسنة في سعاية بمسلم الى السلطان الجائر، فإنها قبيحة من جهة الحكمة ، حسنة من جهة المرأى والمنظر ...

وأما علوم العدل فهو ان يعلم أن أفعال الله تعالى كلّها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه ، ولا يعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الكذابين ؛ ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يُقدِرهم على ما كلفهم ، ويُعلِمهم صفة ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك، ويبين لهم « لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عن بيِّنةٍ ويحيا من حَيَّ عن بيِّنةٍ » (الانفال : ٤٢) . وأنه إذا كَلَّف المكلفَ وأتى بما كُلِّف على الوجه الذي كُلِّف فإنه يثيبه لا محالة ، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فَعَله لصلاحه ومنافعه ، وإلا كان مُخِلاً بواجب . وأن يعلم أنه تعالى أحسنُ نظراً بعباده منهم لأنفسهم فيما يتعلق بالدين والتكليف — ولا بد من هذا التقييد لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خُيِّروا لما اختاروا لأنفسهم العقوبة، فلا يكون الله تعالى ، والحال هذه ، أحسن نظراً منهم لأنفسهم ؛ وكذلك فإنه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنه لو اخترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة ، ولو أبقاه لارتدّ وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخرة ؛ ومعلومٌ أنه لو يخير بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية. فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه ؟! فلا بد من التقييد الذي ذكرناه . فإن قيل :

وهل أطلق أحدٌ ذلك ؟ قلنا : نعم ! البغداديون من أصحابنا لما أوجبوا الأصلح على الله تعالى أطلقوا وقالوا : إنه تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم ، وذلك عندنا باطلٌ بما ذكرناه .

ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى ، سواء كان من جهة الله تعالى أو جهة غيره . ودخوله في العدل (من جهة) أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم ؛ فلولا انها من فعله ، وإلا كان لا يكلفنا ان نشكره عليها أجمع ، لأن ذلك يكون قبيحاً . » (ص ١٣٢ – ١٣٤) .

ج – الوعد والوعيد

الوعد « كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل . ولا فرق بين ان يكون حسناً مُسْتَحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك : ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، فقد يقال : وعدهم بالتفضل مع أنه غير مُسْتَحَق – وكذلك يقال : فلان وعد فلاناً بضيافة في وقت يُضَيّق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحاً ، وهكذا يقال إن أحدنا وعد غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى إنه يُفْقِر نفسه مع أنه يكون قبيحاً ، لقوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كلَّ البسط » (الاسراء : ٢٩) .

وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر الى الغير ، أو تفويت نفع عنه في المستقبل . ولا فرق بين أن يكون حسناً مُسْتَحَقاً ، وبين أن لا يكون كذلك : ألا ترى أنه كما يقال : إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب ، قد يقال : توعَّد السلطانُ الغيرَ بإتلاف نفسه وهتك حُرمه

ونهب أمواله ، مع أنه لا يُستَحَق ولا يَحسُنُ .

ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعاً ، لأنه إن نفعه في الحال، أو ضرّه مع القول ، لم يكن واعداً ولا متوعداً .

وأما الكذب فهو كل خبر لو كان له مُخْبِر لكان مَخْبَره لا على ما هو به . وقولنا : لو كان له مخبر ، هو أن في الأخبار ما لا مُخبر له أصلاً ، كالخبر بأن لا ثاني مع الله تعالى ، ولا بقاء ، وغير ذلك .

وأما الخُلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل ثم لا يفعله . ثم إن الخلف ربما يكون كذباً ، بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله ؛ وربما لا يكون كذباً ، بأن يخبر عن عزمه الفعل ثم لا يفعله . ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى ، لم يكن الخُلف في حقه إلا كذباً ، تعالى الله عنه علواً كبيراً .

وأما علوم الوعد والوعيد : فهو أن يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخُلف والكذب .

والمخالف في هذا الباب : إما أن يخالف في أصل الوعد والوعيد ، ويقول إن الله تعالى ما وعد ولا توعد . وهذا على الحقيقة خلاف في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأنا نعلم من دينه ضرورةً أنه وعد وتوعد . أو يقول : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولكن يجوز ان يخلف في وعيده.— فالكلام عليه أن يقال : إن الخلف في حق الله تعالى كذبٌ ، لما تقدم، والكذب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه . وإلى هذا أشار تعالى بقوله : « ما يبدَّل القول لديَّ وما أنا بظلّام للعبيد » (سورة ق : ٢٩) .

وبعد ، فلو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد ، لأن الطريق في الموضعين واحدة . فإن قال : فرقٌ بينهما ، لأن الخلف في الوعيد كرم،

وليس كذلك في الوعد . قلنا : ليس كذلك لأن الكرم من الحسنات ، والكذب قبيح بكل وجه ، فكيف تجعله كرماً ؟!

أو يقول : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى. والكلام عليه أن يقال : إن الحكيم لا يجوز ان يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ، ثم لا يبين مراده به لأن ذلك يجري مجرى الإلغاز والتعمية ، وذلك لا يجوز على القديم تعالى . وبعد ، فلو جاز في عمومات الوعيد لجاز في عمومات الوعد ، بل في جميع الخطاب من الأوامر والنواهي ؛ والمعلوم خلافه . فان قيل : فرق بينهما : لأنه أمرنا بموجبات الأمر والنهي ، وعلينا في ذلك تكليف ؛ وليس كذلك في عمومات الوعيد ، لأنه لا يتعلق بالتكليف . قلنا لهم : إن علينا في عمومات الوعيد تكليفاً كما في غيره من الأوامر والنواهي . ألا ترى أنا قد أمرنا أن نعتقد مخبراتها ولا نعتقد خلافها ، فلو كان فيها شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الإلغاز والتعمية ، على ما مر . » (ص ١٣٥ — ١٣٧) .

د ـ المنزلة بين المنزلتين

معنى هذه العبارة في أصل اللغة أنها تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب الى كل واحد منهما بشبه . « وأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الاسمين ، وحكماً بين الحكمين ..

وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام .

وقد اختلف الناس فيها :

فذهب الخوارج الى أن صاحب الكبيرة **كافر** ،

وذهب المرجئة الى انه مؤمن .

وذهب الحسن البصري إلى انه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقاً. وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد ، وكان من أصحابه .

وذهب واصل بن عطاء الى ان صاحب الكبيرة لا يكـون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً ، بل يكون فاسقاً . وهذا المذهب أخذه عن أبـي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وكان من أصحابه .

وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد الى مذهبه ، وترك حلقة الحسن ، واعتزل جانباً ، فسموه معتزلياً . وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة . » (ص ١٣٧ — ١٣٨) .

وقد رويت هذه المناظرة بين واصل وعمرو بن عبيد على صور مختلفة، أورد أحمد بن يحيى بن المرتضى صورتين منها في كتابه « المنية والأمل » (النشرة المذكورة ، ص ٣٦ — ٣٩) فقال :

« وقد رويت مناظرته (أي عمرو بن عبيد) لواصل في الفاسق على صور مختلفة :

أ — فقيل : قال واصل لعمرو : ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله تعالى ، وإنمـا خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه ؟ فإن قلت : لم يزل يعرف الله — فما حجتك وأنت لم تسمـّه منافقاً قبل القذف ؟ وإن زعمت ان المعرفة خرجت من قلبه عند قذفـه — قلنا لك : فلمَ لا أدخلها في القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف ؟

وقال له : أليس الناس يعرفون الله بالأدلة ، ويجهلونه بدخول الشبهة؟ فأي شبهة دخلت على القاذف ؟

فرأى عمرو لزومَ هذا الكلام ، فقال : ليس بيني وبين الحق عداوة! فقبّله وانصرف ويده في يد واصل ...

ب ـ وقيل : قال (واصل) : يا أبا عثمان (كنية عمرو بن عبيد) ! لِمَ استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ .

قال (أي عمرو) : لقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، واولئك هم الفاسقون » (سورة النور : ٤) ثم قال : « إن المنافقين هم الفاسقون » (التوبة : ٦٧) فكان كل فاسق منافقاً ، إذ كان الألف واللام موجودين في باب الفسق .

فقال واصل : أليس الله تعالى قال : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (المائدة : ٤٥) فعرّف بالألف واللام ؟ وقد قال تعالى في آية أخرى : « والكافرون هم الظالمون » (البقرة : ٢٥٤) فعرّف بالألف واللام كما في القاذف .

فسكت عمرو . ثم قال واصل : ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله ؟ وذكر ما قدّمنا ، إلى آخره على ما رويناه .

ثم قال : يا أبا عثمان ! أيمّا أولى أن يُستعمل من أسماء المحدثين : ما اتفقت عليه الفِرقُ من أهل القبلة ، أو ما اختلفت فيه ؟

فقال عمرو : بل ما اتفقت عليه .

فقال : أوليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمّون صاحب الكبيرة فاسقاً ، ويختلفون فيما عداه من أسمائه : فالخوارج تسميه كافراً وفاسقاً ، والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً ، والشيعة تسميه : كافر نعمة فاسقاً ، والحَسن (البصري) يسميه منافقاً فاسقاً ــ فأجمعوا على تسميته بالفسق . فنأخذ بالمتفق عليه ، ولا نسميه بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين .

فقال عمرو : ما بيني وبين الحق عداوة ، والقول قولك . وأُشهِد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب ، قائلٌ بقول أبي حذيفة.

فاستحسن الناس ذلك من عمرو ، إذ رجع من قولٍ كان عليه إلى

قول آخر من غير شغب ، واستدلوا بذلك على ديانته[1] » .

ويرى المعتزلة أن هذه المسألة الرابعة « مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يُعلم عقلاً . وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكبر من العقاب ، فإن العقاب مكفّر في جنبه ؛ وإن كان أقل منه فإنه يكون مُحبطاً في جنب ذلك العقاب . وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد : فإن أحدنا لو أخذ غيره من قارعة الطريق ورباه وخوّله وموّله ، ثم يكسر رأس قلم له ، فان هذه الإساءة تقع مكفّرة في جنب تلك النعم . وبالعكس من هذا لو أحسن اليه بأن يعطيه ديناراً واحداً ثم يقتل ولده ، فان تلك النعمة تكون مُحْبَطة في جنب هذه الإساءة . هذا هو الذي يعلم بالعقل . — فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض ، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض ، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه . بل لو خلّينا وقضية العقل ، لجوزنا ان يكون ثواب الإحسان الى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين . وأن يكون عقاب شرب الخمر اعظم من عقاب استحلالها .

فحصل من هذه الجملة ان هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها ، وإنما هي مسألة شرعية على ما قلناه .

وتحصيل الكلام فيها هو أن نقول :

إن المكلّف لا يخلو : إما أن يكون من اهل الثواب ، او يكون من أهل العقاب .

فان كان من أهل الثواب ، فلا يخلو : إما أن يكون مستحقاً للثواب

---

[1] قارن هذا بالرواية الواردة في أمالي السيد المرتضى المسماة بـ « الغرر والدرر » حـ ١ ص ١٦٧ ـ ١٦٨ ، القاهرة سنة ١٩٥٤ ، وفيها رد السيد المرتضى على حجة واصل الثانية الخاصة بالاخذ بما هو مجمع عليه بين الفرق من اسم : الفاسق .

العظيم ، أو مستحقاً لثواب غير ذلك . فان استحق الثواب العظيم ، فلا يخلو : إما أن يكون من البشر ، أو لم يكن . فإن لم يكن من البشر سُمي مَلكاً ومُقَرَّباً الى غير ذلك من الأسماء . وإن كان من البشر فإنه يسمى نبياً ورسولاً ومصطفى ومختاراً أو مبعوثاً ، إلى غير ذلك .

وإن استحق ثواباً دون ذلك ، فانه يسمى مؤمناً براً تقياً صالحاً — إلى ما أشبه ذلك .

وإن كان من أهل العقاب ، فلا يخلو : إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم ، أو لعقاب دون ذلك . فان استحق العقاب العظيم فانـــه يسمى كافراً أو مشركاً ، سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن .

ثم أنواع الكفر تختلف : فربما يكون تعطيلاً ، وربما يكون تهوّداً ، أو تمجُّساً ، أو تنصراً ، إلى غير ذلك .

وإن استحق عقاباً دون ذلك ، فانه يسمى فاسقاً ، فاجراً ، ملعوناً — إلى ما شاكله .

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ، ولا كافراً ، ولا منافقاً ، بل يسمى فاسقاً . وكما لا يسمى باسم هؤلاء ، فانه لا تجري عليه أحكام هؤلاء ، بل له اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين .

والمخالف في هذا الباب لا يخلو إما أن يقول : إن صاحب الكبيرة منافق — وذلك لا وجه له ، لأن النفاق اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الإسلام ، وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، — أو يقول إنه كافر على ما تقوله الخوارج .

والكلام عليه أن نقول : ما تعني به ؟ أتريد أن حُكمه حكم الكافر حتى لا يُناكح ولا يُورّث ، ولا يُدفن في مقابر المسلمين ؟ أو تريد أنه يسمى كافراً وإن لم تجر عليه هذه الأحكام ؟ فإن أردت به الأول ، فذلك ساقط ، لأنّا نعلم ضرورةً من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لا تجري

عليه هذه الأحكام ، فلا يُمنع عن المناكحة والموارثة والدفن وغيرها . — وإن أردت به الثاني ، فذلك لا يصح أيضاً ، لأن الكفر صار بالشرع إسماً لمن يستحق إجراءَ هذه الأحكام عليه ، فكيف يجوز إطلاقها على من لا يستحقها ؟ !

وإما أن يقول إن صاحب الكبيرة مؤمن ، على ما تقوله المرجئة . والكلام عليه أن نقول : ما تريد به؟ أتريد به أن حكمه حكم المؤمن في المدح والتعظيم والموالاة في الله تعالى ؟ أم تريد أنه يسمى مؤمناً ؟ — فإن أردت به الأول ، فذلك لا يصحّ لأنه خرقُ إجماع مُصرِّح — فإنا نعلم من حال الصحابة ، وخاصة من حال علي بن أبي طالب عليه السلام ، أنهم كانوا لا يعظِّمون صاحب الكبيرة ولا يوالونه في الله عز وجل ، بل يلعنونه ويستخفّون به . ولهذا فإن أمير المؤمنين — عليه السلام ! — كان يقول في قنوته : اللهم العن معاوية بن أبي سفيان ، وعمرو بن العاص ، وأبا الأعور السلمي ، وأبا موسى الأشعري ! — وإن أردت به الثاني فذلك لا يصح أيضاً ، لأن قولنا «مؤمن» في الشرع اسم لمن يستحق هذه الأحكام المخصوصة ، فكيف يُجرى على من لا يستحقها ؟! » (شرح الأصول الخمسة » ص ١٣٩ — ١٤١) .

هـ — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

« الامر هو قول القائل لمن دونه في الرتبة : افعل ، والنهي هو قول القائل لمن دونه : لا تفعل .

وأما المعروف فهو كل فعل عُرِّف فاعلُه حُسْنَه أو دُلّ عليه. ولهذا

لا يقال في أفعال القديم تعالى : معروف ، لما لم يُعرَّف حسنها ولا دُل عليه .

وأما المنكر فهو كل ما عُرِّف فاعله قُبْحَه أو دُلّ عليه . ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر ، لما لم يُعرَّف قبحه ولا دل عليه.

واذ قد عرفت هذه الجملة ، فاعلم أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وإنما الخلاف في أن ذلك : هل يُعلم عقلاً ، أو لا يُعلم إلا سمعاً ؟ فذهب أبو علي (الجبائي) الى انه يُعلم عقلاً وسمعاً ، وذهب أبو هاشم الى انه إنما يعلم سمعاً ، إلا في موضع واحد وهو أن تشاهد واحداً يظلم غيره فيلحق قلبك لذلك مضض وحرَد، فيلزمك النهي عنه دفعاً لتلك المضرّة عن النفس .

والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع : الكتاب ، والسُّنّة ، والإجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى : « كنتم خير أمة أُخْرِجَتْ للناس : تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (آل عمران : ١١٠) .

وأما السُّنة فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : « ليس لعين ترى الله يُعصَى أن تطرف[١] حتى تُغيِّر أو تنتقل » .

وأما الإجماع فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك .

ثم إن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرائط يجب بوجودها . ويسقط بزوالها :

أولها : هو ان يعلم أن المأمور به معروف ، وأن المنهيّ عنه منكر. لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ـ وذلك مما لا يجوز . وغلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم .

---

١ في المطبوع : فتطرف .

ومنها ان يعلم ان المنكر حاضر ، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة والمعازف جاهزة . وغلبة الظن تقوم مقام العلم ها هنا .

ومنها [هو] ان يعلم ان ذلك لا يؤدي إلى مضرّة اعظم منه . فانه لو علم ، او غلَب في ظنه ان نهيه عن شرب الخمر يؤدي الى قتل جماعة من المسلمين او إحراق محلةٍ لم يجب ، وكما لا يجب لا يَحْسن .

ومنها [هو] أن يعلم او يغلب في ظنه أن لقوله فيه تأثيراً ، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب . وفي أن ذلك : هل يحسن اذا لم يجب ؟ — كلامٌ : فقال بعضهم : إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير الى الدين . وقال آخرون : يقْبُح لأنه عبثٌ .

ومنها [هو] أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرّة في ماله أو في نفسه . إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الاشخاص : فإن كان المرء بحيث لا يؤثر في حاله الشتم والضرب ، فإنه لا يكاد يسقط عنه . وإن كان ممن يؤثر ذلك في حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب ، وفي ان ذلك هل يحسنُ — يُنظر : فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزازُ الدين — حَسُنَ ، وإلا فلا . وعلى هذا يُحْمَل ما كان من الحسين بن علي ، عليهما السلام ، لما كان في صبره على ما صبر إعزازٌ لدين الله عز وجل ، ولهذا نباهي به سائر الأمم ، فنقول : لم يبق من ولد الرسول — صلى الله عليه وآله وسلم — إلا سبط واحد ، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك .

واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف : إيقاع المعروف ، وبالنهي عن المنكر : زوال المنكر . فاذا وقع الغرض بالأمر السهل ، لم يجز العدول عنه الى الأمر الصعب . وهذا مما يُعلم عقلاً وشرعاً : أما عقلاً ، فلأن الواحد منا اذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه الى الأمر الصعب . وأما الشرع فهو قوله تعالى : « وإن طائفتان من

المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما . فان بغتْ إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله » (الحجرات : ٩) . فالله تعالى أمر باصلاح ذات البين أولاً ، ثم بعد ذلك بما يليه ، ثم بما يليه ، إلى أن انتهى الى المقـــاتلة . » (« شرح الأصول الخمسة » صفحة ١٤١ — ص ١٤٤)

وهذا الأصل قائم سواء وُجد إمام أو لم يوجد . « عـــلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين : أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة ، والثاني ما يقوم به كافة الناس .

أما ما لا يقوم به إلا الأئمة فذلك : كاقامة الحدود ، وحفظ بيضة الإسلام ، وسد الثغور ، وتنفيذ الجيش ، وتولية القضاة والأمراء ، وما أشبه ذلك .

وأما ما يقوم به غيرهم مـــن أفناء الناس فهو : كشرب الخمر ، والسرقة ، والزنا ، وما أشبه ذلك . ولكن اذا كان هناك إمامٌ مفترض الطاعة فالرجوع اليه أولى .

واعلم أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ان لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر . فاذا ارتفع الفرض ببعض المكلفين سقط عـن الباقين . ولهذا قلنا إنه من فروض الكفايات » . (« شرح الأصول الخمسة » ص ١٤٨) .

واصل بن عطاء

كنيته أبو حذيفة[1] ، وفي « البيان والتبيين » (ج ١ ص ٢٩ س٩): أبو الجعد .

وهو مولى بني ضبّة ، وقيل مولى بني مخزوم[2] .

« وكان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب : وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء ، فكان يُخلّص كلامه من الراء ، ولا يُفْطَن بذلك لاقتداره وسهولة ألفاظه . ففي ذلك يقول شاعر من المعتزلة ، يمدحه بإطالته الخطب واجتنابه الراء ، على كثرة ترددها في الكلام حتى كأنها ليست فيه :

عليمٌ بإبدال الحروف وقامع   لكل خطيبٍ يغلب الحقَّ باطلهُ

وقال آخر :

ويجعل البُرَّ قمحاً في تصرُّفه   وخالفَ الراء حتى احتال للشَّعَر
ولم يُطِق « مطراً » والقول يعجله   فعاذ بالغيث إشفاقاً من المطر

---

١ ابن خلكان ٥/٦٠ ، الكامل ٣/١٩٢ .
٢ ابن خلكان ٥/٦٠ .

ومما حكي عنه قوله — وذكر بشاراً : أما لهذا الأعمى المكتني بأبي معاذٍ من يقتله ! أمَا والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت اليه مَن يبعج بطنه على مضجعه ، ثم لا يكون إلا سدوسياً أو عقيلياً .

فقال : « هذا الأعمى » ولم يقل بشاراً ولا ابن بُرد ، ولا الضرير. وقال : « من أخلاق الغالية » ولم يقل المغيرية ولا المنصورية . وقال : « لبعثت اليه » ، ولم يقل : لأرسلت اليه . وقال : « على مضجعه » ، ولم يقل : على فراشه ، ولا مرقده . وقال : « يبعج » ، ولم يقل : يبقر . وذكر « بني عقيل » لأن بشاراً كان يتوالى اليهم . وذكر « بني سدوس » لأنه كان نازلاً فيهم .

واجتناب الحروف شديد[1] » .

ولقد أشار كثير من الشعراء الى هذه الظاهرة عند واصل ، وأورد ابن خلكان[2] نماذج من هذا الشعر . « وكان طويل العنق جداً ، بحيث كان يعاب عليه . وفيه يقول بشار بن برد الشاعر المشهور :

ماذا منيت بغزّال له عنق كنقنق الدوّ إن ولى وإن مثَلا
عُنق الزرافة ، ما بالي وبالكم تكفّرون رجالاً كفّروا رجلا[3]؟ »

وسُمّي « الغزّال » « ولم يكن غزالاً ، ولكنه كان يُلَقّب بذلك لأنه كان يلزم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء ، فيجعل صدقته لهن. وكان طويل العنق . ويروى عن عمرو بن عبيد أنه نظر اليه من قبل أن

---

١ « الكامل » للمبرّد حـ ٣ ص ١٩٣ — ١٩٤ . نشرة أبي الفضل ابراهيم . القاهرة بدون تاريخ .

٢ « وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان » لابن خلكان (٦٠٨ — ٦٨١ هـ) حـ ٥ ص ٦١ — ٦٢ . نشرة محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

٣ ابن خلكان حـ ٥ ص ٦٣ . — النقنق : الظليم (وهو ذكر النعام) . الدو : الفلاة الواسعة . مثَل : أقام .

يكلمه ، فقال : لا يفلح هذا ما دامت عليه هذه العُنق[1] . »

وتوسّع الجاحظ في « البيان والتبيين[2] » في بيان براعة واصل في التخلص من الراء فقال :

« ولما علم واصل بن عطاء أنه ألثغ فاحش اللثغ ، وأن مخرج ذلك منه شنيع ، وأنه إذ كان داعية مقالة ورئيس نحلة وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل ، وأنّه لا بد له من مقارعة الأبطال ومن الخطب الطوال ، وأن البيان يحتاج الى تمييز وسياسة ، والى ترتيب ورياضة ، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة ، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن ، وأن حاجة المنطق الى الحلاوة والطلاوة كحاجته الى الجزالة والفخامة ، وان ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب وتثنى به الأعناق وتزين به المعاني ؛ وعلم واصل أنه ليس معه ما ينوب عن البيان التام ، واللسان المتمكّن والقوة المتصرفة ، كنحو ما أعطى الله – تبارك وتعالى – نبيه موسى ، عليه السلام ، من التوفيق والتسديد ، مع لباس التقوى وطابع النبوّة ، ومع المحنة والاتساع في المعرفة ، ومع هدي النبيين وسمت المرسلين ، وما يُغَشّيهم الله به من القبول والمهابة ، ولذلك قال بعض شعراء النبي صلى الله عليه وسلم :

لو لم تكن فيه آيات مُبَيِّنةٌ ... كانت بداهته تنبيك بالخبر

ومع ما أعطى الله – تبارك وتعالى – موسى عليه السلام من الحجة البالغة ، ومن العلامات الظاهرة ، والبرهانات الواضحة – الى ان حلّ الله تلك العقدة وأطلق تلك الحُبسة ، وأسقط تلك المحنة .

ومن أجل الحاجة الى حسن البيان واعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة

---

١ الكامل حـ ٣ ص ١٩٢ .

٢ حـ ١ ص ١٤ – ١٦ . القاهرة سنة ١٩٤٨ .

— رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه ، وإخراجها من حروف منطقه. فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ، ويناضله ويساجله ، ويتأنى تستره والراحة من هجنته ، حتى انتظم له ما حاول ، واتسق له ما أمَّل . ولولا استفاضة هذا الخبر ، وظهور هذه الحال حتى صار لغرابته مثلاً ، ولطرافته معلماً ، لما استجزنا الإقرار به ، والتأكيد له . ولست أعني خطبه المحفوظة ورسائله المخلدة ، لأن ذلك يحتمل الصنعة ، وإنما عنيتُ محاجّة الخصوم ومناقلة الاكفاء ، ومفاوضة الاخوان . واللُّثغة في الراء تكون بالغين والذال والياء ، والياء أقلُّها قبحاً ، وأوجَدُها في كبار الناس وبلغائهم وأشرافهم وعلمائهم ...

وكان واصل بن عطاء قبيح اللُّثغة شنيعها ، وكان طويل العنق جداً ، ولذلك قال بشار الأعمى :

ما لي أشايع غزّالاً له عنقٌ كنقنق الدوّ إن ولّى وإن مَثَلا
عُنق الزرافة ، ما بالي وبالُكمُ أتكفِرون رجالاً كفروا رجلا ؟»

وفي موضع آخر (ج١ ص ٢٢) يذكر الجاحظ : « سألت عثمان البُرّي : كيف كان واصل يصنع في العدد ، وكيف كان يصنع بعشرة وعشرين وأربعين ، وكيف كان يصنع بالقمر والبدر ويوم الاربعاء وشهر رمضان ، وكيف كان يصنع بالمحرّم وصفر وربيع الأول وربيع الآخر وجمادى الآخرة ورجب ؟ فقال : ما لي فيه قولٌ إلا ما قاله صفوان :

مُلَقَّن مُلْهَمٌ فيما يحاوله جَمٌّ خواطره جوّاب آفاق »

علاقته ببشار

« وكان بشار كثير المديح لواصل بن عطاء قبل أن يدين بشار

بالرجعة ، ويكفّر جميع الأمة . وكان قد قال في تفضيله على خالد بن صفوان وشبيب بن شيبة ، والفضل بن عيسى – يوم خطبوا عند عبدالله ابن عمر بن عبد العزيز والي العراق :

أبا حذيفة ! قد أوتيتَ مُعجبة في خطبة بَدَهتْ من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخالدَين معاً لَمُسْكِتٌ مُخرس عن كل تحبير

لأنه كان مع ارتجاله الخطبة التي نزع منها الراء – كانت مع ذلك أطول من خطبهم . وقال بشار[1] :

تكلّفوا القولَ والأقوام قد حفلوا وحَبّروا خطباً ناهيك من خُطب
فقام[2] مرتجلاً تغلي بداهته كمِرْجل القين لما حُفّ باللهب
وجانبَ الراءَ لم يَشعُر بها أحد قبل التصفح والإغراق في الطلب

وقال في كلمة له يعني تلك الخطبة :

فهذا بديه لا كتحبير قائل إذا ما أراد القول زَوّره[3] شهرا

فلما انقلب عليهم بشار ومَقاتِلهُ لهم بادية،هجوه ونفَوه . فما زال غائباً حتى مات عمرو بن عبيد.وقال صفوان الأنصاري :

متى كان غَزّالٌ له يا ابن حَوْشبٍ غلامٌ كعمرو أو كعيسى بن حاضر[4]؟
أما كان عثمان الطويل ابنُ خالدٍ أو القرم حفصٌ[5] نُهية للمُخاطِر

---

١ في « طبقات المعتزلة » : تكلف .

٢ في « طبقات المعتزلة » : وقال .

٣ زور الكلام : أصلحه وهيأه .

٤ عيسى بن حاضر ، من المعتزلة ، وكان من أصحاب عمرو بن عبيد ، راجع « الحيوان » الجاحظ (حـ ١ ص ٣٣٧ – ٣٣٨) .

٥ حفص : هو حفص القرن .

له خلف شعب الصين في كل ثغرة   إلى سوسها الأقصى وخَلْفَ البرابر[1]
رجالٌ دعاة لا يَفُلُّ عزيمَهم   تهكُّم جبارٍ ولا كيد ماكر[2]
إذا قال : مروا في الشتاء ، تطوعوا   وإن كان صيف لم يُخَفْ شهر ناجر[3]
بهجرة أوطانٍ وبَذْلٍ وكُلْفة   وشدّة أخطـار وكدّ المسافر
فأنجح مسعاهمْ وأثقبَ زنْدهم   وأورى بفلجٍ للمخاصم قاهـر[4]
وأوتادُ أرض الله في كل بلدة   وموضع فُتياها وعلم التشاجر[5]
وما كان سَحبانٌ يشقّ غبارهم   ولا الشُدْقُ من حيَّي هلال بن عامر[6]
ولا الناطق النخار والشيخ دغفل   إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر[7]
ولا القالة الأعلَوْن رهطُ مكحّل   اذا نطقوا في الصلح بين العشائر[8]

---

١ السوس الاقصى : كورة بالمغرب · والسوس الادنى : بلدة بالاهواز ·

٢ العزيم : العزم · التهكم : التكبر · ويقال تهكم عليه أي اشتد عليه غضبه ·

٣ ناجر (بكسر الجيم ويفتح) : شهر رجب أو صفر ، أو كل شهر في صميم الحر ، أو كل شهر من شهور الصيف لان الابل تنجر فيه أي يشتد عطشها ·

٤ أثقب الزند : قدحه فأخرج منه النار · وأورى الزند ايراء : أثقبه ·

٥ التشاجر : الجدل في أمور علم الكلام والعقائد ·

٦ الشدق : جمع أشدق وهو المتفوه ذو الفصاحة ·

٧ النخار : هو النخار بن أوس العذري ، وكان معاصرا للشاعر جميل بثينة، وقد هجاه هذا بشعر ذكره صاحب الاغاني (٧ : ٩٥) · ولقب النخار لانه ربما حمي في الكلام فنخر · —
ودغفل : هو دغفل بن حنظلة السدوسي ، أدرك النبي ، ووفد على معاوية· وقتلته الازارقة · وكان بارعا في علم النسب ، ولهذا ضرب به المثل في ذلك فقيل : « أنسب من دغفل » (راجع : « أمثال الميداني » ، و «الاصابة» لابن حجر برقم ٢٣٩٥) ·

٨ مكحل : هو عمرو بن الأهتم المنقري ·

بجَمْعٍ من الجُفّين راضٍ وساخط وقد زحفت بُداؤهم للمَحاضر[1]
تلقب « بالغزّال » واحدُ عصره فمن لليتامى والقبيل المكاثر
ومن لحَروريٍّ وآخر رافضٍ وآخر مُرجيٍّ وآخر جائر[2]
وأمرٍ بمعروف وإنكار مُنْكَرٍ وتحصين دين الله من كل كافر
يصيبون فصل القول في كل موطن كما طبقت في العظم مُدية جازر
تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم على عمّة معروفة في العشائر
وسيماهم معروفة في وجوههم وفي المشي حُجّاجاً وفوق الأباعر
وفي ركعة تأتي على الليل كله وظاهر قول في مثال الضمائر
وفي قصٍّ هداب وإحفاء شارب وكوْرٍ على شيب يضيء لناظر
وعنفقة مصلومة ولنعله قبالان في رونٍ رحيب الخواصر[4]
فتلك علامات تحيط بوصفهم وليس جهول القوم في علم خابر

وفي واصل يقول صفوان :

فما مسّ ديناراً ولا صدّ درهماً ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه

وفيه يقول أسباط بن واصل الشيباني :

واشهد ان الله سمّاك واصلاً وانك محمود النقيبة والشيم[5] »

---

١ الجفان : بكر وتميم . والروقان : بكر وتغلب . والغاران : الازد وتميم . والبداء : جمع باد ، وهو ساكن البادية . والمحاضر : المناهل يجتمعون عليهــا .

٢ الحروري : من الخوارج . رافض : من الرافضة . مرجيء : من المرجئة . جائر : من المجبرة ، لانه ينسب الجور الى الله .

٣ الكور : لوث العمامة ، أي ادارتها على الرأس .

٤ العنفقة : ما بين الشفة السفلى والذقن . قبال النعل : زمامها .

٥ « البيان والتبيين » للجاحظ ح ٣ ص ٢٤ ــ ٢٧ . نشرة هارون ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .

لقب : الغزّال

وقد أورد الجاحظ في « البيان والتبيين » أيضاً (ج١ ص ٣٢ — ٣٤) ما قيل في وصف واصل بأنه غزّال . فقال :

« وقد كتبنا احتجاج من زعم ان واصل كان غزالاً ، واحتجاج من دفع ذلك عنه . ويزعم هؤلاء أن قول الناس : « واصلٌ الغزّال » ، كما يقولون : خالد الحذّاء[1]، وكما يقولون : هشام الدستوائي ، وإنما قيل ذلك لأن الإباضية كانت تبعث اليه من صدقاتها ثياباً دستوائية ، فكان يكسوها الأعراب ، الذين يكونون بالجناب . فأجابوه إلى قول الإباضية.

وقال : إنما قيل ذلك لواصل لأنه كان يكثر الجلوس في سوق الغزّالين ، الى أبي عبد الله ، مولى قَطَن الهلالي . وكذلك كانت حال خالد الحذّاء الفقيه . وكما قالوا : أبو مسعود البدري[2]، لأنه كان نازلاً على ذلك الماء . وكما قالوا : أبو مالك السُّدّيّ، لأنه كان يبيع الخُمُر في سُدّة المسجد[3] . »

---

١ هو خالد بن مهران ، مولى لقريش لآل عبدالله بن عامر بن كريز . قيل : وانما سمي حذّاء لانه كان يتكلم فيقول : احذ على هذا الحديث (راجع « المعارف » لابن قتيبة ص ٢١٩) . وقال السمعاني (ص ١٦٠) لانه تزوج امرأة فنزل عليها في الحذائين فنسب اليها .

٢ هو أبو مسعود عقبة بن عمرو بن ثعلبة الانصاري البدري . صحابي شهد العقبة وبدرا وتوفي في سنة ٤٠ هـ (راجع « الاصابة » لابن حجر برقم ٥٥٩٩ ، و « الانساب » للسمعاني ٦٨) .

٣ في « لسان العرب » و « القاموس المحيط » أنه سمي بذلك « لبيع المقانع في سُدّة مسجد الكوفة » . والمقانع هي الخمر (جمع : خمار) . توفي اسماعيل السدي سنة ١٢٧ هـ .

بثه الدعاة

وقد بعث واصل الدعاة لنشر مذهب المعتزلة ونشر الاسلام ، ومجادلة الأديان الأخرى ، وبخاصة المانوية . ذكر المرتضى في « المنية والأمل » (ص ٣٢) :

« قال أبو الهذيل : بعث (أي واصل) عبد الله بن الحارث الى المغرب فأجابه خلق كثير .

وبعث إلى خراسان حفص بن سالم ، فدخل تِرْمِذ ولزم المسجد حتى اشتهر . ثم ناظر جهماً فقطعه ، فرجع الى قول اهل الحق (المعتزلة). فلما عاد حفص الى البصرة رجع جهم الى قوله الباطل .

وبعث القاسم[1] الى اليمن .

وبعث ايوب الى الجزيرة .

وبعث الحسن بن ذكوان الى الكوفة .

وعثمان[2] الطويل الى ارمينية ، فقال : يا ابا حذيفة ! إن رأيت أن ترسل غيري فأشاطره جميع ما أملك حتى أعطيه فَرْدَ نعلي . فقال : يا طويل ! اخرُجْ فلعل الله أن ينفعك . فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف ، وأجابه الخلق » .

مولده ووفاته

اتفق المؤرخون على ان واصل بن عطاء ولد بمدينة الرسول سنة ثمانين هجرية (٦٩٩ — ٧٠٠ م) ، حيث كان مولى لبني ضبة أو بني مخزوم؛

---

١ هو القاسم بن السعدى (« المنية والامل » ص ٤٢) .
٢ هو أستاذ أبي الهذيل بن العلاف .

وأنه ارتحل الى البصرة ، ولزم مجلس الحسن البصري . وفي البصرة عرف بعض كبار الأشخاص مثل جهم بن صفوان ، والشاعر بشّار بن برد . وتزوج أخت عمرو بن عبيد .

وتوفي في سنة احدى وثلاثين ومائة للهجرة[1] (٧٤٨ – ٧٤٩ م) .

مؤلفات واصل

ذكر ابن النديم في « الفهرست » أن لواصل التصانيف التالية :

١ – كتاب أصناف المرجئة .

٢ – كتاب التوبة .

٣ – كتاب المنزلة بين المنزلتين .

٤ – كتاب خطبته التي أخرج منها الراء .

---

١ المرتضى : « المنية والامل » ص ٣٥ ، « لسان الميزان » لابن حجر في ترجمة واصل؛ «النجوم الزاهرة» ﺣ ١ ص ٣١٣ ، «مسالك الابصار» لابن فضل الله العمري (ﺣ ٨ ص ٤٩٦ من المصورة الشمسية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٦٨ تاريخ) ، « عيون التواريخ » لابن شاكر الكتبي (مخطوطة دار الكتب المصرية ، وفيات سنة ١٣١) ، « شذرات الذهب » لابن العماد الحنبلي ، وفيات سنة ١٣١ (ﺣ ١ ص ١٨٣ ، القاهرة سنة ١٣٥٠ ﻫ) . وقد حدث خطأ في « وفيات الاعيان » لابن خلكان اذ ورد : « احدى وثمانين ومائة » ، ولا شك أن « ثمانين » خطأ من الناسخ والناشر، وصوابها : « ثلاثين » والرسم بينهما متقارب ، « فوات الوفيات » لابن شاكر الكتبي ﺣ ٢ ص ٦٢٥ (نشرة محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة سنة ١٩٥١)؛ ياقوت ص ١٩ ص ٢٤٧ (طبعة القاهرة) وكان في طبعة مرجوليوث بياض في خانة العشرات ، أصلحته الطبعة المصرية هذه .

٥ – كتاب معاني القرآن .

٦ – كتاب الخُطَب في التوحيد والعدل .

٧ – كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد .

٨ – كتاب : السبيل إلى معرفة الحق .

٩ – كتاب في الدعوة .

١٠ – كتاب طبقات أهل العلم والجهل – وغير ذلك .

وقد نقل هذا الثبت بحروفه ابن خلكان (جـ ٥ ص ٦٣ – ٦٤) ولم يزد عليه شيئاً .

وأورد المرتضى في « المنية والأمل » (= « طبقات المعتزلة » ص ٣٥) عنوان كتاب هو : «الألف مسألة في الرد على المانوية » ، قال : « وعن الباهلي : قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الالف مسألة في الرد على المانوية . قال : فأحصيت في ذلك الجزء على مخالفيه نيفاً وثمانين مسألة ».

ولم يبق لنا من هـذه الكتب جميعاً غير رقم ٤ ، وقد وردت في كثير من كتب الادب ، ونشرها على حدة الاستاذ عبد السلام هارون في مجموعته : « نوادر المخطوطات » (المجموعة الثانية ص ١١٨ – ١٣٦ ، القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ – ١٩٥١ م) ، وذلك على أساس مخطوط في مكتبة فيض الله باستانبول يحتوي على نسخة من كتاب « البيان والتبيين » وبآخرها ورقة ملحقة بخط كاتب نسخة « البيان والتبيين » وهو محمد بن يوسف اللخمي ، الذي كتب كليهما في سنة ٥٨٧ هـ ، ثم علـى أساس النص الوارد في « مسالك الابصار في ممالك الانصار » لابن فضل الله العمري. وقد سبقه الى نشرها: ١ – الشيخ احمد مفتاح في كتاب « مفتاح الافكار » (ص ٢٧٠ – ٢٧١ . القاهرة سنة ١٣١٤ هـ) و « أدبيات اللغـة العربية » (ص ٢١٢ – ٢١٤ . القاهرة سنة ١٩٠٦ م) عن مخطوط لا نعلمه . ٢ – ثم على أساس هذه النشرة أعاد طبعه أحمد زكي صفوت

في مجموعة « جمهرة خطب العرب » (جـ١ ص ٤٨٢ — ٤٨٤ . القاهرة سنة ١٩٣٥) .

مذهب واصل

بين الشهرستاني (جـ ١ ص ٥٧ وما يليها) أصول مذهب واصل بن عطاء ، أو الواصلية ، فقال : إن « اعتزالهم يدور على أربع قواعد :

القاعدة الاولى : القول بنفي صفات الباري تعالى من : العلم ، والقدرة والإرادة ، والحياة . وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة . وكـان واصل بن عطاء يشرع فيها على قولٍ ظاهر وهو : الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . قال : ومن أثبت معنى وصفةً قديمة فقد أثبت إلهين . وإنمـــا شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة ، كما قاله الجبائي ، أو حالتان كما قاله أبو هاشم . ومال أبو الحسين البصري إلى ردهما الى صفة واحدة ، وهي العالمية . وذلك عين مذهب الفلاسفة وسنذكر تفصيل ذلك. وكان السلف يخالفهم في ذلك ، إذ وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسُّنة .

القاعدة الثانية : القول بالقدر . وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي . وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات ، فقال : إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز ان يضاف اليه شرٌ وظُلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه . فالعبد هـــو الفاعل للخير والشر والإيمان

والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله . والرب تعالى أقدره على ذلك كله . وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم .

قال : ويستحيل ان يخاطب العبد بـ « إفعَل » وهو لا يمكنه ان يفعل وهو يحسّ من نفسه الاقتدار والفعل . ومن أنكره فقد أنكر الضرورة . واستدل بآيات على هذه الكلمات .

ورأيت رسالة نسبت الى الحسن البصري ، كتبها الى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر ، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل . ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في ان القدر : خيره وشره ، من الله تعالى . فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم . والعجب انه حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر (= الحديث) على البلاء والعافية والشدة والراحة والمرض والشفاء والموت والحياة ، الى غير ذلك من أفعال الله تعالى ، دون الخير والشرّ والحَسَن والقبيح الصادرين من اكتساب العباد.

وكذلك أورده جماعة المعتزلة في « المقالات » عن أصحابهم .

القاعدة الثالثة : القول بالمنزلة بين المنزلتين . والسبب فيه أنه دخل واحدٌ على الحسن البصري فقال : يا إمام الدين ! لقد ظهرت في زماننا جماعةٌ يُكفّرون أصحاب الكبائر . والكبيرة عندهم كفر يُخرَج به عن الملة — وهم وعيدية الخوارج ، — وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الايمان ، بل العمل — على مذهبهم — ليس ركناً من الايمان ، ولا يضرّ مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة . فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟

فتفكر الحسن في ذلك . وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين

المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن اعتزل عنا واصل . فسمي هو وأصحابه معتزلة .

ووجه تقريره أنه قال : إن الايمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سُمّي المرء مؤمناً ، وهو اسم مدح . والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمناً . وليس هو بكافر مطلق أيضاً ، لان الشهادة وسائر اعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها . لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها ، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان : فريق في الجنة ، وفريق في السعير . لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون دركته فوق دركة الكفار .

وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد ، بعد أن كان موافقاً له في القدَر وإنكار الصفات .

القاعدة الرابعة : قوله في الفريقين من أصحاب « الجَمَل[1] » وأصحاب « صفين » إن أحدهما مخطىء ، لا بعينه . وكذلك قوله في عثمان وقاتليه

---

١ جرت موقعة الجمل بين علي بن أبي طالب وبين فريق على رأسه عائشة وطلحة والزبير بن العوام الذين لم يقروا له بالخلافة لما بويع بالخلافة في مسجد المدينة في يوم الجمعة ٢٥ من ذيَ الحجة سنة ٣٥ هـ (في ٢٤ يونيه سنة ٦٥٦ م) . وقد جرت المعركة بين الفريقين في موضع خارج البصرة يقال له الخريبة ، وذلك في اليوم العاشر من جمادي الاخرة سنة ٣٦ هـ (= ٤ ديسمبر سنة ٦٥٦ م) . ولم يدخل البصرة الا بعد ذلك بثلاثة أيام . وبعد ذلك بشهر دخل الكوفة حيث مهد له واليه المخلص ، الاشتر النخعي ، السبيل . ومن هناك سار الى المدائن ، وعبر الفرات عند الرقة ؛ وفي سهل صفين حارب جيش معاوية في سلسلة من المعارك استمرت من ذي الحجة سنة ٣٦ حتى صفر سنة ٣٧ هـ (يونيو — يوليو سنة ٦٥٧ م) . وكاد علي أن ينال النصر الحاسم بفضل شجاعة

وخاذليه إن أحد الفريقين فاسق لا محالة ، كما أن أحد المتلاعنين فاسق ، لا بعينه . — وقد عرفتَ قوله في الفاسق — . وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما ، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين . فلَمْ يجوِّز قبول شهادة علي وطلحة والزبير على باقة بَقْل . وجوّز أن يكون عثمان وعليّ على الخطأ .

هـــذا قول رئيس المعتزلة ومبدإ الطريقة : في أعلام الصحابة وأئمة العترة .

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه،وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين، لا بعينه ، بأن قال : لو شهد رجُلان من أحد الفريقين مثل عليّ ورجل من عسكره ، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما . — وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار . وكان عمرو من رواة الحديث ، معروفاً بالزهد ،

= الاشتر النخعي · وهنالك فكر عمرو بن العاص في حيلة ، بأن جعـــل جيوش الشام ترفع ورقات من المصحف على أطراف الرماح ، اشارة الى أنهم يفوضون الامر الى حكم كتاب الله · وانطلت هذه الحيلة على جيوش العراق وطالبوا بالاختكام الى كلمة الله · ولم تنطل الحيلة على علي ، ولكنه اضطر اضطرارا الى قبول ما عرض ، لان أنصاره طالبوا بذلك · وهكذا وافق على التحكيم ، وذلك بأن يختار كل فريق حكما عنه · فاختار معاوية عمرو بن العاص ، واضطر علي ـ رغم معارضته ـ الى قبول أبي موسى الاشعري حكما يمثله · واجتمع الحكمـــان في رمضان سنة ٣٧ (فبراير سنة ٦٥٨ أو سنة ٣٨ في رأي فلهوزن ، فبراير سنة ٦٥٩)· وكان أبو موسى الاشعري يرمي الى جعل صهره عبد الله بن عمر خليفة ، ولهذا استسلم لعمرو بن العاص في رأيه بأن معاوية على حق في المطالبة بدم عثمان ، وكان قد شاع أن لعلي ضلعا في قتله · فخلع أبو موسى عليا ، وتلاه عمرو بن العاص فخلع عليا ونصب معاوية خليفة ، على الرغم من احتجاج أبي موسى على أن عمرو بن العاص غرر به وخدعه ·

و (كـان) واصل مشهوراً بالفضل والأدب » (جـ١ ص ٥٧ – ص ٦٢ ، بهامش « الفِصَل » لابن حزم ، طبع أوفست) .

* * *

ويفصّل عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرق » (ص ١١٧ – ١٢٠) القاعدتين الثالثة والرابعة ، ولا يشير إلى الأولى أدنى إشارة ، وهذا واضح لأنه باعتراف الشهرستاني نفسه كانت هـذه القاعدة الأولى غير نضيجة عند واصل ، وإنما نضجت فيما بعدُ بعد نفوذ الفلسفة اليونانية أي بعد واصل بحوالى مئة عام ، ولهذا لا محلّ لها لنسبتها الى واصل . أما القاعدة الثانية وهي الخاصة بخلق الانسان لأفعاله، فأشار اليها عبد القاهر البغدادي إشارة خفيفة بأن قال إن واصلاً وصاحبه عمرو بن عبيد دعوا الناس « الى قول القدرية عـلى رأي معبد الجهني ، فقال الناس يؤمئذ لواصل : إنه مع كفره قدريّ . وجرى المثل بذلك في كل كافر قدري» (ص ١١٩ . نشرة محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة بدون تاريخ) .

وهاك تفصيل ما قاله بالنسبة الى القاعدة الثالثة :

كان واصل من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة . وكان الناس يؤمئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فِرق:

١ – فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنب : صغير أو كبير – مشرك بالله . وكان هذا قول الازارقة من الخوارج . وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ، ولذلك استحلّوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم، سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم .

وكانت الصُّفرية من الخوارج يقولون في مرتكبي الذنوب بأنهم كفرة مشركون كما قالته الأزارقة ، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال .

٢ – وزعمت النجدات من الخوارج أن صاحب الذنب الذي أجمعت الأمة على تحريمه كافرٌ مشرك ، وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه

على حكم اجتهاد أهل الفقه فيه ، وعذروا مرتكب ما لا يعلم – بجهالة – تحريمه الى ان تقوم الحجة عليه فيه .

٣ – وكانت الإباضية من الخوارج يقولون : ان مرتكب ما فيه الوعيد – مع معرفة بالله عز وجل وبما جاء من عنده – كافرٌ كفران نعمة ، وليس بكافرٍ كُفر شرك .

٤ – وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافقٌ ، والمنافق شرٌّ من الكافر المظهر لكفره .

٥ – وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع اكثر الامة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الاسلام مؤمنٌ ، لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزّلة من الله تعالى ، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ؛ – ولكنه فاسق بكبيرته . وفسقه لا ينفي عنه اسم الايمان والاسلام. وعلى هذا القول الخامس مضى سَلفُ الأمة من الصحابة واعلام التابعين.

فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والاهواز ، واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها ، خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر . وجعل الفسق منزلةً بين منزلتي الكفر والايمان . فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله – طرده عن مجلسه ، فاعتزل (أي واصل) عند سارية من سواري مسجد البصرة . وانضمّ اليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد بن باب كعبدِ صريخُه[1] أمةٌ . فقال الناس يومئذ فيهما : إنهما قد اعتزلا قول الأمة. وسمي أتباعهما من يومئذ : « معتزلة » . ثم إنهما أظهرا بدعتهما في المنزلة بين المنزلتين ، وضمّا اليها دعوة الناس إلى قول القدرية على رأي معبد

---

١ الصريخ : المغيث . والامة : العبدة ، الجارية .

الجهني . فقال الناس يومئذ لواصل : إنه مع كفره قدريّ . وجرى المثل بذلك في كل كافر قدري .

ثم أن واصلاً وعَمْراً وافقا الخوارج في تأبيد عقاب صاحب الكبيرة في النار ، مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر . ولهـذا قيل للمعتزلة : إنهم مخانيث الخوارج ، لان الخوارج لما رأوا لاهل الذنوب الخلودَ في النار سموهم كفرة وحاربوهم ، والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار ولم تجسر على تسميتهم كَفَرة ، ولا جَسَرت على قتال أهل فرقة منهم ، فضلاً عن قتال جمهور مخالفيهم . ولهذا نسب اسحاق بن سويد العدوي واصلاً وعمرو بن عبيد إلى الخوارج لاتفاقهم عـلى تأبيد عقاب أصحاب الذنوب ، فقال في بعض قصائده :

برئتُ من الخوارج لستُ منهم من الغزّال منهم وابن باب
ومن قومٍ إذا ذكروا علياً يردُّون السلامَ على السحاب »

(ص ١١٧ – ١١٩) .

وفيما يتعلق بالقاعدة الرابعة التي ذكرها الشهرستاني ، وهي تتعلق بالحكم على فريق عليّ بن أبي طالب وفريق المطالبين بالثأر لدم عثمان بن عفان ، يقول عبد القاهر البغدادي :

« ثم إن واصلاً فارق السلف ببدعة ثالثة : وذلك أنه وجد أهـل عصره مختلفين في عـلي وأصحابه – ، وفي طلحة والزبير وعائشة وسائر أصحاب الجمل :

فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كَفَروا بقتالهم علياً ، وأن علياً كان على الحق في قتال اصحاب الجمل ، وفي قتال أصحاب معاوية بصفّين الى وقت التحكيم . ثم كفر بالتحكيم .

وكـان أهلُ السنة والجماعة يقولون بصحّة إسلام الفريقين في حرب الجمل ، وقالوا : إن علياً كان على الحق في قتالهم ، وأصحاب الجمل

كانوا عصاة مخطئين في قتال عليّ ، ولم يكن خطؤهم كفراً ، ولا فسقاً يُسقط شهادتهم . وأجازوا الحكم بشهادة عَدْلَيْن من كل فرقة من الفريقين .

وخرج واصل عن قول الفريقين ، وزعم أن فرقة من الفريقين فَسَقَةٌ ، لا بأعيانهم[1] وأنه لا يعرف الفسقة منهما . وأجاز أن يكون الفسقة من الفريقين : علياً وأتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر وأبي أيوب الانصاري وسائر من كان مع علي يوم الجمل ، وأجاز كون الفسقة من الفريقين : عائشة وطلحة وسائر أصحاب الجمل . ثم قال في تحقيق شكّه في الفريقين : لو شهد عليّ وطلحة ، أو عليّ والزبير ، أو رجل من أصحاب عليّ ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بَقْل لم أحكم بشهادتهما ، لعلمي بأن أحدهما فاسقٌ ، لا بعينه ؛ كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين ، لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه . ولو شهد رجلان من أحد الفريقين — أيهما كان — لقبلت شهادتهما . » (ص ١١٩ — ١٢٠) — أي أنه يقبل شهادة أبناء الفريق الواحد بعضهم على بعض ، ولا يقبل شهادة ابناء أحد الفريقين على الآخر .

على ان المعتزلة بعد واصل اختلفت في هذه المسألة . « فقال النظّام ومُعمّر والجاحظ في فريقي يوم الجمل بقول واصل :

وقال حوشب وهاشم الأوقص : نجت القادة ، وهلكت الأتباع .

وقال أهل السّنة والجماعة بتصويب عليّ وأتباعه يوم الجمل ، وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تائباً،فلما بلغ وادي السباع قتله بها عمرو بن جُرموز ، غرةً ، وبشّر عليّ قاتله بالنار . وهمّ طلحة بالرجوع ، فرماه مروان بن الحكم — وكان مع أصحاب الجمل — بسهم فقتله .

---

[1] أي دون أن يستطيع أن يعين من هم منهم الفسقة .

وعائشة – رضي الله عنها – قصدت الاصلاح بين الفريقين ، فغلبهما بنو أزد وبنو ضَبّة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان »(« الفَرق بين الفِرَق » ص ١٢١) .

ويفصّل ابن حزم هذا الأمر أكثر فيقول[1] :

« الكلام في حرب علي ومن حاربه من الصحابة رضي الله عنهم .

قال أبو محمد (= ابن حزم) : اختلف الناس في تلك الحرب على ثلاث فِرَق :

١ – فقال جميع الشيعة وبعض المرجئة وجمهور المعتزلة وبعض أهل السُّنة إن علياً كان المصيب في حربه ، وكل من خالفه على خطأ .

وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبو الهذيل وطوائف من المعتزلة : إن علياً مصيب في قتاله معاوية وأهل النهر . ووقفوا في قتاله مع أهل الجمل وقالو : إحدى الطائفتين مخطئة ولا نعرف أيهما هي .

وقالت الخوارج : عليٌّ المصيب في قتاله أهل الجمل وأهل صفين ، وهو مخطىء في قتاله أهل النهر .

٢ – وذهب سعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن عمر وجمهور الصحابة إلى الوقوف في عليّ وأهل الجمل وأهل صفين . – وبه يقول جمهور أهل السُّنة ، وأبو بكر بن كيسان .

٣ – وذهب جماعة من الصحابة وخيار التابعين وطوائف ممن بعدهم إلى تصويب محاربي عليّ من أصحاب الجمل وأصحاب صفّين وهم الحاضرون لقتاله في اليومين المذكورين . وقد أشار الى هذا أيضاً أبو بكر ابن كيسان » (« الفصل في الملل والاهواء والنحل » ج٤ ص ١٥٣) .

---

١ « الفصل في الملل والاهواء والنحل » ج ٤ ص ١٥٣ وما يليها . القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

ثم بين دفاع كل فريق عن رأيه ، وبدأ بالأخير ، فقال :

« احتج من ذهب الى تصويب محاربي علي يوم « الجمل » ويوم « صفّين » بأن قال : إن عثمان – رضي الله عنه – قُتِل مظلوماً . فالطلب بأخذ القود[1] من قاتليه فرض ، قال عز وجل « ومن قُتِل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً » (سورة الاسراء : ٣٣) ، وقال تعالى: « وتعاونوا على البرّ والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » (سورة المائدة : ٢) .

قالوا : ومن آوى الظالمين فهو إما مشارك لهم ، وإما ضعيفٌ عن أخذ الحق منهم . قالوا : وكلا الأمرين حجة في إسقاط امامته على من فعل ذلك ووجوب حربه .

قالوا : وما أنكروا على عثمان إلا أقلّ من هذا : من جواز إنفاذ أشياء بغير علمه – فقد ينفذ مثلها سراً ولا يعلمها أحدٌ إلا بعد ظهورها.

قالوا : وحتى لو أن كل ما أُنكِر على عثمان يصحُّ – ما حلَّ بذلك قتله ، بلا خلاف أحد من أهل الاسلام ، لأنهم إنما أنكروا عليه :

١ – استئثارهُ بشيء يسير من فضلات الأموال لم تجبْ لأحدٍ بعينه فمنعها .

٢ – وتولية أقاربه – فلما شُكُوا إليه عزلهم وأقام الحد على من استحقه .

٣ – وأنه صرف الحكَم بن أبي العاص الى المدينة – ونَفْيُ رسول الله صلى الله عليه وسلم للحَكَم لم يكن حداً واجباً ، ولا شريعة على التأبيد ، وإنما كان عقوبةً على ذنب استحق به النفي ، والتوبة مبسوطة، فإذا تاب سقطت عنه تلك العقوبة ، بلا خلاف من أحد من أهل الاسلام،

---

١ القود (محركة) : الثأر .

وصارت الارض كلها مباحة .

٤ — وأنه ضرب عماراً خمسة أسواط ، ونفى أبا ذر الى الرَّبَذة — وهذا كله لا يبيح الدم .

قالوا : وإيواء « عَليٍّ » المحدِثين أعظم الأحداث : من سفك الدم الحرام في حَرَم رسول الله صلى الله عليه وسلم — أعظمُ ، والمنعُ من إنفاذ الحق عليهم أشدُّ من كل ما ذكرنا ، بلا شك .

قالوا : وامتناع معاوية من بيعة علي ، كامتناع علي من بيعة أبي بكر. فما حاربه أبو بكر ، ولا أكرهه . وأبو بكر أقدرُ على « عليٍّ » من « عليٍّ » على معاوية . ومعاوية في تأخره عن بيعة « عليٍّ » أعذر وأفسح مقالاً من « علي » في تأخره عن بيعة أبي بكر لأن « علياً » لم يمتنع من بيعة أبي بكر أحدٌ من المسلمين غيره ، بعد ان بايعه الأنصار والزبير . وأما بيعة « عليٍّ » فإن جمهور الصحابة تأخروا عنها : إما عليه ، وإما لا له ولا عليه . وما تابعه منهم إلا الأقل ، سوى[1] أزيد من ماية ألف مسلم بالشام والعراق ومصر والحجاز ، كلهم امتنع من بيعته . فهل معاوية إلا كواحد من هؤلاء في ذلك ؟!

وأيضاً فإن بيعة « عليٍّ » لم تكن عن عهد من النبي صلى الله عليه وسلم كما كانت بيعة أبي بكر ، ولا عن إجماع من الأمة كما كانت بيعة عثمان ، ولا عن عهد من خليفةٍ واجب الطاعة كما كانت بيعة عمر ، ولا بسوقٍ بائنٍ في الفضل على غيره لا يختلف (عليه) ، ولا عن شورى . فالقاعدون عنها ، بلا شك ، ومعاوية من جملتهم — أعذر من « عليٍّ » في قعوده عن بيعة أبي بكر ستة أشهر ، حتى رأى البصيرة وراجع الحق عليه في ذلك . »

---

١ أي : فضلا عن ، بالاضافة الى أن ...

قالوا : فإن قلتم : خفي على « علي » نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبي بكر .

قلنا لكم : لم يَخْفَ عليه بلا شك تقديم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر إلى الصلاة . وأمْره « علياً » بأن يصلي وراءه في جماعة المسلمين. فتأخره عن بيعة أبي بكر سعيٌ منه في حطّه عن مكان جعله رسول الله – صلى الله عليه وسلم – حقاً لأبي بكر وسعيٌ منه في فسخ نص رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على تقديمه الى الصلاة . وهذا أشدُّ من ردّ إنسان نفاه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لذنب ثم تاب منه.

وأيضاً فإن « علياً » قد تاب واعترف بالخطأ لأنه إذ بايع أبا بكر بعد ستة أشهر تأخر فيها عن بيعته ، لا يخلو ضرورةً من أحد وجهين: إما أن يكون مصيباً في تأخره – فقد أخطأ إذ بايع ، – أو يكون مصيباً في بيعته – فقد أخطأ إذ تأخر عنها .

قالوا : والممتنعون من بيعة « علي » لم يعترفوا قط بالخطأ على أنفسهم في تأخرهم عن بيعة أبي بكر . وإن كان فعلهم صواباً فقد برئوا من الخطأ جملةً .

قالوا : والبَوْن بين طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعليّ – خفيٌّ جداً . فقد كانوا في الشورى معه ، لا يبدو له فضل تفوق عليهم ولا على واحد منهم . وأما البَوْن بين علي وأبي بكر فأبينُ وأظهر . فهم في امتناعهم عن بيعته أعذر ، لخفاء التفاضل .

قالوا : وهلاّ فعل « عليٌّ » في قتلة عثمان كما فعل بقتلة عبد الله ابن خبّاب بن الأرتّ ؟ فإن القصتين استويتا في التحريم . والمصيبة في قتل عثمان في الاسلام وعند الله عز وجل وعلى المسلمين – أعظم جرماً وأوسع خرقاً وأشنع إثماً وأهول فتيقاً من المصيبة في قتل عبد الله بن

خبّاب[1] . قالوا : وفعله في طلب دم عبد الله بن خباب يقطع حجة من تأوّل على علي أنه يمكن أن يكون لا يرى قتل الجماعة بالواحد » (« الفصل » ج٤ ص ١٥٢ — ١٥٥) .

هذه هي الحجج التي يقولها من ذهب الى تصويب محاربي عليّ يوم الجمل ويوم صفين ، المدافعين عن موقف المطالبين بثأر عثمان .

أما الخوارج فقد قالوا إن علياً كلّم الرجال في دين الله تعالى ، والله عز وجل حرّم ذلك بقوله : « إنِ الحكم إلا لله[2] » (سورة الأنعام آية ٥٧) ، وبقوله تعالى : « وما اختلفتم فيه من شيء فحُكْمُه الى الله » (سورة الشورى آية ١٠) .

---

١ عبدالله بن خباب: قتله الخوارج، وكانوا قد سألوه: « ما تقول في أبي بكر وعمر، فأثنى خيرا. قالوا: فما تقول في عليّ قبل التحكيم وفي عثمان في السنين الست الاخيرة ، فأثنى خيرا ، قالوا : فما تقول في عليّ بعد التحكيم والحكومة . قال : ان عليا أعلم بالله وأشد توقيا على دينه وأنفذ بصيرة » . فقالوا : انك لست تتبع الهدى انما تتبع الرجال على أسمائهم . ثم قربوه الى شاطىء النهر فأضجعوه فذبحوه ... وروى أبو عبيدة أيضا ، قال : استنطقهم (أي الخوارج) علي عليه السلام، بقتل عبدالله بن خباب فأقروا به . فقال : انفردوا كتائب لاسمع قولكم كتيبة كتيبة ، فتكتبوا كتائب ، وأقرت كل كتيبة بمثل ما أقرت به الاخرى من قتل ابن خباب ، وقالوا : ولنقتلنك كما قتلناه . فقال علي : والله لو أقر أهل الدنيا كلهم بقتله هكذا وأنا أقدر على قتلهم به لقتلتهم ، ثم التفت الى أصحابه فقال لهم : شدوا عليهم ، فأنا أول من يشد عليهم . وحمل بذي الفقار حملة منكرة ثلاث مرات ، كل حملة يضرب حتى يعوج متنه ثم يخرج فيسوّيه بركبتيه ، ثم يحمل ، حتى أفناهم » (« شرح نهج البلاغة » لابن أبي الحديد ج ١ ، ص ٢٠٧ ، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى لمصطفى البابي الحلبي ، القاهرة)

٢ « الانعام » آية ٥٧ ؛ « يوسف » آية ٤٠ ، ٦٧ .

القدر [1]

كانت مشكلة أفعال الإنسان وهل هو خالقها أو هو مجبر عليها من المشاكل الرئيسية التي بدأت بها المباحث الكلامية في الإسلام . ومن تتبع الآيات القرآنية الوارد فيها ذكر القــدر والقضاء والجزاء وأفعال الانسان يجد ان هذه المسألة شغلت المسلمين عــلى عهد النبي ، كما كانت مثار جدل بينه وبين معارضيه من المشركين والنصارى واليهود . لكنه لا يمكن استخلاص موقف صريح قاطع للقرآن في هذه المسألة . فثم آيات تؤذن بأنه لا فاعل إلا الله ، وأن الإنسان مقدَّرة عليه أفعاله ، وإلى جانبهــا آيات أخرى تقرر أن الانسان مختار ، ومسؤول عن أفعاله .

---

١ راجع :

a) Salisbury, E.E. : «Muhammadan predestination and free will», in *Journal of the American Oriental Society*, 8 (1899), p. 106-182.

b) De Vlieger, A. : Kitâb al Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la prédéstination dans la théologie musulmane. Leyde 1903

c) Ringgren, Helmer : Studies in Arabic fatalism. Uppsala, 1955.

فمن أمثلة الآيات الدالة على أن أفعال الانسان مقدّرة عليه :

١ — « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » (التكوير : ٢٩).

٢ — « وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً » (الانسان : ٣٠) .

٣ — « ولكن يُدْخِل من يشاء في رحمته » (الشورى : ٨) .

٤ — « ماذا أراد الله بهذا مثلاً كذلك يضلُّ الله من يشاء » (المدَّثِّر : ٣١) .

٥ — « ويهدي من يشاء » (المدثر : ٣١) .

٦ — « ومَنْ يشأ يجعله على صراط مستقيم » (الأنعام : ٣٩) .

٧ — « وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة » (القصص : ٦٨) .

٨ — « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » (الأحزاب : ٣٦) .

٩ — « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » (التوبة : ٥١) .

١٠ — « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حقّ القولُ منّي لأملأنّ جهنم من الجنة والناس أجمعين » (السجدة : ١٣) .

١١ — « مَنْ يَهْدِ اللهُ فهو المهتدي ، ومَنْ يُضْلِل فأولئك هم الخاسرون » (الأعراف : ١٧٨) .

١٢ — « فمن يُرِد الله أن يهديه يشرحْ صدره للإسلام ، ومن يُرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصّعّد في السماء » (الأنعام : ١٢٥) .

١٣ — « ولقد بعثنا في كل أُمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم مَنْ هَدَى الله ومنهم من حقَّت عليه الضلالة » (النحل : ٣٦) .

١٤ - « قــل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرّاً إلا مــا شاء الله »
(يونس : ٤٩) .

١٥ - « ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كــان الله يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون » (هود : ٣٥) .

١٦ - «إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوةٌ ، ولهم عذاب عظيم » (البقرة : ٥ - ٦) .

وفي مقابل ذلك نجد عدداً وفيراً من الآيات التي تقرر حرية الإنسان في أفعاله وأنه فاعلها ، مثل :

١ - « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » (الكهف : ٢٩) .

٢ - «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى» (الاسراء : ٩٤) .

٣ - « جزاءً بما كانوا يعملون » (الأحقاف : ١٤ ؛ الفرقان : ١٥ ؛ الواقعة : ٢٤ ؛ السجدة : ٣٢) .

٤ - « جزاءً بما كانوا يكسبون » (التوبة : ٨٢ ، ٩٥) .

٥ - « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان » (الرحمن : ٦٠) .

٦ - « ما أصابك من حسنةٍ فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك »
(النساء : ٧٩) .

٧ - « ومالكم لا تؤمنون بالله » (الحديد : ٨) .

٨ - « فما لهم عن التذكرة مُعْرِضين ؟ » (المدثر : ٤٩) .

٩ - « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » (التغابن : ٢) .

١٠ - « كل نفسٍ بما كسبت رهينة » (المدثر : ٣٨) .

١١ - «من عمل صالحاً فلنفسه ، ومَنْ أساء فعليها» (فصلت : ٤٦) .

١٢ - « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ، ومَنْ ضلّ فانما يضلُّ عليها» (يونس : ١٠٨) .

١٣ - « هنالك تبلو كلُّ نفس ما أسلفت » (يونس : ٣٠) .

١٤ — « قد جاءكم بصائر من ربكم : فمن أبصرَ فلنفسه ومَنْ عَمِيَ فعليها » (الأنعام : ١٠٤) .

١٥ — « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً . ومن يكسب إثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً » (النساء : ١١٠ — ١١١) .

١٦ — « إن الله لا يغيّر ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد : ١١) .

وقد لاحظ جريم[١] أن السور المكية أميل إلى تقرير حرية الانسان و حتياره ، بينما السور المدنية أميل إلى تقرير الجبرية .

وقد أورد الشهرستاني (« الملل والنحل » جا ص ١٠٨ — ١٠٩) تعريفاً للجبرية والجبر ، هاك نصه :

« الجبر هو نفي الفعل حقيقةً عن العبد ، وإضافته إلى الرب تعالى .

والجبرية أصناف :

١ — فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرةً على الفعل أصلاً .

٢ — والجبرية المتوسطة : أن تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة .

فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل ، وسمى ذلك كسباً فليس بجبري . والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الابداع والإحداث استقلالاً — جبرياً . ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها — جبرياً ، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثراً .

والمصنفون في المقالات عدوا النجارية ، والضرارية من الجبرية ؛

---

١ Grimne, H. *Einleitung in den Koran*, Vol. II.

وكذلك جماعة الكلامية من الصفاتية والاشعرية سموهم تارة : حشوية ، وتارة جبرية . »

ويمثل الجبرية الخالصة : جهم بن صفوان .

وابن حزم يفصّل أكثر ويقول[1] : « اختلف الناس في هذا الباب (باب : القَدَر) فذهبت طائفة إلى أن الإنسان مُجْبَر على أفعاله ، وأنه لا استطاعة له أصلاً — وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة ؛

وذهبت طائفة أخرى إلى ان الانسان ليس مُجْبَراً ، وأثبتوا له قوة واستطاعةً بها يفعل ما اختار فعله . ثم افترقت هذه الطائفة على فرقتين ، فقالت إحداها : الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل ، ولا تتقدمه ألبتة . وهذا قول طوائف من أهل الكلام ومَنْ وافقهم كالنجار ، والأشعري ، ومحمد بن عيسى برغوث الكاتب ، وبشر بن غياث المريسي ، وأبي عبد الرحمن العطوي وجماعة من المرجئة والخوارج وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير وأصحابهما .

وقالت الأخرى : إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل موجودة في الإنسان ، وهو قول المعتزله وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشيدومؤنس بن عمران وصالح قُبّة والناشيء وجماعة من الخوارج والشيعة .

ثم افترق هؤلاء على فرق : فقالت طائفة إن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضاً : للفعل ولتركه ، وهو قول بشر بن المعتمر البغدادي، وضرار بن عمرو الكوفي ، وعبد الله بن غطفان ، ومعمر بن عمرو العطار البصري وغيرهم من المعتزلة .

وقال أبو الهذيل بن الهذيل العبدي البصري العلاّف : لا تكون

---

[1] « الفصل في الملل والأهواء والنحل » ج ٣ ص ٢٢

الاستطاعة مع الفعل البتة ، ولا تكون إلا قبله ، ولا بد وتفنى مع أول وجود الفعل .

وقال أبو اسحق ابراهيم بن سيّار النظّـام ، وعلي الأسواري ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم : ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع . وكذلك أيضاً قالوا في العجز إنه ليس شيئاً غير العاجز ؛ إلا النظّام فانه قال : هو آفة دخلت على المستطيع ...

فأما من قال بالإجبار منهم فانهم احتجوا فقالوا : لما كان الله تعالى فعّـالاً ، وكان لا يشبهه شيء من خلقه ، وجب أن لا يكون أحـدٌ فعالاً غيره .

وقالوا أيضاً : معنى اضافة الفعل إلى الانسان إنمـا هو كما تقول : مات زيد ! وإنما أماته الله تعالى ؛ وقام البناء ، وإنما أقامه الله تعـالى (جـ٣ ص ٢٢ — ص ٢٣) .

تلك خلاصة لموقف الفِرَق المختلفة والمتكلمين من مختلف المذاهب — بالنسبة إلى مشكلة حرية الارادة والاختيار .

فلو رجعنا إلى صاحبنا واصل بن عطاء لم نجد في المصادر الباقية لدينا ما يدل على مدى تحقيقه لهذه المسألة وما أدلى بـه من براهين لإثبات حرية الإرادة .

إنما تورد بعض المصادر أنه تلقى مذهب القدر ، أعني حرية الإرادة ، عن غيلان الدمشقي . فمن هو غيلان الدمشقي هذا ؟

اختلف فيه أصحاب كتب الكلام على طرفي نقيض : فالمعتزلة منهم مدحوه كثيراً ، بينما ذمّه أهل السنّة ذماً بالغاً .

فالمرتضى في « المنية والأمل » يقول عنه — وهو يضعه على رأس الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة : « غيلان بن مسلم الدمشقي ، قال أبو القاسم : هو غيلان بن مروان . قال الحاكم : وهو مولى لعثمان بن عفّان . أخذ

المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية ، ولم تكن مخالفته لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء .

وروى أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان في الموسم : أترون هذا ؟ هو حجة الله على أهل الشام ، ولكن الفتى مقتول .

وكان واحد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله .

وقتله هشام[1] بن عبد الملك ، وقتل صاحبه صالحاً . وسبب قتله أن غيلان لما كتب إلى عمر بن عبد العزيز[2] كتاباً قال فيه : « أبصرت يا عمر وما كِدْتَ ، ونظرت وما كدت . اعلم يا عمر أنك أدركت من الاسلام خَلَقاً بالياً ، ورسماً عافياً . فيا ميت بين الأموات ! لا ترى أثراً فتتبع ، ولا تسمع صوتاً فتنتفع . طُفِىءِ أمرُ السُّنّة ، وظهرت البدعة . أُخيف العالِمُ فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل (!) . وربما نجت الامة بالإمام ، وربما هلكت بالإمام : فانظر أيّ الإمامين أنت ، فانه تعالى يقول : «وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا» (الأنبياء : ٧٣) فهذا إمام هدى ومن اتبعه شريكان ؛ وأما الآخر فقال تعالى : « وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويومَ القيامة لا يُنْصَرون » (القصص : ٤١) ولن تجد داعياً يقول : تعالوا إلى النار – إذاً لا يتبعه أحد – ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله . فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع ، أو يصنع ما يعيب ، أو يعذّب على ما قضى ، أو يقضي ما يعذّب عليه ؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يُضِل عنه ؟ أم هل وجدت رحيماً يكلّف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟ وهل

---

١ تولى هشام الخلافة في شعبان ١٠٥ هـ (يناير سنة ٧٢٤ م) وتوفي في ٦ ربيع الثاني سنة ١٢٥ هـ (٦ فبراير سنة ٧٤٣ م) .

٢ تولى الخلافة في ٢٠ صفر سنة ٩٩ هـ وتوفي في ٢٤ رجب سنة ١٠١ هـ .

وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم ؟ كفى ببيان هذا بياناً ، والعمى عنه عمىً – في كلام كثير » (ص ٢٥ – ٢٦) .

وفي هذه العبارات الأخيرة تقرير لمذهب حرية الاختيار ، وأن الله لا يعمل إلا الأصلح ؛ ولا يعذب على ما قضى ولا يقضي بما يعذب عليه ؛ ومعنى هذا ان الله لا يقضي بالمعاصي ، بل الانسان هو الذي يرتكب المعصية بارادته واختياره ، وإلا فكيف يجوز في الحكمة أن يعذب الله على فعلٍ فعله هو ؟! والله حكيم ، فلا يصنع ما هو مذموم ؛ ورحيم فلا يكلّف فوق الطاقة ؛ وعادل فلا يحمل الناس على ارتكاب الظلم ؛ وصادق فلا يحمل الناس على الكذب . وفي هذا بذور أولية لمذهب المعتزلة في العدل ، وفي حرية الاختيار .

ويتابع صاحب « المنية والأمل » بيانه عن سبب قتل هشام بن عبد الملك لغيلان الدمشقي فيقول :

« فدعا عُمَرُ غيلانَ وقال : أعِنّي على ما انا فيه ! فقال غيلان : ولّني بيعَ الخزائن وردَّ المظالم ! فولاه ، فكان يبيعها وينادي عليها ويقول : تعالوا إلى متاع الخونة ؛ تعالوا إلى متاع الظَّلَمة ، تعالوا إلى متاع من خلَفَ الرسول في أمّته بغير سنته وسيرته . وكان فيما نادى عليه جوارب خزّ ، فبلغ ثمنها ثلاثين ألف درهم ، وقد ائتكل بعضها ، فقال غيلان : من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا يأتكل والناس يموتون من الجوع ؟!

فمرّ به هشام بن عبد الملك ، قال : أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي . والله إن ظفرتُ به لأقطعن يديه ورجليه .

فلما ولي هشام خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية ، فأرسل هشام في طلبهما . فجيء بهما فحبسهما أياماً ، ثم أخرجهما وقطع أيديهما وأرجلهما ، وقال لغيلان : كيف ترى ما صنع بك ربُّك ؟

فالتفت غيلان ، فقال : لعن الله من فعل بي هذا .

واستسقى صاحبُه ، فقال بعضُ من حضر : لا نسقيكم حتى تشربوا من الزّقّوم .

فقال غيلان لصالح : يزعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم . ولعمري لئن كانوا صدقوا فان الذي نحن فيه يسيرٌ في جَنْب ما نصير اليه بعد ساعةٍ من عذاب الله . ولئن كانوا كذبوا فان الذي نحن فيه يسيرٌ في جنبِ ما نصير اليه بعد ساعةٍ من رَوْح الله . فاصبر يا صالح !

ثم مات صالح ، وصلى عليه غيلان ؛ ثم أقبل على الناس وقال : قاتلهم الله ! كم من حقّ أماتوه ! وكم من باطلٍ قد أحيوه ! وكم من ذليل في دين الله أعزّوه ! وكم من عزيز في دين الله أذلوه !

فقيل لهشام : قطعتَ يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه ! إنه قد بكّى الناس ، ونبههم على ما كانوا عنه غافلين .

فأرسل اليه من قَطَع لسانه ، فمات ، رحمه الله تعالى ! » .

وهذا تصوير رائع لاستشهاد غيلان الدمشقي ، واضح منه أن فيه تحاملاً شديداً على الأمويين ، مما يؤذن بأن صانع هذه الرواية شيعي أراد التشنيع بالأمويين وإدانة مظالمهم . لهذا يحيك الشك في صدر الباحث حول صحّة هذه الرواية .

فان بحثنا في كتب المؤرخين عن هذه الحادثة ، وجدنا ابن[1] الأثير يقول في حديثه عن هشام بن عبد الملك بمناسبة وفاته سنة ١٢٥ هـ :

« قيل ان غيلان بن يونس – وقيل : ابن مسلم – أبا مروان أظهر

---

١ « الكامل في التاريخ » لابن الاثير المتوفى سنة ٦٣٠ هـ ج ٤ ص ٢٥٥ – ٢٥٦ . القاهرة ١٣٥٧ هـ ، دار الطباعة المنيرية .

القول بالقدر في أيام عمر بن عبد العزيز . فأحضره عمر . واستتابه فتاب . ثم عاد إلى الكلام فيه أيام هشام . فأحضره من ناصرة ، ثم أمر به فقطعت يداه ورجلاه . ثم أمر به وصلب . »

وابن كثير[1] يقول وهو يتحدث عن هشام بن عبد الملك :

« وهو الذي قتل غيلان القدري . ولما أحضر بين يديه قال له : ويحك! قُلْ ما عندك : إن كان حقاً اتبعناه ، وإن كان باطلاً رجَعْتَ عنه . فناظره ميمون بن مهران . فقال لميمون أشياء ، فقال له : أيُعصي الله كارهاً ؟ فسكت غيلان . فقيده حينئذ هشام ، وقتله . »

وهذا منقول عما ذكره الطبري[2] قال :

« قال حماد الأبح ، قال هشام لغيلان : ويحك يا غيلان ! قد اكثر الناسِ فيك ، فنازِعنا بأمرك : فان كان حقاً اتبعناك ، وإن كان باطلاً نزعت عنه . قال : نعم ! فدعا هشامُ ميمون بن مهران ليكلمه . فقال له ميمون : سَلْ ! فان أقوى ما يكون إذا سألتم . قال له : أشاء الله أن يُعْصَى ؟ فقال له ميمون : أفعُصي كارهاً ؟ فسكت (أي غيلان) . فقال هشام : أجِبْه ! فلم يجبه فقال له هشام : لا أقالني الله إن أقلته . وأمر بقطع يديه ورجليه » .

ورواية الطبري هذه أوفى وأصحّ من السابقتين . فلو قارناها بما اورده المرتضى في « المنية والأمل » نجد :

١ — اتفاقهما في ان غيلان الدمشقي كان يقول إن الله ليس هو خالق أفعال المعصية ، بل الانسان هو صانعها ؛

٢ — اختلافهما في السبب الذي من أجله قتله هشام بن عبد الملك :

---

[1] « البداية والنهاية » لابن كثير المتوفي سنة ٧٧٤ هـ ، ج ٩ ص ٣٥٣ . القاهرة ، مطبعة السعادة ، بدون تاريخ .

[2] « تاريخ الامم والملوك » ج ٥ ص ٥١٦ ، القاهرة سنة ١٩٣٩ م .

فالطبري – ومن سار في إثره مثل ابن الأثير وابن كثير – يرى أن ذلك لقول غيلان بأن الانسان خالق أفعاله ؛ بينما المرتضى يرجع ذلك إلى الحملة التي قام بها غيلان ضد مظالم بني أمية ، وأقواله فيهم أمام عمر بن عبد العزيز ، مما جعله يحقد عليه ويترصد الفرصة للانتقام منه ، وكان له ذلك لما ولي الخلافة .

على انه يرد في بعض المصادر[1] أن « أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن ، كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصّر . أخذ عنه معبد الجهني وأخذ غيلان عن معبد » . وتبعاً لهذا فان أول من تكلم في القدر بين المسلمين هو معبد الجهني ، وعنه أخذ غيلان الدمشقي .

ومعبد الجهني ، هو معبد بن عبد الله بن عليم الجهني ، البصري . وقد قُتِل في سنة ٨٠ هـ . قتله الحجّاج أو عبد الملك بن مروان . قال ابن[2] الأثير في حوادث سنة ٨٠ هـ :

« فيها قتل معبد بن عبد الله بن عليم الجهني الذي يروي حديث الدباغ[3] . وهو أول من قال بالقدر في البصرة وقتله الحجاج . وقيل : قتله عبد الملك بن مروان بدمشق . »

وتوسع في ترجمته ابن كثير[4] فقال في حوادث سنة ٨٠ ومن مات فيها :

« معبد الجهني القدري : يقال إنه معبد بن عبد الله بن عليم ؛ راوي حديث : « لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عَصَب » . وقيل غير ذلك في نسبه . سمع الحديث من ابن عباس وابن عمر ومعاوية وعمران بن حصين وغيرهم . وشهد يوم التحكيم ، وسأل أبا موسى (أي : الاشعري)

---

١ « العبر » للذهبي ١/٩٢ ؛ « تهذيب التهذيب » لابن حجر ١٠/٢٢٥ .

٢ ج ٤ ص ٧٥ . المطبعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٥٨ هـ .

٣ وهو : « لا تنتفعوا من الميت بأهاب ولا عصب » .

٤ « البداية والنهاية » ج ٩ ص ٣٤ ، مطبعة السعادة ، بالقاهرة ، بدون تاريخ .

في ذلك ووصاه . ثم اجتمع بعمرو بن العاص ، فوصاه في ذلك . فقال له : إيه يا تَيْسَ جُهَيْنَة ! ما أنت من أهل السرّ والعلانية ، وإنه لا ينفعك الحق ، ولا يضرُّك الباطل . وهذا توسّمٌ فيه من عمرو بن العاص . ولهذا كان هو أول من تكلم في القدر . ويقال إنه أخذ ذلك عن رجل من النصارى من أهل العراق يقال له « سوس » . وأخذ غيلانُ القدريَّ من معبد . وقد كانت لمعبد عبادة ، وفيه زهادة . ووثّقه ابن معين وغيره في حديثه . وقال الحسن البصري : إياكم ومعبداً فانه ضالٌّ مُضِلٌّ . وكان ممن خرج مع ابن الأشعث . فعاقبه الحجاج عقوبة عظيمة بأنواع العذاب ثم قتله . وقال سعيد بن عفير : بل صلبه عبدالملك ابن مروان في سنة ثمانين بدمشق ، ثم قتله . وقال خليفة بن خياط : مات قبل التسعين . وقيل : إن الأقرب قَتْلُ عبد الملك له » .

ومن هذه الرواية يتبين أنه قتل لأسباب سياسية ، هي اشتراكه في الخروج مع ابن الأشعث ضد عبد الملك بن مروان . لكن يلاحظ أن أبا مخنف وعنه نقل الطبري يذكر أن خروج ابن الأشعث كان في سنة إحدى وثمانين ، ويذكر الواقدي أن خروجه كان في سنة ثنتين وثمانين — فكيف يكون مقتل معبد في سنة ثمانين ؟!

لهذا فإن الأرجح هو ان عبد الملك بن مروان صلبه في دمشق في سنة ثمانين وقتله ؛ وأنه لا شأن له بفتنة ابن الأشعث ، وبالتالي بالحجاج .

على أننا نورد مع ذلك ما يقوله الذهبي[1] عنه في « ميزان الاعتدال » : « معبد الجهني — تابعي . صدوق في نفسه ، ولكنه سَنَّ سُنّة سيئة : فكان أول من تكلم في القدر . ونهى الحسن (أي البصري) الناس عن

١ « ميزان الاعتدال في نقد الرجال » لابي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ ج ٤ ، ص ٤١ ، طبعة البجاوي ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

مجالسته ، وقال : هو ضالٌ مُضِلٌ . ويقال : هو معبد بن عبد الله ابن عويم . قتله الحجاج صبراً لخروجه مع ابن الأشعث .

وقد وثقه ابن معين . وقال جعفر بن سليمان : حدثنا مالك بن دينار ، قال : لقيتُ معبداً الجهني بمكة بعد ابن الأشعث ، وهو جريح . وكان قاتَلَ الحجاج في المواطن كُلها . قال : لقيتُ الفقهاء والناس فاذا كلامُ نادمٍ على قتاله مع الحجاج ، فلم أر مثل الحسن ، قال : يا ليتنا كنا أطعناه » .

وهذه الرواية تزيد في تعقد الأمر أكثر : إذ تجعله يشاهد في مكة بعد نهاية ابن الأشعث ، وابن الأشعث حُصِر في قصر فألقى بنفسه من فوقه فمات ، وذلك في سنة خمس وثمانين أو أربع وثمانين[1] .

وإلى جانب غيلان ومعبد الجهني تذكر الروايات الجعد بن درهم على انه ممن أخذ القول في القدر عن معبد الجهني . وفوق ذلك كان أول من قال بخلق القرآن . قال ابن كثير (« البداية والنهاية » ج ٩ ص ٣٥٠) في ترجمته :

« هو أول من قال بخلق القرآن . وهو الذي يُنْسَب اليه مروان الجعدي ، وهو مروان الحمار ، آخر خلفاء بني أمية — كان شيخه الجعد ابن درهم . أصله من خراسان ؛ يقال إنه من موالي بني مروان . سكن الجعد دمشق ، وكانت له بها دار بالقرب من القلانسيين إلى جانب الكنيسة ، ذكره ابن عساكر . قلتُ : وهي محلة من الخواصين اليوم غربيها عند حمام القطانين ، الذي يقال له حمام قلينس .

قال ابن عساكر وغيره : وقد اخذ الجعد بدعته عن بيان بن سمعان .

---

١ « الكامل » لابن الاثير ج ٤ ص ٩٥ . دار الطباعة المنيرية ، بالقاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .

وأخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن أعصم : زوج ابنته . وأخذها لبيـــد بن أعصم الساحر الذي سحر رسول الله – صلعم – عن يهودي باليمن . وأخذ عن الجعـــد : الجهمُ بن صفوان الخزري ، وقيل : الترمذي . وقد أقام ببلخ ، وكان يصلي مع مقاتل بن سليمان في مسجده ويتناظران ، حتى نفي الى ترمذ .

ثم قتل الجهم بأصبهان ، وقيل بمرو ، قتله نائبها : سلم بن أحوز ، رحمه الله وجزاه عن المسلمين خيراً . وأخذ بشر المريسي عن الجهم . وأخذ أحمد بن أبـي دؤاد عن بِشر .

وأما الجعد فانه أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن . فتطلبه بنو أمية ، فهرب منهم . فسكن الكوفة . فلقيه فيها الجهمُ بن صفوان، فتقلد هذا القول عنه .

ثم إن خالد بن عبد الله القسري قتل الجعد يوم عيد الأضحى بالكوفة. وذلك ان خـــالداً خطب بالناس ، فقال في خطبته تلك : أيها الناس ! ضحُّوا يقبل الله ضحاياكم ، فاني مُضحٍّ بالجعد بن درهم . إنه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً . ثم نزل فذبحه في اصل المنبر .

وقد ذكر هذا غير واحـــد من الحفاظ ، منهم البخاري وابن ابـي حاتم ، والبيهقي ، وعبد الله بن احمد . وذكره ابن عساكر في «التاريخ» . وذكر أنه كان يتردد الى وهب بن منبه ، وأنه كان كلما راح الى وهب يغتسل ويقول : أجمعُ للعقل . وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل. فقال له وهب يوماً : ويلك يا جعد ! اقصر المسألة عـــن ذلك ، إني لأظنك من الهالكين ! لو لم يخبرنا الله في كتابه ان له يداً – ما قلنا ذلك، وأن له عيناً – ما قلنا ذلك ، وأن له نفساً – ما قلنا ذلك ، وأن لـــه سمعاً – ما قلنا ذلك ، وذكر الصفات : من العلم والكلام وغير ذلك .

ثم لم يلبث الجعد أن صُلب ثم قتل . »

والتضارب واضح بين هذه الروايات العديدة في مقتله : فهل صلب وقتل ، أو ذبحه خالد بن عبد الله القسري في اصل المنبر يوم عيد الأضحى ؟ وخالد بن عبد الله القسري توفي في المحرّم من سنة ست وعشرين ومائة (« شذرات الذهب » جـ١ ص ١٦٩)،وقد هلك تحت العذاب : عذبه يوسف بن عمر بإذن من هشام بن عبد الملك مدة طويلة (ابن الأثير جـ٤ ص ٢٦٢ – ٢٦٣) . بعد عزله عن العراق . ولم تذكر لنا المصادرُ السنة التي قتل فيها الجعد بن درهم ، ولا بد أن ذلك كان قبل سنة ١٢٥ .

* * *

على ان كتب التاريخ تقتصر على ذكر هذه المعلومات العامة دون ان توضح لنا مذاهبهم . وكنا نودّ أن نجد في كتب علم الكلام ما يسدّ هذا النقص ، ولكننا لا نجد فيها غير إشارات ضئيلة لا تغني .

ولعل أهمها ما ورد في « الفَرق بين الفرق » (ص ١٢٥ ، القاهرة نشرة محمد زاهد الكوثري ، القاهرة سنة ١٩٤٨ م) ، حيث قال :

« كان غيلان القدري يجمع بين القَدَر والإرجاء . ويزعم أن الايمان هو المعرفة الثانية بالله تعالى ، والمحبة والخضوع ، والاقرار بما جاء به الرسول – صلعم – وبما جاء من الله تعالى . وزعم ان المعرفة الاولى اضطرار وليس بايمان . وحكى زبرقان في مقالاته عن غيلان أن : الإيمان هو الإقرار باللسان ، وأن المعرفة بالله تعالى ضرورية فعل الله تعالى ، وليست من الإيمان . وزعم غيلان : أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه » .

ومثل هذا التقرير لمذهب غيلان مناقض لما سبق : لأن القول بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص هو قول المرجئة ، وهو يتنافى تماماً مع القول

بالقدر ، أي بأن الانسان مختار في أفعاله ، وبالتالي مسؤول عنها،وبالتالي يتوقف إيمانه درجةً ورسوخاً على ما يقوم به من أعمال . فإما أن ها هنا تحريفـاً في اسم غيلان — وهو ما لا يؤذن به وصفه بـ « القدري » ، وإما أن يكون عبد القاهر البغدادي يخلط خلطاً مقصوداً لمزيد من التشهير بغيلان ومذهب القدرية .

* * *

وهنا نصل الى مسألة دقيقة هي : هل ثارت مسألة أفعال الانسان ، والقدر تحت تأثير أجنبي ، ومسيحي بخاصة ؟

لقد رأينا زعم من زعـم أن نصرانياً اسمه سوس أو سوسن اعتنق الاسلام هو الذي أثر في معبد الجهني ودفعه الى الكلام في القدر . ولكننا لا نعلم شيئاً عن سوس أو سوسن هذا . وأغلب الظن أنه مـن اختراع خصوم القدرية ابتغاء الطعن البالغ في أصحاب المذهب ، وثم شواهد كثيرة على مثل هذا الاختراع في كتب الفرق بقصد الطعن والتشهير .

ولكن بعض الباحثين المحدثين من المستشرقين أثار هذه المسألة على اساس ما هنالك من تشابه في تناول مسألة القضاء والقدر وحريـة الإرادة بين رجال اللاهوت المسيحي وبين المتكلمين المسلمين . وأول من نبه الى ذلك ألفرد فون كريمر في كتابه : « مباحث حضارية في ميدان الاسلام[1] » . ثم توسّع في بحث هذه المسألة بعد ذلك كارل هينرش بكر في مقال لـه بـ « مجلة الأشوريات[2] » . وأخذ برأيهما كرلو ألفونسو نلّينو في بحث له

---

١ A. Von Kremer : *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, S. 3, 6, 7, 8. Leipzig, 1873.

٢ C.H. Becker : « Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung », in *Zeitschrift für Assyrologie*, XXVI (1911), pp. 175-195.

ظهر في « مجلة الدراسات الشرقية[1] » عن « اسم القدرية » ، فقال : « كانت أولى المسائل الخطيرة التي ثار حولها الجدلُ بين المسلمين جدلاً عنيفاً يستدعي النظر والفكر هي مسألة : هل القرآن ، مع مـــا فيه من آيات متشابهات أو متعارضة ، يقول بالقضاء والقدر السابق ، أو يقول بحرية الإرادة والاختيار ؟ فبينما كـان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر في القرآن مقصود به قضاء الله السابق ، كـــان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غـــير مباشرة يبحثون هذا القَدر ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق اختيار الانسان وحريته في أفعـــاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب في الدار الآخرة تبريراً تاماً » (« التراث اليوناني » ص ٢٠٢ – ٢٠٣).

وتناول هذه المسألة حديثاً موريس سيل[2] وتوسع فيها . وبدأ بأن ردّ عـــلى من أنكروا التأثير المسيحي في نشره الكلام في القدر في الاسلام ، على أساسين : الأول أن السوابق لمذهب القدرية في حرية الإرادة نجدهـا عند الخوارج في بيانهم للعدل الإلهي ، والثاني أنه لا يوجد في العربيـــة مقابل دقيق للفظ اليوناني الدالّ على حرية الارادة αὐτεξούσιος. ويرد على الحجة الاولى بأنه لم يكن لدى الخوارج تصور لله عـــلى انه « عادل يتطلب العدل من عباده » . بل تمسك الخوارج بنص القرآن ، ولكن لم تكن لديهم فكرة عن العدالة . ويردّ على الحجة الثانية ، وهي

---

١ C.A. Nallino : « Sul nome di «Mu'taziliti», in *Rivista degli Studi Orientali,* Roma, t. VII, (1976), pp. 461-466.

٢ Morris S. Seale : *Muslim Theology.* A Study of Origins, with reference to the Church Fathers. London, 1964, pp. 27-35.

التي ساقها مونتجمري وات[1] ، بأن المسلمين استعملوا كلمة « تفويض » لما تدل عليه الكلمة اليونانية المذكورة αὐτοεξουσιος . والفعل « فوّض » معناه أن الله أعطى الانسان القدرة على الفعل وعلى الاختيار بنوع من التفويض منه أي الانتداب والإذن . والتفويض بهذا المعنى مستعمل في قول منسوب الى علي بن أبي طالب[2] يقول فيه إن حرية الانسان تقوم في منزلة وسط بين الجبر والتفويض . وواضح من هذا ان التفويض يضاد الجبر . والأشعري[3] في « مقالات الاسلاميين » وهو يتحدث عن مذاهب الشيعة يذكر أن أحدها يقول لا « بالجبر » كما يذهب إليه جهم ، ولا « بالتفويض » كما يذهب اليه المعتزلة ، ومعنى هذا أنه يضع « التفويض » في مضادة « الجبر » .

ويستمر سيل فيقول إن ثمت اصطلاحاً ثانياً للدلالة على نفس المعنى في اليونانية وهو ἐφ' ἡμῖν (= ما هو في استطاعتنا) . وقد استخدمه أوريجانس[4] . ويلاحظ – وهذا هو المهم – أن المترجم العربي ليوحنا الدمشقي يستخدم في ترجمة هذه الكلمة عند يوحنا الدمشقي اللفظ : تفويض ، فيقول : « لأن الأفعال المفوّضة إلينا ليس هي من أفعال عناية الله ، لكنها أفعال عزمنا المستولي على ذاته وأفعاله[5] » . وكتاب الدمشقي المأخوذ عنه هذا القول ترجمه إلى العربية أنطونيوس ، رئيس دير مار سمعان (وقد عاش في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي)

---

١ W. Montgomery Watt : *Free will and Predestination in Early Islam*, p. 58, n. 27.

٢ « كنز العمال » ج ١ ، ص ٣١٣ .

٣ ج ١ ص ٤٠ – ٤١ ، نشرة رتر .

٤ J. E. L. Oulton and H. Chadwick : *Alexandrian Christianity*, Vol. II. *Treatise on Prayer* (by Origen), Chapter VI, 2. p. 251 n. 337.

٥ *De fide Orthodoxa*, Book II, Chap. 29, p. 41; ed. Migne, p. 964.

تحت عنوان : « الايضاح الصريح في المذهب الصحيح » .

ثم يأخذ المؤلف بعد ذلك في ايراد أقوال القدرية كما ذكرها كتاب « التنبيه » للملطي (ص ١٢٦ – ١٣٥ . استانبول سنة ١٩٣٦) وما يناظرها في كتاب « الايمان الصحيح » ليوحنا الدمشقي – هكذا :

القدرية[١] : « صنفٌ منهم يزعمون أن الحسنات والخير من الله . والشر والسيئات من أنفسهم . لكي لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي » .

يوحنا الدمشقي[٢] : الأشياء التي تحدث : سببها إما الله . أو الضرورة ، أو القَدَر . أو الطبيعة ، أو البخت . أو العرَض ... فتحت أي واحد من هذه ندرج ما يحدث بفعل الإنسان ؟... إذ ليس من الصواب أن ننسب إلى الله أفعالاً تكون أحياناً خسيسة وظالمة ... فلم يبق إلا أن نقول إن الإنسان الذي يفعل ويصنع هو منشئ أفعاله . وأنه مخلوق مزوّد بحرية الإرادة .

القدرية[٣] : « ومنهم صنفٌ زعموا أن الله – عز وجل – جعل إليهم الاستطاعة تامّاً كاملاً ، لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه : فاستطاعوا أن يؤمنوا وأن يكفروا . ويأكلوا ويشربوا . ويقوموا ويقعدوا . ويرقدوا ويستيقظوا . وأن يفعلوا ما أرادوا . وزعموا أن العباد كانوا يستطيعون أن يؤمنوا . ولولا ذلك ما عذّبهم على ما لا يستطيعون » .

الدمشقي[٤] : من الحوادث ما هو في أيدينا ، ومنها ما ليس كذلك . والتي في أيدينا . والتي نحن أحرار في فعلها أو عدم فعلها كما نشاء – هي تلك الأفعال التي تتم بالإرادة ... وبالجملة كل الأفعال التي يتبعها ذم أو مدح وتتوقف على الدافع والقانون . وكل الأفعال العقلية والصادرة عن التدبير هي أفعال في أيدينا.

---

١ الملطي : « التنبيه » ص ١٢٩ .

٢ De fide Orthodoxa, Book II, ch. 25, pp. 39, 40.

٣ الملطي : « التنبيه » ص ١٣٣ .

٤ De fide Orthodoxa, Book II, ch. 26, p. 40.

والتدبير (أو العزم أو التصميم) يتعلق بالإمكانات المتساوية: والإمكان المتساوي فعل هو في ذاته في مقدورنا وكذلك ضدّه . وعقلنا يختار بين الامكانات وهذا أصل الفعل . فالأفعال التي في أيدينا هي تلك الامكانات المتساوية : مثلاً أن يتحرك أو لا يتحرك . أن يسرع أو لا يسرع . أن يشتاق الأمور غير الضرورية أو لا يشتاقها . أن يكذب أو لا يكذب . أن يعطي أو لا يعطي . أن يُسرّ أو لا يُسرّ بحسب الظرف . وكذلك كل الأفعال التي تتضمن الفضيلة أو الرذيلة في أدائها ، لأننا أحرار في أن نفعلها أو لا نفعلها كما نشاء ... »

القدرية[1] : « [ومنهم صنف] أنكروا أن الله — عز وجل — خلق ولد الزنا ، أو قدّره ، أو شاءه ، أو علِمه » .

الدمشقي[2] : وسيسأل المسلم : « من يكوّن الجنين في رحم أمه ؟ » وهذه المسألة يضعونها أمامنا يريدون أن يبينوا أن الله يفعل الشر . لأنك لو أجبت : « الله هو الذي يكوّن الجنين » يقول لك المسلم : « انظر ، إن الله إذن يتعاون مع الزناة » . لكن دع النصراني يقل : « نحن لا نجد في الكتاب المقدس ما يدل على أن الله يخلق أو يكوّن شيئاً بعد السبعة الأيام الأولى التي خلق فيها العالم . لأن المخلوقات المرئية خُلقت كلها في الأيام السبعة الأولى ، وأمرها بأن تلد وتولد ، قائلاً « تكاثروا واملأوا الأرض » (سفر التكوين ١ :١٨) ولما كان الإنسان حياً ويملك نطفة حية ، فإنه يبذر النطفة في زوجته . وبهذه الطريقة يلد الإنسان الناس . كما قال الكتاب المقدس : ولَدَ آدمُ شيث ، وشيث ولد اينوش ، واينوش وَلَدَ قاين (قابيل) ، وقاين ولد مِلَلائيل » وهكذا . ولم يقل إن الله كوّن شيث أو اينوش أو غيره .

الدمشقي[3] : « ... لأن التكوين الأول يسمى « صُنعاً » لا « ولادة » . لأن

---

١ الملطي : « التنبيه » ص ١٣٤ .

٢ الدمشقي Disputatio Christiani et Saraceni, Ed. Migne, Vol. XCIV, p. 1591.

٣ De fide Orthodoxa, B. II, ch. 30, p. 43

الصّنع هو التكوين الأول بيد الله . بينما الولادة هو التناسل واحداً عن واحد .

القدرية[1] : « [ومنهم صنف] زعموا أن الله – عز وجل – وَقّتَ لهم الأرزاق والآجال لوقت معلوم : فمن قتل قتيلاً فقد أعجله عن أجله ورزقه لغير أجله . وبقي له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمله » .

الدمشقي[2] : العناية هي اذن اهتمام الله بالموجودات . والعناية هي أيضاً إرادة الله التي بها تتلقى الأشياء ما يناسبها ... لأن الشخص الواحد يجب بالضرورة أن يكون خالقاً ومعتنياً بما هو موجود : فليس من اللائق ولا المناسب أن يكون خالق ما هو موجود شخصاً غير من يعتني به . إذ في هذه الحالة سيكون كلاهما ناقصاً : الواحد في الخلق . والثاني في الاعتناء . ولهذا فان الله خالق وذو عناية . وقدرته الخالقة الحافظة المعتنية هي إرادته الخيّرة ... وأعمال العناية بعضها يسير وفق الارادة الخيرة (لله) وبعضها وفق إذنه . وأعمال الارادة الخيرة تتضمن كل تلك التي لا شك في أنها خير ... والعناية كثيراً ما تمكّن الإنسان العادل من أن يلقى سوء الحظ حتى يكشف للآخرين عن الفضيلة الكامنة في نفسه . كما حدث بالنسبة إلى أيوب ... فقد يُهمَل الشخص فترة من أجل إفادة شخص آخر ... وفضلاً عن ذلك فإنه من الملاحظ أن اختيار ما ينبغي أن يُفعَل هو في استطاعتنا . لكن النتيجة النهائية تتوقف على عون الله . إن كانت أفعالنا صالحة . والله بعدله يعين أولئك الذين يختارون الخير بنية سليمة . أما إن كانت أفعالنا شريرة . فان تلك النتيجة النهائية ترجع إلى تخلي الله عنا . والله بعدله يبقى عالياً وفقاً لمعرفته السابقة » .

تلك هي الشواهد التي ساقها موريس سيل (ص ٣١ – ٣٤) .

فما هو وجه الرأي في هذه المسألة ؟

---

١ الملطي : « التنبيه » ص ١٣٤ .

٢ De Fide Orthodoxa. Book II. ch. 29, pp. 41, 42.

يلاحظ أولاً في سبيل تأييد الرأي القائل بإمكان تأثير يوحنا الدمشقي في نشأة المناقشات بين المسلمين في مسألة القدر وحرية الارادة الانسانية أن يوحنا الدمشقي ولد في دمشق سنة ٦٧٥ م . ونحن نعلم أن جيش المسلمين استولى على دمشق في عهد عمر بن الخطاب للمرة الاولى سنة ٦٣٥م، وللمرة الثانية والنهائية سنة ٦٣٦ م ، وأن أسقف دمشق هو الذي فتح بابها الشرقي للمسلمين . وهذا الأسقف هو ابن سرجون الملقب بالمنصور . ويوحنا الدمشقي هو حفيد ابن سرجون هذا،وكان معاوية خليفة للمسلمين وعاصمة الخلافة دمشق حين ولد يوحنا الدمشقي . وأرجح الروايات أنه بقي في دمشق حتى سنة ٧٢٥ م تقريباً ، أي أنه عاش في دمشق ، عاصمة الخلفاء الأمويين ، خلال خلافة الخلفاء التسعة أو العشرة الأمويين الأُوَل وكان أبوه مشرفاً على الشئون المالية للخليفة عبد الملك بن مروان ، فيما تزعم الرواية المسيحية الواردة في ترجمة يوحنا الدمشقي التي كتبها يوحنا السادس بطريرك القدس ، وإن كانت اقرب الى المبالغة منها الى التاريخ[1]، على أنه كان مكلفاً بجباية الجزية من النصارى التابعين له . وقد خلفه ابنه ، يوحنا الدمشقي ، على رئاسة الطائفة المسيحية في دمشق . غير اننا نجده ابتداءً من سنة ٧٢٥ م في فلسطين بصحبة البطريرك يوحنا السادس. وتخلى عن منصبه رئيساً للطائفة المسيحية في دمشق . ثم دخل دير القديس سابا. وبعد ذلك عينه البطريرك يوحنا السادس واعظاً في كنيسة القيامة بالقدس. لكن دعاة تحطيم الصور هاجموه وحرموه أو أدانوه . وتوفي سنة ٧٤٩ م.

كان إذن يوحنا الدمشقي معاصراً لمعبد الجهني وغيلان الدمشقي . ويقطن ثلاثتهم في دمشق في وقت واحد .

والسؤال الذي لا سبيل إلى الجواب عليه هو : هل تلاقوا وتناقشوا ؟

---

١ راجع مقال Jugie في « معجم اللاهوت الكاثوليكي » DTC عن « القديس يوحنا الدمشقي » .

إن رسالة يوحنا الدمشقي بعنوان « نقاش بين مسيحي ومسلم » (نشرة ميني ، « كتب الآباء اليونان » المجلد ٩٤) تؤذن بحدوث مجادلات بين يوحنا الدمشقي من ناحية ، وبين علماء مسلمين من ناحية أخرى . وإذن قيام مناظرت بينه وبين المسلمين ثابتٌ تاريخياً . ومن الناحية الأخرى ، فإن يوحنا الدمشقي وإن لم يكتب بالعربية ، بل باليونانية ، فإنه لا بد كان يعرف العربية لأنه ولد في دمشق بعد أن تعرّبت وأسلمت بأربعين سنة . وكانت الغلبة في لغة التخاطب للعربية . فلا شك في انه كان يعرف التخاطب بالعربية ، إن لم يكن أيضاً الكتابة بها .

وإذن فالاحتمال الوحيد هو أن يكون تأثيره – إن كان له تأثير حقاً – عن طريق المناظرات والمجادلات مع المثقفين ، لأننا لا نعلم بوجود ترجمات لمؤلفاته الى العربية في أثناء حياته . وأول ترجمة نعرفها لبعض مؤلفاته هي ترجمة انطونيوس رئيس دير سمعان في أنطاكية في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) لكتابين هما : « الديالكتيك » ، « الايمان الصحيح » (= « الايضاح الصريح في المذهب الصحيح » كما في عنوان الترجمة) ، ومجموعة من خمس رسائل . كذلك ترجم له عبد الله بن الفضل (القرن الحادي عشر المسيحي) بضع رسائل اخرى ، وهناك رسائل ومواعظ اخرى ترجمت الى العربية ولا ندري من هم الذين ترجموها[1] .

وبعد تقرير هذا فلننظر في المقارنات التي عقدها سيل ونحن نلاحظ عليها ما يلي :

١ – أولاً أن التشابه ليس كبيراً ولا مقنعاً بحيث يؤذن بوجود مؤثر ومتأثر ، فما يورده حنا الدمشقي قد ورد قبل ذلك مراراً في كلام

١ راجع جورج جراف : « تاريخ الأدب العربي المسيحي » ج ١ ص ٣٧٧ – ٣٧٩ ، وفيه ذكر للمخطوطات وأماكن وجودها .

G. Graf : *Geschichte der arabischen Christlichen Literatur.*

أوريجانس وغيره ، وهـــو كلام منتشر شائع لدى القائلين بحرية الإرادة من فلاسفة ولاهوتيين ، ومن الممكن ان يقول به المتكلم المسلم ابتداءً من عنده دون حاجة الى تلقيه من يوحنا الدمشقي أو غيره ، خصوصاً والأمثلة التي يوردها يوحنا لا ترد — لا جزئياً ولا كلياً — لدى القدرية .

٢ — نعتقد ان تأليف يوحنا الدمشقي لرسالته في « الايمان الصحيح » De Fide Orthodoxa كان بعد ان ترك دمشق وصار بعبداً عن حيـــاة الطائفة في دمشق ، وبالأحرى والأولى يقال هذا عن رسالته : « حوار بين نصراني ومسلم » ، إذ من غير المقبول أن يكون قد ألفه وهو في دمشق عاصمة الخلافة وحيث السيطرة الشاملة الساهرة للإسلام . ولا بد أن نؤخر تاريخ تأليفه إلى ما بعد هجرته من دمشق ، سواء وهو في دير مار سابا ، أو وهو واعظ في كنيسة القيامة بالقدس . فهنا كان يستطيع بحريـــة أن يكتب مثل هـــذه المؤلفات ، خصوصاً والمعروف أنه ترك دمشق ومنصبه رئيساً للطائفة المسيحية فيهـــا والطائفة نفسها ومصالحها والنضال في سبيل الدفاع عنها لأنه وجد ضغطاً عليه وعلى طائفته من السلطات الاسلامية ، خصوصاً في أمور الجزية . فمن هنا يمكن ان نتصوره خرج مـــن دمشق محنقاً على الإسلام ، مما حمله على تأليف هذا الحوار .

والخلاصة — في نظرنا — ان من الممكن أن يكون قد حدث تأثير من اللاهوتيين المسيحيين في دمشق في بعض المتكلمين في العقائد الدينية مـــن المسلمين . ولكن ليس لدينا بعدُ الدليل الوثيق الكتابي على هذا التأثير . وكل ما يمكن ان يقال هو أن هذا التأثير — إن صح وقوعه — قد تم في المجادلات الدينية بين اللاهوتيين المسيحيين والمتكلمين المسلمين في دمشق لأول مرة . وإن كان يُضعف كثيراً من هذا الرأي أن مشكلة حريـــة الإرادة لم تكن في ذلك الوقت مـــن المسائل البارزة في المناقشات اللاهوتية المسيحية . فلماذا كانت هي بالذات مصدر التأثير ؟!

أبو الهذيل العلاف

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي ، نسبة إلى عبد القيس وقد كان مولاهم[1] .

« وكان يلقب بـ «العلاّف» لأن داره بالبصرة كانت في العلاّفين . وهذا كما قيل : أبو سلمة الحذّاء وأبو سعيد المقبري » (« طبقات المعتزلة » ص ٤٤) .«وهو من أهل البصرة . ورد بغداد[2] » .

مولده

« سئل أبو الهذيل عن مولده فقال : وُلِدْتُ سنة خمس وثلاثين ومائة » (« الفهرست » لابن النديم نشرة فوك في لاهور سنة ١٩٥٥). « وقال أبو القاسم : ولد أبو الهذيل سنة أربع وثلاثين ومائة ... وذكر

---

١ « كان مولى لعبد القيس · وقد جرى على منهاج أبناء السبايا ، لظهور أكثر البدع منهم » (« الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادي ،ص ٧٣؛ القاهرة سنة ١٩٤٨) ·

٢ « تاريخ بغداد » جـ ٣ ص ٣٦٦ ·

أبو الحسين الخياط أنه ولد سنة احدى وثلاثين ومائة » (« طبقات المعتزلة » ص ٤٩) .

دراسته

« أخذ العلم عن عثمان الطويل » (« طبقات المعتزلة » ص ٤٤) « ولم يلق واصلاً ولا عمراً[1] » .

وعثمان بن خالد الطويل ، وكنيته أبو عمرو ، هو الذي بعثه واصل إلى أرمينية ؛ وهو من الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة في تصنيف المرتضى (ص ٤٢) .

و « نظر في شيء من كتب الفلاسفة » (« طبقات المعتزلة » ٤٤).
و « طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة » (ص ٣٧ س ٥ – ٢ ، نشرة كيورتن ، لندن سنة ١٨٦٤) .

أوليته

وروى لنا الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » (ج٣ ص ٣٦٧) أوليته ، قال : « أخبرني الصيمري ، حدثنا محمد بن عمران المرزبان، حدثني أبو الطيب ابراهيم بن محمد بن شهاب العطار قال : روى أبو يعقوب الشحام ، قال : قال لي أبو الهذيل : أول ما تكلمت أنى كان لي أقل من خمس عشرة سنة – وهذا في السنة التي قتل فيها ابراهيم بن

---

١ « الفهرست » لابن النديم ص ٥٦ س ١٥ ، نشرة فلوجل .

عبد الله بن الحسن بباخمرى — وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء . فبلغني أن رجلاً يهودياً قدم البصرة وقد قطع عامة متكلميهم . فقلت لعمي : يا عم ! أمض بي إلى هذا اليهودي أكلمه . فقال لي : يا بني ! هذا اليهودي قد غلب جماعة متكلمي أهل البصرة فمن أين لك ان تكلم من لا طاقة لك بكلامه ؟ فقلت له : لا بد من أن تمضي بي اليه ، وما عليك مني : غلبني أو غلبته . فأخذ بيدي ، ودخلنا على اليهودي فوجدته يقرر الناس ، الذين يكلمونه ، بنبوة موسى ، ثم يجحدهم نبوة نبينا فيقول : نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى أن نتفق على غيره فنقر به ! قال : فدخلت عليه فقلت له : أسألك ، أو تسألني ؟ فقال لي : يا بني ! أو ما ترى ما أفعله بمشايخك ؟ فقلت له : دع عنك هذا واختر إما أن تسألني ، أو أسألك . قال : بل أسألك : خبرني : أليس موسى نبياً من أنبياء الله قد صحت نبوته ، وثبت دليله — تقر بهذا أو تجحده فتخالف صاحبك ؟ فقلت له : إن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي على أمرين : أحدهما أني أقر بنبوة موسى الذي أخبر بصحة نبوة نبينا وأمر باتباعه وبشر به وبنبوته — فإن كان عن هذا تسألني فأنا مُقِرٌ بنبوته ؛ وإن كان موسى الذي تسألني عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد — صلى الله عليه وسلم — ولم يأمر باتباعه ولا بشر به ، فلست أعرفه ولا أقر بنبوته ، بل هو عندي شيطان مُمَخْرِق — . — فتحير لما ورد عليه ما قلته له وقال لي : فما تقول في التوراة ؟ قلتُ : أمر التوراة أيضاً على وجهين : إن كانت التوراة التي أُنزلت على موسى النبي الذي أقر بنبوة نبيي محمد فهي التوراة الحق ؛ وإن كانت أنزلت على الذي تدعيه فهي باطل غير حق وأنا غير مصدِّق بها . فقال لي : أحتاج إلى أن أقول لك شيئاً بيني وبينك . فظننتُ أنه يقول شيئاً من الخير ؛ فتقدمت اليه . فسارّني وقال : أُمّك كذا وكذا ، وأمّ من علّمك، لا يكنّي . وقدّر

أني أثب به فيقول : وثبوا بي وشغبوا عليّ . فأقبلتُ على من كان بالمجلس فقلت : أعزكم الله ! أليس قد وقفتم على مسألته إياي ، وعلى جوابي إياه ؟ قالوا لي نعم . فقلت : أليس عليه واجب أن يرد عليّ جوابي ؟ قالوا نعم . قلتُ لهم : فإنه لما سارّني شتمني بالشتم الذي يوجب الحد ؛ وشتم من علّمني . وإنما قدّر أن أثب به فيدعي أننا واثبناه وشغبنا عليه ؛ وقد عرفتكم شأنه بعد انقطاعه . فأخذته الأيدي بالنعال . فخرج هارباً من البصرة ، وقد كان له بها دَيْن كثير فتركه ، وخرج هارباً لما لحقه من الانقطاع » (« تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ج٣ ص ٣٦٧ — ٣٦٨ . القاهرة سنة ١٩٣١ م) .

قدومه الى بغداد

« قدم أبو الهذيل بن الهذيل بغداد سنة ثلاث ومائتين» (« تاريخ بغداد » ٣/٣٧٠) .

مناظراته

ومناظرات العلاف مع الفرق الأخرى كثيرة ومشهورة .

« قال القاضي » (عبد الجبار) : ومناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة . وكان يقطع الخصم بأقل كلام . يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل .

ومن محاسنها أنه أتاه رجل فقال له : أشكل عليّ أشياء من القرآن . فقصدتُ هذا البلد ، فلم أجد عند أحدٍ ممن سألته شفاءً لما أردته . فلما

خرجت في هذا الوقت قال لي قائل : إن بغيتك عند هذا الرجل ، فاتقِ الله وأفدني ! فقال أبو الهذيل : فماذا أشكل عليك ؟ قال : آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة ، وآيات توهمني أنها ملحونة . قال : فماذا أحبُّ اليك : أجيبك بالجملة ، أو تسألني عن آية آية ؟ قال : بل تجيبني بالجملة . فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه في لغته ، وانه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه ؟ فقال : اللهم نعم ! قال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال : اللهم نعم ! قال : فهل اجتهدوا في تكذيبه ؟ قال : اللهم نعم ! قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن ؟ قال : اللهم لا ! قال أبو الهذيل : فتدَعُ قولهم على علمهم باللغة وتأخذ بقول رجلٍ من الأوساط ؟ قال : فأشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسولُ الله . قال : كفاني هذا ! وانصرف وتفقه في الدين . » (« طبقات المعتزلة » ص ٤٤ — ٤٥) .

وهذه مناظرة مع غير مسلم .

وثم شواهد كثيرة على مناظراته مع الثنوية ؛ من ذلك مناظرته مع صالح بن عبد القدّوس . قال المرتضى : « وناظر صالح بن عبد القدوس لما قال في العالم إنه من أصلَين قديمين : نور وظلمة ، كانا متباينين فامتزجا . فقال أبو الهذيل : فامتزاجها هو هما ، أم غير هما ؟ قال : بل أقول هو هما . فألزمه أن يكونا ممتزجين متباينين إذا لم يكن هناك معنىً غيرهما ولم يرجع ذلك إلا اليهما . فانقطع وأنشأ يقول :

أبا الهُذَيْل ! جزاكَ اللهُ مِنْ رجلٍ فأنت حقّاً لعمري مِفْضَلٌ جَدِلُ

وصالح هذا كان ثنوياً معروفاً . وروي انه ناظره مرة وقطعه . فقال : على أي شيء تعزم يا صالح ؟ قال : أستخير الله وأقول بالاثنين . فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت ، لا أُمّ لك ؟ إلى غير ذلك من

مناظراته ، كما روى محمد بن عيسى النّظام قال :

مات لصالح بن عبد القدوس ابنٌ ، فمضى اليه أبو الهذيل ، ومعه النظامّ وهو غلام َحدَثٌ ، فرآه حزيناً فقال : لا أعرف لجزعك وجهاً إلا إذا كان الإنسان عندك كالزرع . فقال : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب « الشكوك » . قال : وما كتاب « الشكوك » ؟ قال : كتابٌ وضعتُه ، من قرأ فيه شكَّ فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن انه قد كان . قال أبو الهذيل : َفشُكَّ أنت في موت ابنك ، واعمل على انه لم يمت ، وإن كان قد مات ! فشُكَّ أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه[1] » (« المنية والأمل » ص٤٦ – ٤٧).

قدرته على الاستشهاد بالشعر

وكان يساعده على الانتصار في المناظرة قدرته العظيمة على الاستشهاد بالشعر . « قال المبرّد : ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ . وكان أبو الهذيل أحسن مناظرةً . شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلثمائة بيت .

قال ثمامة[2] : وصفتُ أبا الهذيل للمأمون . فلما دخل عليه جعل

---

١ وقارن رواية « الفهرست » لابن النديم (المواد التي نشرها فوك في المجلد المقدم الى محمد شفيع ، لاهور سنة ١٩٥٥) ص ٥٦ س ٢١ ، ص ٥٧ س ٢ ؛ « وفيات الاعيان » لابن خلكان جـ ١ ص ٦٨٥ (بولاق سنة ١٢٧٥هـ ١٨٨٨ م) .

ثمامة بن الأشرس ، ويكنى أبا معن النميري ، من الطبقة السابعة من المعتزلة (« طبقات المعتزلة » ص ٦٢) . والمخاطبة بالكنية فيها تشريف أكثر من المخاطبة بالاسم .

المأمون يقول لي : يـا أبا معن ! وأبو الهذيل يقول لي : يـا ثمامة ! فكدتُ أتقَّد غيظاً . فلما احتفل المجلس استشهد في عرض كلامه بسبعمائة بيت . فقلتُ : إن شئت فكنِّني ، وإن شئت فسمِّني !

وحكى يحيى بن بشر الأرّجاني عن النظّام ، قال : ما أشفقت على أبي الهذيل قطُّ في استشهاد بشعر إلا يوم قـال له الملقب ببرغوث : أسألك عن مسئلة ؟ فرفع أبو الهذيل نفسه عن مكالمته . فقال برغوث :

ومـا بُقيـا عليَّ تركتماني ولكن خِفْتُما صَرْدَ النبـال

ولم أعرف في نقيضه بيتـاً يُتَمثّل به . فبرز أبو الهذيل وقـال : لا بل كما قال الشاعر :

وأرفع نفسي عن نجيلةَ إنّني أذلُّ بها عند الكلام وتَشْرُف

(« طبقات المعتزلة » ص ٤٥ – ٤٦) .

مناظراته مع هشام بن الحكم

كذلك ناظر هشام بن الحكم الرافضي المجسِّم . « ذكر أبو الهذيل في بعض كتبه انـه لقي هشام بن الحكم في مكـة عند جبل أبـي قبيس ، فسألـه : أيهما أكبر : معبوده أم هذا الجبل ؟ قـال : فأشار إلى أن الجبلُ يوفي عليه تعالى . إن الجبل أعظم منه » (« الفَرْق بين الفرَق » ص ٣١ ، القـاهرة سنة ١٩٤٨ م) . وورد في « المنيـة والأمل » (ص ٤٤) أن أبا الهذيل « خرج إلى الحج ، وانصرف عـلى طريق الكوفة . فلقي بها هشام بن الحكم وجماعـة من المخالفين . فناظرهم في أبواب دقيق الكلام ، فقطعهم » .

وفاتـــه

اختُلِف في سنة وفاته :

١ – فقـــال الشريف المرتضى في « غرر الفوائد ودرر القلائـــد » (= أمالي المرتضى) (ج١ ص ١٧٨ س١٢ – س١٣) : « توفي في أول أيام المتوكل سنة خمس وثلاثين ومائتين ، وسنه مائة سنة » .

٢ – وقال ابن النديم في الفهرست (نشرة فوك في لاهور ص ٥٦ س ١٦ – ١٩) : « توفى أبـــو الهذيل بسرّمراى سنـــة ست وعشرين ومائتين وكانت سنه مائة سنة وأربع سنين » .

٣ – « وقـــال ابن يزداذ في كتاب المصابيـح ... حدثني أبو بكر الزبيري ، قال كنتُ بسر من رأى لما مات أبو الهذيل . فجلس الواثق في مجلس التعزية . وهذا يدل على انه مات أيام الواثق ... ومات الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومـائتين . وهذا يدل على ان أبا الهذيل مـــات سنة خمس وثلاثين ومائتين على مـــا ذكر المرتضى » (« طبقـات المعتزلة » ص ٤٨ – ٤٩) .

٤ – وورد في « تاريـــخ بغداد » للخطيب البغـدادي ؛ « أخبرني الصيمري ، حدثنا محمد بن عمران المرزباني ، أخبرني أبو الحسين عبد الواحد ابن محمد الخصيبي ، قـــال : سمعتُ احمد بن اسحق بن سعد يقول : قال لي أبو العيناء : « توفي أبو الهذيل بسرَّ من رأى في سنة ست وعشرين ومائتين ، وكانت سن أبي الهذيل مائـــة سنة وأربـع سنين . وأخبرني الصيمري ، حدثنـــا المرزباني ، حدثني أبو الطيب بن شهاب ، حدثني أبو الحسن أحمد بن علي الشطوي ، قال : قـال لي أبو مجالد أحمد بن الحسين : قَدِم أبو الهذيل محمد بن الهذيل بغداد سنة ثلاث ومائتين ، وقد نيف عن المائـة . قـال أبو الطيب : وحدثني أبو الحسن احمد بن

عمر البرذعي قال : حدثني أبو يعقوب الشحّام ، قال : سألت أبا الهذيل : في أيّ سنةٍ ولدت ؟ فقال : أخبرني أبواي أن ابراهيم بن عبد الله بن الحسن قُتِل ولي عشر سنين . وقُتِل ابراهيم في سنة خمس وأربعين ومائة . فدل ذلك على ان أبا الهذيل ولد في سنة خمس وثلاثين ومائة . وتوفي أبو الهذيل في أول خلافة المتوكل في سنة خمس وثلاثين ومائتين ، وكانت سنه مائة سنة » (ج٣ ص ٣٦٩ — ٣٧٠) .

وأول ما يلفت النظر في روايات الخطيب البغدادي المتضاربة أنه يقول عن رواية الشحام عن أبي الهذيل إن أبا الهذيل كانت سنه عشر سنوات لما قتل ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن . ولكنه سبق له في ص ٣٦٧ (ج٣) ان روى عن الشحّام نفسه ان أبا الهذيل قال : « أول ما تكلمت أنى كان لي أقل من خمس عشرة سنة ، وهذا في السنة التي فيها قُتِل ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بباخمرى » . فلماذا لم يقل : « وعمري عشر سنوات » ؟ بدلاً من قوله في غير تحديد : « لي أقل من خمس عشرة سنة » ؟ هذا مما يضعف من صحة هذه الرواية وما يستنبط منها .

وابراهيم هذا هو ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي ابن أبي طالب ، وهو أخو محمد[1] بن عبد الله بن الحسن الذي كان المنصور والسفاح في خلافة الأمويين من الدعاة إلى تنصيبه للخلافة . فلما تمت الخلافة للسفاح ثم للمنصور لم يبايعهما محمد . وتكاتبا مكاتبات كثيرة . « ولما أعيا المنصورَ أمره جهز اليه ابن عمه عيسى بن موسى بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس وقال : لا أبالي أيهما قتل صاحبه ، لأن عيسى ولي العهد بعد المنصور ، على ما رتبه لهم السفاح . فسار عيسى في أربعة

---

١ وهو المعروف « بالنفس الزكية » لزهده ونسكه (« مروج الذهب » ج ٣ ص ٣٠٦ ، القاهرة سنة ١٩٥٨) .

آلاف ، وكتب إلى الأشراف يستميلهم ، فمـال كثير منهم . وتحصّن محمد بالمدينة ، وأعمق خنادقها . وزحف عليـه عيسى وناداه بالأمان ، وناشده الله . ومحمد لا يرعوي لذلك . ولما ظهر له تخاذل أصحابه اغتسل وتحنط وقاتلهم بنفسه قتالاً شديداً ومعه ثمانون رجلاً . وقتَل بيده اثني عشر رجلاً . ثم قُتِل واستشهد لثنتي عشرة ليلة من رمضان سنة خمس وأربعين ، وله اثنتان وخمسون سنة . وقبره بالبقيع مشهور مزور . وبعث برأسه إلى المنصور . وكانت مدة قيامه شهرين واثني عشر يوماً .

وخرج أخوه ابراهيم بالبصرة في هذه السنة أيضاً (= سنة ١٤٥ هـ). وقد كان سار اليهـا من الحجاز ؛ فدخلها سِراً في عشرة أنفس . فدعا إلى نفسه سِراً . وجرت له أمور . وتهاون متولي البصرة في أمر ابراهيم، حتى اتسع الخرق . وخرج أول ليلة من رمضان، ونزل اليه متولي الكوفة بالأمان . ووجد ابراهيم في بيت المال ستمائة ألف ، ففرقها في أصحابه . ولما بلغ المنصور (أبا جعفر المنصور) خروجه ، تحول إلى الكوفة ليأمن غائلة أهلهـا وألزم الناس لبس السواد وجعل يقتل ويحبس من اتهمه . وبعث ابراهيم عـاملاً إلى الأهواز ، وآخر إلى فارس وسائر البلدان . فأتاه مقتل أخيه بالمدينة قبل عيد الفطر بثلاث ، فعيّد منكسراً . وجهز المنصور لحربه خمسة آلاف . فكان بينهما وقعات قتل فيهـا خلق عظيم . ولم يبرح المنصور حتى قدم عيسى من المدينة ، فوجهـه إلى ابراهيم . وجعل المنصور لا يقَر له قرار ولا يأوي إلى فراشه خمسين ليلة ، كل ليلة يأتيه فتق من ناحية . وعنده مائة ألف بالكوفة . ولو هجم عليه ابراهيم بالكوفة لأوقع به . ولكنه (أي ابراهيم) قال : أخاف أن يستباح الصغير والكبير . فقيل له : إذا كان هذا فلِمَ خرجت عليه ؟ فالتقى الجمعان على يومين من الكوفة . فظهر جيش ابراهيم ، وتهيأ له الفتح ، لولا حملة من عيسى بن موسى ، وظاهرَه ابناء سليمان بن علي ، فكسروا جيش ابراهيم ، وجاءه سهم فوقع في حلقه، فأنزلوه وهو يقول : « وكان

أمر الله قدراً مقدوراً » . – وبعثوا برأسه إلى المنصور . وقُتِل وسنه ثمان وأربعون . وهرب أهل البصرة بحراً وبراً » (« شذرات الذهب » لابن العماد ، جـ١ ص ٢١٣ – ٢١٤ ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ) . ويحدد ابن الأثير (« الكامل » جـ٥ ص ٢١٢ . طبعة القاهرة وعلى هامشها « مروج الذهب » للمسعودي) تاريخ قتله فيقول : « وكان قتله يوم الاثنين لخمس ليال بقين من ذي القعدة سنة خمس وأربعين ومائة . وكان عمره ثمانياً وأربعين سنة . ومكث منذ خرج إلى أن قتل ثلاثة أشهر إلا خمسة أيام » .

فان أخذنا بهذه الرواية – وهي أن سنه عشر سنوات لما قُتل ابراهيم ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب – كان مولد أبي الهذيل على الأرجح حوالى سنة ١٣٥ هـ (مائة وخمس وثلاثين للهجرة) ، ووفاته سنة خمس وثلاثين ومائتين للهجرة ، إن قلنا إنه عُمر مائة سنة .

٥ – لكن الغريب هو ما أورده المسعودي في « مروج[1] الذهب » نقلاً عن أبي الحسين الخياط . قال المسعودي : « وذكر أبو الحسين الخياط أن أبا الهذيل محمد بن الهذيل كانت وفاته سنة سبع وعشرين ومائتين . ثم تنازع أصحابه في مولده : فقال قوم : سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وقال قوم : سنة أربع وثلاثين ومائة » .

مؤلفات أبي الهذيل العلاف

لم يذكر له ابن النديم « بالفهرست » في الفصل الذي عقده له اسم أي كتاب من مؤلفاته . ولكنه ذكر في باب « الكتب المؤلفة في متشابه

---

١ جـ٤ ص ١٠٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ، المكتبة التجارية .

القرآن » أن لأبي الهذيل العلاف كتاباً في ذلك (« الفهرست » ص ٣٦ س ٢٢ ، نشرة فلوجل) .

كذلك لم يورد له أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط في كتابه « الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم » — اسم أيّ كتاب ، رغم كثرة إشاراته إلى أبي الهذيل ومذهبه (٣١ مرة) ، وكنا نتوقع ان نجد فيه ذكر اسم بعض كتب أبي الهذيل . إنما يحكي آراءه دون اشارة إلى مصادر ينقل عنها من كتب أبي الهذيل . وهذا أمرٌ يدعو إلى الدهشة الشديدة .

لكن ابن خلكان (« وفيات الأعيان » ج٣ ص ٣٩٦ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) يذكر لنا اسم كتاب واحد لأبي الهذيل . قال : « ولأبي الهذيل كتاب يعرف بـ « ميلاس » . وكان ميلاس رجلاً مجوسياً ، فأسلم . وكان سبب إسلامه أنه جُمِع بين أبي الهذيل وجماعة من الثنوية . فقطعهم أبو الهذيل . فأسلم ميلاس عند ذلك . »

على أن صاحب « الفرق بين الفِرَق » يذكر ردوداً من المعتزلة ضد أبي الهذيل ، ولا بد أن تكون هذه الردود ردوداً على مؤلفات لأبي الهذيل . قال عبد القاهر البغدادي : « وللمعروف بالمردار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبي الهذيل وفي تكفيره بما انفرد به من ضلالة . وللجبائي أيضاً كتابٌ في الرد على أبي الهذيل في المخلوق يكفره فيه . ولجعفر بن حرب المشهور في زعماء المعتزلة أيضاً كتاب سماه « توبيخ أبي الهذيل » » (ص ١٢٢ ، القاهرة نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون تاريخ) .

كذلك ذكر البغدادي اسم كتابين للعلاف هما : «الحُجَج» و «القوالب» (ص ١٢٤ من الطبعة المذكورة) . كما يذكر رده على النظّام « في كتابه المعروف بالرد على النظّام ، وفي كتابه عليه في الأعرض والانسان والجزء الذي لا يتجزأ » (ص ١٣٢) .

مذهب أبي الهذيل

لخص الشهرستاني في « الملـــل والنحـل » (جا ص ٦٢ — ٦٧) ما انفرد به أبو الهذيل العلاف عن سائر المعتزلة في عشر قواعد :

« (الأولى) أن الباري تعالى عالم بعلمٍ ، وعلـُمه ذاته ، قادرٌ بقدرة وقدرتُه ذاته، حيٌّ بحياةٍ وحياته ذاته . وانما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته ، وترجع إلى السلوب أو اللوازم — كما سيأتي . — والفرق بين قول القائل : «عالم بذاته لا بعلم» وبين قول القائل : « عالم بعلمٍ هو ذاته » — أن الأول نفي الصفـــة ، والثاني إثبات ذاتٍ هو بعينه صفة ، أو إثبات صفـة هي بعينها ذات . وإذ أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهـــاً للذات فهي بعينهـا أقـــانيم النصارى ، أو أحوال أبـي هاشم .

(الثانية) أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريداً بها . وهو أول من أحدث هذه المقالة ، وتابعه عليها المتأخرون .

(الثالثة) قال في كلام الباري تعـالى إن بعضـــه لا في محل ، وهو قوله : « كن » ، وبعضـــه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار . وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف .

(الرابعة) قوله في القدر مِثلُ ما قاله أصحابه . إلا أنه قدري الاولى (= الدنيـــا) جبريٌّ الآخرة . فان مذهبه في حركات أهـــل الخلدين (= الجنة والنار) في الآخرة انها كلها ضرورية لا قدرة للعبـاد عليها ، وكلها مخلوقة للباري تعالى ؛ إذ لو كانت مكتسبة للعبـاد لكانوا مكلفين بها .

(الخامسة) قولـه إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، وإنهم يصيرون

إلى سكون دائمٍ خموداً . وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار .

وهذا قريب من مذهب جَهم ، إذ حكم بفناء الجنة والنار . وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه لما أُلزم في مسئلة حدوث العالم أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها – إذ كل واحدة لا تتناهى – قال : إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً ، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً ، بل يصيرون إلى سكون دائم . وكأنه ظن أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون .

(السادسة) قوله في الاستطاعة إنها عرض من الأعراض ، غير السلامة والصحة . وفَرَّقَ بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فقال : لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل؛ وجَوَّز ذلك في أفعال الجوارح ، وقال بتقدمها ، فيفعل بها في الحال الأولى ،وإن لم يوجد الفعل إلا في الحالة الثانية.قال:فحال « يفعل » غير حال « فعلَ » . ثم ما تولد من فعل العبد فهو فعله، غير اللون والطعم والرائحة ، وكل ما لا تعرف كيفيته . – وقال في الإدراك والعلم الحادثين في غيره عند اسماعه وتعليمه إن الله تعالى يبدعهما فيه ، وليسا من أفعال العباد .

(السابعة) قوله في الفكر قبل ورود السمع : إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ؛ وإن قَصَّر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً . ويَعلم أيضاً حُسْنَ الحسَن وقُبْحَ القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسَن : كالصدق والعدل ، والإعراضُ عن القبيح : كالكذب والجور .

وقال أيضاً بطاعات لا يراد بها الله تعالى ، ولا يقصد بها التقرب اليه : كالقصد إلى النظر الأول (= أي القصد إلى النظر لإدراك وجود الله) ، والنظر الأول فانه لم يعرف الله تعالى بعدُ . والفعل عبادة .

وقال في المُكْرَه إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أُكْرِه عليه فله أن يكذب ، ويكون وزره موضوعاً عنه .

(الثامنة) قوله في الآجال والأرزاق إن الرجل إن لم يُقْتَل مات في ذلك الوقت . ولا يجوز أن يزاد في العمر أو ينقص . والأرزاق على وجهين : أحدهما ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد . فعلى هذا من قال إن أحداً أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقاً — فقد أخطأ ، ، لما فيه أن في الأجسام ما لم يخلقه الله . والثاني : ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد : فما أحلَّ منها فهو رزق ، وما حَرَّم فليس رزقاً ، أي ليس مأموراً بتناوله .

(التاسعة) حكى الكعبي عنه أنه قال : إرادة الله غيرُ المراد . فارادته لما خَلَق هي خَلْقُه له ؛ وخلقه للشيء — عنده — غيرُ الشيء، بل الخلق — عنده — قولٌ لا في محل . وقال إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً ، بمعنى : سيسمع ، وسيبصر ؛ وكذلك لم يزل غفوراً ، رحيماً ، محسناً ، خالقاً ، رازقاً ، مثيباً ، معاقباً ، موالياً ، معادياً ، آمراً ، ناهياً — بمعنى أن ذلك سيكون .

(العاشرة) حكى عنه جماعة أنه قال : الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحدٌ من أهل الجنة أو أكثر . ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياءُ الله ، معصومين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر . فهم الحجة ، لا التواتر . إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحدٌ معصوم » (جـ١ ص ٦٢ — ٦٧ ؛ بهامش « الفصل » لابن حزم ، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ) .

ونجد في « الفَرق بين الفِرَق » لعبد القاهر الغدادي تفصيلاً لما أجمله الشهرستاني هاهنا . غير أن أهم مصادرنا في هذا الباب كتب المعتزلة أنفسهم ، وعلى رأسها :

١ — « كتاب الانتصار » لأبي الحسين الخياط — وهو أهمها .
٢ — « المغني » للقاضي عبد الجبار .
٣ — « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار .

ثم « مقالات الاسلاميين » للأشعري ، و « أصول الدين » لعبد القاهر البغدادي ، و « نهاية الاقدام في علم الكلام » للشهرستاني .

واعتماداً على هذه المصادر سنأخذ في شرح مذهبه .

— ١ —
نظريته في العلم

تطرق أبو الهذيل إلى مسألة المعارف هل هي ضرورية ، أو اكتسابية . واتخذ فيها موقفاً خاصاً عرضه عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرَق » فقال إن أبا الهذيل « لما وقف على اختلاف الناس في المعارف : هل هي ضرورية أم اكتسابية ؟ ترك قول من زعم انها كلها ضرورية ، وقول من زعم انها كلها كسبية ، وقول من قال : إن المعلوم منها بالحواس والبداهة ضرورية ، وما عُلِم منها بالاستدلال اكتسابية . واختار لنفسه قولاً خارجاً عن أقوال السلف ، فقال المعارف ضربان : أحدهما : باضطرار ، وهو معرفة الله عز وجل ، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته . وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب .

ثم إنه بنى على ذلك قوله في مهلة المعرفة . فخالف سائر الأمة ، فقال في الطفل : إنه يلزمه في الحال الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فَصْل ، وكذلك عليه أن يأتي — مع

معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله – بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى إنه إن لم يأت بذلك كله في الحال الثانية من معرفته بنفسه ، ومات في الحال الثالثة ، مات كافراً وعدواً لله تعالى مستحقاً للخلود في النار . وأما معرفته بما لا يُعْرَف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه ان يأتي بمعرفة ذلك في الحال الثانية من سماعه للخبر الذي يكون حجةً قاطعةً للعذر .

وكان بشر بن المعتمر يقول : عليه أن يأتي بالمعارف العقلية في الحال الثالثة مع معرفته بنفسه ، لأن الحال الثانية حال نَظَرٍ وفكر . فان لم يأت بها في الحال الثالثة ، ومات في الحال الرابعة كانَ عدواً لله تعالى مستحقاً للخلود في النار . » (ص ١٢٩ – ١٣٠)

وإذن فمسألة المعارف ليست نظرية فحسب ، بل تترتب عليها نتائج عملية .

والأصل فيها أن « علوم الناس وسائر الحيوانات ضربان : ضروري ، ومكتسب . والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتَسَب واستدلاله عليه ، ووقوع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه . والعلم الضروري قسمان : احدهما بديهي ، والثاني علم حسي . والبديهي قسمان : أحدهما علم بديهي في الإثبات : كعلم العالِم منا بوجود نفسه وبما يجد في نفسه من ألمٍ ولذةٍ وجوعٍ وعطش وحر وبرد وغم وفرح ونحو ذلك . والثاني علمٌ بديهي في النفي : كعلم العالِم منا باستحالة المحالات . وذلك كعلمه بأن شيئاً واحداً لا يكون قديماً ومحدثاً ، وأن الشخص لا يكون حياً وميتاً في حالٍ واحدة ، وأن العالِم بالشيء لا يكون جاهلاً به من الوجه الذي علمه في حال واحدة .

وأما العلوم الحسية فمدركة من جهة الحواس الخمس ... والعلوم النظرية نوعان : عقلي وشرعي . وكل واحد منهما مُكْتَسَبٌ للعالِم به واقعٌ له

باستدلال منه عليه . وبعضها أجلى من بعض[1] . »

« والعلوم النظرية على أربعة أقسام : أحدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر . والثاني : معلوم من جهة التجارب والعادات . والثالث معلومٌ من جهة الشرع . والرابع معلوم من جهة الإلهام في بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض . فأما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقِدَم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم ، ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية . وأما المعلوم بالتجارب والرياضات فكعلم الطب في الأدوية والمعالجات ، وكذلك العلم بالحِرَف والصناعات . وقد يقع في هذا النوع ما يستدرك بالقياس على المعتاد ، غير أن أصولها مأخوذة عن التجارب والعادات . — وأما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام ، والواجب والمسنون والمكروه وسائر أحكام الفقه . وإنما اضيفت العلوم الشرعية إلى النظر لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال . ولو كانت معلومة بالضرورة من حسٍ أو بديهة لما اختلف فيها أهلُ الحواس والبديهة ولما صار المخالف فيها معانداً كالسوفسطائية المنكرة للمحسوسات . — وأما المعلوم بالالهام على التخصيص فكالعلم بذوق الشعر وأوزان أبياته في بحوره[2] » .

وموقف أبي الهذيل كما عرضه البغدادي هو موقف يختلف عن موقف القائلين بأن المعارف كلها ضرورية ، وعن موقف القائلين بأن ما هو

---

١ « أصول الدين » لابي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ، المجلد الاول ، الطبعة الاولى ، استانبول سنة ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م ، ص ٨ — ٩ .

٢ البغدادي : « أصول الدين » ص ١٤ — ١٥ .

معلوم بالحواس والبديهة فهو ضروري ، وما هو معلوم بالاستدلال فهو اكتسابي .

. والذين قالوا إن المعارف كلها ضرورية هم المعروفون بأسم « أصحاب المعارف » ، ومن أبرزهم الجاحظ . وقد احتج أصحاب المعارف هؤلاء بأن قالوا : « لو لم يكن العلم بالله تعالى ضرورياً وكان من فعلنا ؛ لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلاً من العلم في الحالة الثانية من النظر ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد . والمعلوم أنه لا يمكن ذلك . — فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا . وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية[1] . »

وحجة اخرى « أنهم قالوا : إن المكلّف إذا لم يعرف في نظره انه نظر صحيح يؤدي إلى العلم فإنه يجب أن لا يدخل تحت تكليفه ، ولا يجوز له الإقدام عليه ، لأن الإقدام عليه كالإقدام على الجهل المطلق » (الموضع نفسه) .

وحجة ثالثة « انهم قالوا : إن المكلف لو كان مكلفاً بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها لأن المكلف لا بد أن يكون عالماً بصفة ما كُلِّفَه . والمعلوم أنه حالَ النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة ؛ ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حدساً واتفاقاً ، فلا يحسن تكليفه بها ؛ لأن التكليف بما لا يُعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح » (الكتاب نفسه ، ص ٥٧) .

وقد رد القاضي عبد الجبار على هذه الحجج الثلاث .

لكن أبا الهذيل إنما ذهب إلى ان المعرفة ضرورية في حالة واحدة فقط هي معرفة وجود الله والدليل الداعي إلى معرفته ؛ وقصر الضرورة

---

١ « شرح الاصول الخمسة » لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، ص ٥٦ ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥ .

في المعرفة على هذه المسألة فقط . وما عداها فهو مكتَسب مراد ، بما في ذلك المعارف الحسية والاستدلالية طبعاً . ولعله إنما قال بأن المعرفة بوجود الله والدليل المثبت لهذا الوجود ضروريان حتّى يثبت المسئوليـة على الذين لم تبلغهم رسالات الأنبياء . إذ لو كانت معرفة وجود الله ضرورية ، لما كان هناك عذر لأحد في الجهل به ؛ وبالتالي لن يعفى أحدٌ من مسئولية الإيمان بالله ، ومن العقوبة على الكفر به أو إنكار وجوده أو الجهل به .

ومعنى هذا أنه لم يقل بهذا لأسباب من نظرية المعرفة وطبيعة المعلوم، بل لأسباب دينية عملية تتعلق بالمسئولية عن الإيمان .

حجية الخبر

وفيما يتعلق بالعلم عن طريق الخبر ، ينسب عبد القـاهر البغدادي إلى أبي الهذيل أنه يقول : « إن الحجة من طريق الأخبار — فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام ، وفيما سواهـا — لا تثبت بأقل من عشرين نفساً ، فيهم واحدٌ من أهل الجنـــة أو اكثر . ولم يوجب بأخبار الكفرة والفسقة حجـــةً ، وإن بلغوا عدد التواتر الذين لا يمكن تواطؤهم على الكذب إذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنة . وزعم أن خبر ما دون الأربعة لا يوجب حكماً ، ومَنْ فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلمُ بخبرهم . وخبرُ العشرين إذا كان فيهم واحدٌ من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لا محالة .

واستدل على ان العشرين حجـــة بقول الله تعـالى « إن يَكُنْ منكم عشرون صابرون يَغلبِوا مائتين » (الأنفال : ٦٥) . وقال : لم يبح

لهم قتالهم إلا وهم عليهم حجة[1] . »

ولكي نبين موقف أبي الهذيل في هذه المسألة داخل مذهب المعتزلة نورد ما يقوله القاضي عبد الجبار فيها ، قال :

« الأخبار لا تخلو : إما أن يُعْلَم صدقها ، أو يُعْلَم كذبها ، أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها . والقسم الأول ينقسم : إلى ما يعلم صدقه اضطراراً ، وإلى ما يعلم اكتساباً .

وما يعلم صدقه اضطراراً فكالأخبار المتواترة ، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى ؛ ونحو خبر من يخبرنا أن النبي – صلى الله عليه – كان يتدين بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك – فإن ما هذا سبيله يُعْلم اضطراراً . وأقل العدد الذين يحصل العلم بخبرهم خمسة ، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة . ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه أخبروا ، بل لا بد من ان يكون خبرهم مما عرفوه اضطراراً . ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلمُ الضروري بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك ، لما لم يعرفوه اضطراراً .

وما يُعْلَم صدقه استدلالاً فهو كالخبر عن توحيد الله تعالى وعدله ونبوة نبيه عليه السلام وما يجري هذا المجرى ، وكالخبر عما يتعلق بالديانات إذا أقر النبي – صلى الله عليه – المخبر عليه ولم يزجره عنه ولا أنكر عليه : فإنّا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالاً . وطريقة الاستدلال عليه هو انه لو كان كذباً لأنكره النبي صلى الله عليه . فلما لم ينكره دلّ على صدقه فيه . وهذا هو القسم الأول .

وأما القسم الثاني فهو ما يُعْلَم كذبه من الأخبار ، وذلك ينقسم إلى: ما يُعْلَم كذبه اضطراراً ، وإلى ما يُعْلَم اكتساباً .

أما ما يعلم كذبه اضطراراً فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والارض

---

[1] « الفرق بين الفرق » ص ١٢٧ – ١٢٨ ، طبعة محيي الدين عبد الحميد .

فوقنا ، وما جرى هذا المجرى .

وأما ما يعلم كذبه استدلالاً . فكأخبار المُجبِّرة والمُشبِّهة عن مذاهبهم الفاسدة المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم – إلى غير ذلك من الضلالات .

وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً فهو كأخبار الآحاد . وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا وَرَدَ بشرائطه . فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات، فلا . وفي هذه الجملة أيضاً خلافٌ ، فإنّ في الناس من يجوّز ورود التعبد بخبر الواحد ؛ وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به . أما الذي يدل على جواز ورود التعبد بخبر الواحد فهو أنه لا مانع يمنع أن يتعلق الصلاحُ بأن يتعبدنا الله تعالى به . وأكثر ما فيه أنه تعبّدٌ على طريقة الظن – وذلك ثابت جائز . بل لو قيل : بأن أكثر العبادات الشرعية تنبني على الظن كان ممكناً . وبعدُ ، فمعلومٌ أن القاضي (= عبد الجبار) قد حبد بالحكم عند شهادة الشاهدين ، وإن لم يقتضِ ذلك العلمَ ، وإنما يقتضي غالبَ الظن. وأما الذي يدل على ثبوت التعبد به فالاجماع . وها هنا أصل آخر ، وهو أن ما هذا سبيلهُ من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه: فإن كان مما طريقه العملُ عُمِل به إذا أورد بشرائطه . وإن كان مما طريقه الاعتقادات يُنظر : فإن كان موافقاً لحجج العقول قُبِل واعتُقِد موجبه ، لا لمكانه بل للحجة العقلية ؛ وإن لم يكن موافقاً لها ، فإن الواجب أن يُردَّ ويُحكَم بأن النبيّ لم يقُله ؛ وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره – هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف . فأما إذا احتمله فالواجب أن يُتأوَّل . » (« شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار ، ٧٦٨ – ٧٧٠ . القاهرة سنة ١٩٦٥) .

ولم تذكر لنا المصادر لماذا اختار أبو الهذيل العدد عشرين ، وهو عددٌ لا نجده عند سائر المعتزلة ، بل يظهر أن الرأي الغالب عندهم أن يكون الخبر الوارد عن خمسة فأكثر هو الحجة . وانفرد النظّام بالقول « بأن الخبر المتواتر -- مع خروج ناقليه ، عند سامع الخبر ، عن الحصر ،

ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها – يجوز ان يقع كذباً. هذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري[1] » .

وعلى الرغم من أن هذه المسألة أدخل في علم أصول الفقه منها في علم الكلام ، فإن لها نتائج خطيرة فيما يتعلق بنقد الأخبار ، وهي إذن مسألة منهجية بالغة الأهمية. ولهذا تناولها المتكلمون أيضاً في معظم مباحثهم الكلامية . فلنعرضها بشيء من التفصيل .

يرى عبد القاهر البغدادي « أن التواتر الموجب للعلم الضروري من شروطه أن يكون رواته في كل عصر من أعصاره على جهة يستحيل التواطؤ منهم على الكذب . فإن كان رواته في بعض الأعصار قوماً يصح على مثلهم التواطؤ عليه لم يكن خبرهم موجباً للعلم الضروري ... والخبر الراجع في أصله الى واحد أو طائفة يجوز عليها التواطؤ لا يكون موجباً للعلم الضروري .

ومن شروط التواتر أيضاً أن يكون ناقلوه في العصر الاول قد نقلوه عن مشاهدة أو علم بما نقلوه ضرورةً ، كنقلهم أخبار البلدان التي شاهدوها ، ونقلهم أخبار الأمم التي شاهدها أهل العصر الأول من المخبرين عنهم ، وكنقلهم الأخبار عن الزلازل في البحر والبر ، وسائر الأحداث في الأزمنة الماضية ونحوها . – فإما إن تواتر الخبر في شيء تعرف صحته بالنظر والاستدلال ، فإنه لا يوجب العلم . ولهذا لا يقع للدهرية وسائر الكفرة العلمُ بصدق أخبار المسلمين عن صحة دين الاسلام، لأن صحّة الدين معلومة بالنظر والاستدلال ، دون الضرورة ...

وأما أخبار الآحاد الموجبة للعمل دون العلم فلوجوب العمل بها شروط: **أحدها** اتصال الإسناد . والشرط **الثاني** عدالة الرواة : فان كان في رواته

---

١ « الفرق بين الفرق » ص ١٤٣ ، طبعة محيي الدين ٠ وقارن « أصول الدين » للبغدادي ص ٢٠ س ٢ – ٣ ٠

مبتدعٌ في نحلته أو مجروح في نقله أو مُدلّس في روايته – فلا حجة في روايته . والشرط الثالث أن يكون في متن الخبر ما يجوز في العقل كونه. فان روى الراوي مـا يحيله العقل ولم يحتمل تأويلاً صحيحاً – فخبره مردود ، لاستحالة هذا في العقول. وإن كان ما رواه الراوي الثقةُ يروع ظاهرُه في العقول ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول ، قبلنا روايته، وتأولناه على موافقة العقول ، كما روي أن الله خلق آدم على صورته – وتأويله أنه خلقه حين خلقه على الصورة التي كان عليها في الدنيا ، لئلا يتوهَّم متوهِّمٌ أنه لما أُخرج من الجنة عوقب بتغيير صورته كما عوقبت الحية بتغيير صورتها عند إخراجها من الجنة . وكذلك ما روي أن الجبار يضع قدمه في النار – صحيح ، وتأويله محمولٌ عـلى الجبار المذكور في قوله تعالى « وخاب كلُّ جبارٍ عنيد من ورائه جهنم » (سورة ابراهيم آية ١٥) ، ومثل هذا كثير .

ومتى صحّ الخبر ، ولم يكُن مَتْنُه مستحيلا في العقل،ولم تقم دلالةٌ على نسخ حكمه ، وجب العمل به ، كما يجب على الحاكم الحكم بشهادة العدول إذا لم يعلم جرحهم ، مع إمكان الخطأ أو الكذب عـلى شهود ، والحكمُ جارٍ على الظاهر » (« أصول الدين » ص ٢٠ – ٢٣) .

ولم يذكر البغدادي عدد الذين ينطبق عـلى إخبارهم وصف التواتر . ولعل ذلك لكثرة الخلاف بين المتكلمين والأصوليين في مقدار الجمع الذي يحصل به عدد التواتر . إذ « اختلف في أقل العدد فقيل : أربعة – قياساً على شهود الزنا ، وقيل : خمسة – قياساً على اللعان . وقطع القاضي (= الباقلاني) بنفي الأربعة ، إذ لو أفاد اليقين لم تحتج شهود الزنا إلى التزكية ، وذلك بناءً على ما قاله . ووافقه أبو الحسين (= البصري) ان كل عدد أفـاد علماً بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر . وفيه ما فيه[1].

١ اشارة الى أنه انما يتم بعد المماثلة من كل وجـه ٠ وتحققها في الشهادة والرواية وفي شهود الزنا مطلقا – ممنوع ٠

وتردد في الخمسة . ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك ، إلا أن يقول فارقاً[1] كل خمسة صادقة تفيد العلم . فاذا لم تفد في الزنا علم أن فيهم كذوباً . فالتزكية تعلم صدق الباقي ، وهو النصاب ، بخلاف الأربعة . فتدبّر . — وقيل : **سبعة** — قياساً على غسل الاناء من ولوغ الكلب سبع مرات . وقيل : **عشرة** — لقوله : « **تلك عشرة كاملة** » . (البقرة ١٩٦) وقيل : **اثنا عشر** — عدد نقباء بني اسرائيل . وقيل : **عشرون** — قال تعالى : « **عشرون** صابرون » (الأنفال : ٦٥) . وقيل : **أربعون**، قال عليه السلام : خير السرايا أربعون . وقيل : **خمسون** — قياساً على القسامة[2] . وقيل: **سبعون** — لاختيار موسى[3] . وقيل : **أزيد من ثلاثمائة**، عدد أهل بدر . وقيل : ما لا يحصرهم عدد . والمختار : عدم تعيين الأقل ، للقطع بالعلم من غير علمٍ بعدد مخصوص لا متقدماً[4] ، ولا متأخراً[5] ، ولا سبيل إلى علمه عادةً ، لأن الاعتقاد يتقوى بتدريج خفي كالعقل ، والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك[6] » .

---

١ قوله : « فارقا ... » فيه دفع لما قيل ان التردد في الخمسة ينافي التزام كونها مفيدة للعلم في بعض الاوقات ، وذلك لان الالتزام انما هو حين الفرق ، والتردد انما هو تعارض الدليلين ، فلا ينافي .

٢ يقال : قتل فلان بالقسامة : اذا اجتمعت جماعة من أولياء القتيل فادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم ، ومعهم دليل دون البينة ، فحلفوا خمسين يمينا أن المدّعى عليه قتل صاحبهم — فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يسمون قسامة أيضا .

٣ اشارة الى الآية « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » (الأعراف ١٥٥) .

٤ قوله : « لا متقدما » — يعني عند من قال ان العلم الحاصل بالتواتر نظري .

٥ قوله : « ولا متأخرا » — يعني عند من قال ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري .

٦ « مسلّم الثبوت » للعلامة محب الله بن عبد الشكور البهاري ، ج ٢ ص ٨٤ — ٨٥ . طبعة فرج الله زكي الكردي ، القاهرة ، سنة ١٣٢٦ هـ .

وواضح ما في هذه التعليلات لمقدار الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في رواية الخبر عن المشاهدة – من افتعال وعبث . ومرجع هذا إلى حيرتهم التامة في تحديد هذا العدد ، لما سيترتب على ذلك من نتائج خطيرة بالنسبة إلى كثير من الأخبار والأحاديث النبوية، فتركوا الأمر مبهماً .

على أنه يلاحظ أن الأحاديث المتواترة عن النبي قليلة جداً ، أو لا توجد . قال البهاري في « مسلم الثبوت » (جـ٢ ص ٨٧) : « المتواتر من الحديث : قيل : لا يوجد ، وقال ابن الصلاح : إلا أن يُدّعى في حديث : « مَنْ كَذَبَ عليّ متعمّداً فليتبوأ مقعده من النار » ، فإن رواته أزيد من مائة صحابي ، وفيهم العشرة المبشَّرة (بالجنة) . وقد يقال : مراده : التواتر لفظاً ، وإلا فحديث المسح على الخفين متواتر ، رواه سبعون صحابياً . وقيل : حديث : « أُنْزِل القرآن على سبعة أحرف » – متواترٌ ، رواه عشرون من الأصحاب . وقال ابن الجوزي : « تتبعت الأحاديث المتواترة فبلغتْ جملة » : منها : حديث الشفاعة ، وحديث الحساب ، وحديث النظر إلى الله تعالى في الآخرة ، وحديث غَسْل الرجلين في الوضوء ، وحديث عذاب القبر ، وحديث المسح على الخفين » .

أما خبر الواحد ، « فإن الأكثر على أن خبر الواحد – إن لم يكن معصوماً – لا يفيد العلم مطلقاً . وقيل : يفيد بالقرينة . وقيل : خبر العدل يفيد مطلقاً » (« مسلم الثبوت » جـ٢ ص ٨٨) ولكن « التعبد[1] بخبر الواحد العدل جائز عقلاً ، خلافاً للجبائي » (ص ٩٥) .

ونعود إلى رأي أبي الهذيل في المتواتر وفي خبر الواحد ، فنقول إن عبد القاهر البغدادي بعد أن أورد رأي أبي الهذيل رد عليه في كلا الأمرين . ففيما يتعلق بعدد من تثبت بإخبارهم الحجة عن طريق الإخبار،

---

١ التعبد : هو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين .

قال : « ما أراد أبو الهذيل باعتبار عشرين في الحجة من جهة الخبر إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة إلا تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية من فوائدها ؛ لأنه أراد بقوله : « ينبغي أن يكون فيهم واحدٌ من أهل الجنة » — واحداً يكون على بدعته في الاعتزال والقَدَر وفي فناء مقدورات الله عز وجل ، لأن من لم يقل بذلك لا يكون عنده مؤمناً ولا من أهل الجنة » (ص ١٢٨ ، طبعة محيي الدين) .

وفيما يتعلق بخبر الواحد ، يريد البغدادي أن يوقع إلزاماً عليه باحتجاجه بالآية « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » (الأنفال : ٦٥) بأن هذا يتضمن بأن خبر الواحد حجةٌ موجبةٌ للعلم ، لأن الواحد في ذلك الوقت كان له قتال العشرة من المشركين ، فيكون جواز قتاله لهم دليلاً على كونه حجة عليهم » (ص ١٢٨) .

— ٢ —
صفات الله

يرى أبو الهذيل أن ذات الله واحدة ، لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه . ولهذا لم يجعل صفات الله معاني قائمة بذاتها ، بل قال إنها هي ذات الله : فعلمه هو ذاته ، وقدرته هي ذاته . « إنه تعالى عالم بعلمٍ هو هو » . ويحاول القاضي عبد الجبار أن يفهم من عبارة أبي الهذيل الأخيرة أنه يقصد أن الله عالم لذاته ، قادر لذاته ، حيّ لذاته ، « إلا أنه لم تتلخص له العبارة [1] » أي لم يعبر تعبيراً دقيقاً . وهو بهذا يشبه

[1] « شرح الاصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار ص ١٨٣ .

ما يقوله أبو علي الجبائي من « أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع (= القدرة ، العلم ، الحياة ، الوجود) لذاته[1] . » وكان ابنه أبو هاشم الجبائي يقول إنه تعالى « يستحقها لما هو عليه في ذاته ». وهذا تعبير أدق من تعبير أبيه .

والأشعري في «مقالات الاسلاميين» يزيدنا إيضاحاً لرأي أبي الهذيل، فيقول : « قال أبو الهذيل : هو (= الله) عالمٌ بعلمٍ هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ، وهو حيٌّ بحياةٍ هي هو . وكذلك قال في سمعه وبصره وقِدَمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه ، وفي سائر صفاته لذاته. وكان يقول : إذا قلتُ إن الله : « عالمٌ » أثبتُ له علماً هو الله ، ونفيت عن الله جهلاً ، ودللتُ على معلومٍ كان أو يكون . وإذا قلتُ : « قادر » نفيت عن الله عجزاً ، واثبتُ له قدرةً هي الله سبحانه ، ودللتُ على مقدور . وإذا قلتُ ؛ لله حياةٌ أثبتُ له حياةً وهي الله ، ونفيتُ عن الله موتاً . وكان يقول : لله وجهٌ هو هو ، فوجهه هو هو ، ونفسه هو هو . ويتأوّل قول الله عز وجل : « ولتُصنَع على عيني » (سورة ٢٠ آية ٣٩) أي : بعلمي[2] » .

وكان اكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية يقولون: إن الله عالم قادر حيٌّ بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة .

ويعبّر عباد بن سليمان ، من المعتزلة ، عن نفس المعنى فيقول إن الله : « عالم قادر حيٌّ ، ولا أُثبِت له علماً ولا قدرة ولا حياة ، ولا أثبت سمعاً ، ولا أثبت بصراً . وأقول : هو عالمٌ لا بعلم ، وقادر لا بقدرة ، وحيٌّ لا بحياة ، وسميع لا بسمع – وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره . وكان ينكر قول

---

١ الكتاب نفسه ص ١٨٢ .
٢ الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٢٥ . القاهرة سنة ١٩٥٠ .

من قال إنه عالمٌ قادرٌ حيٌّ لنفسه أو لذاته ، وينكر ذكر النفس وذكر الذات ، وينكر أن يقال : إن لله علماً أو قدرةً أو سمعاً أو بصراً أو حياة أو قِدَماً . وكان يقول : قولي : « عالمٌ » — إثباتُ اسم الله ، ومعه علمٌ بمعلوم ، وقولي : « قادر » — إثبات اسم لله ومعه علمٌ بمقدور . وقولي : « حيٌّ » — إثبات اسم الله . وكان ينكر أن يقال : إن للباري وجهاً ويدين وعينين وجنباً . وكان يقول : أقرأُ القرآن وما قال الله من ذلك فيه ، ولا أُطلِق ذلك بغير قراءة . وينكر أن يكون معنى القول في الباري إنه « عالم » معنى القول فيه إنه « قادر » ، وأن يكون معنى القول فيه إنه « قادر » معنى القول إنه « حي » . وكذلك صفات الله التي يوصف بها لا لفعله كالقول : « سميع » ليس معناه أنه « بصير » ولا معناه « عالم » » (جا ص ٢٢٥ — ٢٢٦) .

وواضح من هذا أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته ، حتى يكون واحداً أحداً بسيطاً ، لا يشاركه في القدم شيء ، حتى ولا صفاته .

اما الأشعري فيقول إن علم الله وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه هي صفات له أزلية ، ونعوت له أبدية . وقد رأى المعتزلة في ذلك إشراكاً له في القِدَم والأزلية وتعديداً للقديم . وساقوا الدليل التالي لإثبات رأيهم وتفنيد رأي الأشعري :

الله تعالى « لو كان عالماً بعلم ، لكان لا يخلو : إما أن يكون معلوماً ، أو لا يكون معلوماً . فإن لم يكن معلوماً لم يَجُزْ إثباته ، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات . وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً ، أو معدوماً . ولا يجوز أن يكون معدوماً . وإن كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً . والأقسام كلها باطلة . فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته[1] » .

---

[1] « شرح الاصول الخمسة » ص ١٨٣ .

ومن أوائل الذين ردوا على أبـي الهذيل في مذهبه هذا ، ابن الراوندي في كتابه « فضيحة المعتزلة » ؛ فقد نقل أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار والرد عـلى ابن الراوندي الملحد » عن كتـاب ابن الراوندي هذا ما يلي :

« قــال صاحب الكتاب (= كتاب « فضيحة المعتزلة ») : وكان (أي أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله ، وأن قدرته هي هو . ثم قــال (أي ابن الراوندي ، رداً على أبـي الهذيل) : فكأن الله عـلى قياس مذهبه عِـلْمٌ وقدرة ، إذ كان هـو العلم والقدرة . ثم قال (أي ابن الراوندي) : وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبلــه . »

ويرد الخياط على هجوم ابن الراوندي فيقول : « يقــال له (أي لابن الراوندي) : إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة ، وفَسَد عنده ان يكون عالماً بعلم قديمٍ على ما قالته النابتة ، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة — صحّ عنده أنــه عالم بنفسه . ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال : « أنْزَله بعلمه » (٤ : ١٦٦) . هذا معناه ، وإنما هنا غلط في اللفظ فقط . وأما قول الجاهل (= ابن الراوندي) : «فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة» — فإنه خطأ عند أبـي الهذيل أن يقال : إن الله عــلم وقدرة . قال (أي أبو الهذيل) : ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد ، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون : إن وجه الله هو الله ، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال : « إنما نطعمكم لوجه الله » (٧٦ آية ٩) وما أشبه هذا من القرآن . وقد فَسَد أن يكون لله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معه — جل الله وتعالى عن ذلك — فلم يبق إلا ان يكون وجهه هو كما يقال : « هذا وجه الأمر » و « هذا وجه الرأي » : (أي) هذا الأمر نفسه ، وهذا هو الرأي نفسه . قال (أي أبو الهذيل) : فلما كان هذا هكذا وفسد

أن يقال : إن الله وجهٌ ، وإن الرأي وجه ـ فكذلك قلتُ أنا : إن علم الله هو الله ، كما قال قائلكم : إن وجهه هو ؛ وفسد أن يكون ـ جلّ ذكره ـ عِلْماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهاً[1] . »

نفي التشبيه

كان أبو الهذيل ينفي عن الله أن يشبه خلْقه على أي نحو كان ذلك الشبه . قال أبو الحسين الخياط في كتاب « الانتصار » (ص ١٥) : « أبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شِبْهَ خلَقِه من كل وجه ؛ ويثبته واحداً ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حد ، وانه « ليس كمثله شيء » (سورة ٤٢ آية ١١) » .

علم الله لا يتناهى

وقد زعم ابنُ الراوندي في « فضيحة المعتزلة » أن أبا الهذيل « كان يقول : إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غايةً ينتهي اليها ، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه . »

وقد ردّ أبو الحسين الخياط على زعم ابن الراوندي فأكذبه في نسبة هذا القول إلى أبي الهذيل . قال الخياط (« الانتصار » ص ١٦) : « وهذا كذبٌ على أبي الهذيل لا خفاء به على أحدٍ من أهل النظر . وسأعرفك ذلك إن شاء الله : أنت تعلم أن أبا الهذيلَ كان يقول : إن الله ـ عز وجل ـ يعلم نفسه ، وإن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية . هذا هو التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل . فكيف يزعم أبو الهذيل أن

---

١ « الانتصار » لأبي الحسين الخياط ، ص ٥٩ ـ ٦٠ ، بيروت ، سنة ١٩٥٧ .

لما يعلمه الله غايةً ونهاية ، وهو يعلم نفسه وليست بذي غاية ولا نهاية؟

أما ما يقدر عليه فإن أبا الهذيل كان يقسّمه على أمرين ، فيقول : إن أراد السائل ان لما يقدر الله عليه غايةً ونهايـة في العلم (به) والقدرة عليه والاحصاء له — فنعم ، ليس يخفى على الله منـــه شيء ولا يعجزه شيء منـــه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية أي[1] : زوال وفنـــاء وتقضٍ — فلا » .

ونسب ابن الراوندي إلى أبـي الهذيل « أنـــه اعتل في (قوله بـ) نهايه علم الله — بقول الله : « والله بكل شيء عليم » (سورة ٢ آيـة ١٨) . وذكر أن هذا من قوله يوجب لعلمه غايـة لا يتجاوزها ، إذ كان الكل يوجب الحصر والنهاية » . ويكذّب الخياط ذلك ، ويقول : « وقد كذب (ابن الراوندي) وقال الباطل . لم يقل أبو الهذيل إن علم الله ذو غاية ولا نهاية ، ولا أنه محصور محدود . وذاك ان علم الله عند أبـي الهذيل — هو الله . فلو زعم أن علم الله متنـاه لكان قد زعم ان الله متناه — وهذا شِركٌ بالله وجهلٌ به عند أبي الهذيل . ولكنه كان (أي أبو الهذيل) يقول : إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصـــاة معدودة ، لا يخفى على الله منها شيء[2] . »

تناهي مقدورات الله

ويتصل بهذه المسألـــة ، مسألة اخرى أثارهـــا ابن الراوندي ، وهي تناهي قدرة الله . وكان أبو الهذيل قد تطرق إلى البحث فيها على سبيل

---

١ في المطبوع : الى .

٢ « الانتصار » للخياط ، ص ٩٠ — ٩١ . بيروت سنة ١٩٥٧ .

« البحث[1] والنظر » أو « البَوْر[2] والنظر » ، لا على سبيل التقرير . وأصل المسألة هو : هل المحدثات متناهية ، أو غير متناهية ؟ وهل لها آخر في القدرة ، أم لا آخر لها ؟

ويظهر أن أبا الهذيل قرر ان لمقدورات الله نهاية ، لأن للأشياء كلاً ، والله تعالى قد « أحصى كل شيء عدداً » (سورة ٧٢ آية ٢٨) « والاحصاء والاحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية . قال (أبو الهذيل) : فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتنا لها كلاً مُحصىً محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات ، وصاروا في الجنة باقين بقاءً دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً ، لا يفنى ولا يزول ، ولا ينفد ولا يبيد . » (« الانتصار » ص ١٧) .

فقيل لأبي الهذيل : « أفليس (الله) هو المُبَقِّي لما يبقى منه ، والمُسَكِّن لكل ساكن منه ، والمحيي لكل ذي روح ؟ قال : بلى ... فقيل له : فيجوز أن يُبَقِّي شيئاً لا يوصف بالقدرة على تبقيته ولا يجوز منه إفناؤه ، وأن يحيي شيئاً ويسكنه وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه ؟ قال : نعم ! ولو يقول بخلاف هذا ترَكَ قولَه . » (ص ١٦) « فإن أبا الهذيل كان يزعم أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله ، وأن يوجد فيهم ما قد أوجده . ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما . فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكونَ الذي قد فعله ، أو البقاء الذي أوجده أو أضدادهما من الافناء

---

١ الكتاب نفسه ص ١٥ .

٢ الكتاب نفسه ص ٩٢ .

والحركة والموت ، لأن الفعل إذا خرج من القدرة خرج ضدُّه منهـا بخروجه » (ص ١٧) .

ويزيدنا عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرَق » (ص ١٢٢ — ١٢٤ ، القاهرة ، بدون تاريخ) إيضاحاً لموقف أبي الهذيل في هـذه المسألة ، وما يرد عليه من الزامات بسببها . قال البغدادي :

« من فضائح أبي الهذيل : قوله بفناء مقدورات الله — عز وجل — حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء . ولأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ، ويبقى حينئذ أهلُ الجنة وأهلُ النـار خامدين لا يقدرون عـلى شيء ، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميّت ، ولا على إماتة حيّ ، ولا على تحريك ساكن ، ولا على تسكين متحرك ، ولا على إحداث شيء ، ولا على إفناء شيء ، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت .

وقوله في هذا الباب شرٌّ من قول من قال بفنـاء الجنة والنار ، كما ذهب إليـه جَهْم ، لأن جهماً وإن قـال بفنائهما فقد قال بـأن الله — عز وجل — قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما ، وأبو الهذيل يزعم أن ربه لا يقدر ، بعد فناء مقدوراته ، على شيء .

وقد شنع المعروف منهم (أي من المعتزلة) بـ « المردار » على أبي الهذيل في هذه المسألة ، فقال : يلزمه إذا كان وليّ الله عز وجـل في الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف ، ثم حضر وقتُ السكون الدائم ، أن يبقى وليُّ الله عز وجلّ أبداً على هيئة المصلوب .

وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن أبي الهذيل في هذا الباب باعتذارين :

أحدهمـا : دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل — عند قرب انتهاء مقدوراته — يجمع في أهل الجنة اللذات كلها ، فيبقون على ذلك في سكون دائم ؛

واعتذاره الثاني : دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلاً به خصومه في البحث عن جوابه » (ص ١٢٢ – ١٢٣) .

والبغدادي يشير إلى ما قاله أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار » ص ١٧ (بيروت سنة ١٩٥٧) فيما يتعلق بالاعتذار الأول ، وص ١٥ فيما يتعلق بالاعتذار الثاني ؛ وقد أوردنا نص كلامه قبل هذا مباشرة .

ويبين البغدادي فساد ما اعتذر به الخياط ، فيقول :

« واعتذاره الأول عنه باطِلٌ من وجهين :

أحدهما : أنه يوجب اجتماع لذتين متضادتين في محل واحد في وقت واحد – وذلك محال كاستحالة اجتماع لذة وألم في محل واحد ؛

والوجه الثاني : أن هذا الاعتذار لو صح لوجب أن يكون أهلُ الجنة – بعد فناء مقدورات الله عز وجل – أحْسَنَ مِنْ حالهم في حال كونه قادراً .

وأما دعواه أن أبا الهذيل إنما قال بفناء المقدورات مجادلاً به غير معتقد لذلك ، فالفاصِلُ بيننا وبين المعتذِرِ عنه كتبُ أبي الهذيل . وأشار في كتابه الذي سماه بـ « الحجج » إلى ما حكيناه عنه . وذكر في كتابه المعروف بكتاب « القوالب » باباً في الرد على الدهرية ، وذكر فيه قولهم للموحِّدين : إذا جاز أن يكون بعد كل حركة حركةٌ سواها ، لا إلى آخر ، وبعد كل حادث حادثٌ آخر ، لا إلى غاية – فهلا صحَّ قولُ من زعم ان لا حركة إلا وقبلها حركة ، ولا حادث إلا وقبله حادث ، لا عن أول ولا حالة قبله ؟ فأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما ، وقال (أي أبو الهذيل) : كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث ، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث . ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل . وسائر المتكلمين من أصناف فِرَق الاسلام فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة بفروق واضحةٍ لم يهتد اليها أبو الهذيل ، فارتكب – لأجل جهله بها – قوله بفناء المقدورات .

وقد ذكرنا تلك الفروق الواضحة في باب الدلالة على حدوث العـــالم في كتبنا المؤلفة في ذلك » (« الفرق بين الفرق » ص ١٢٣ – ١٢٤) .

ومعنى هذا أن الداعي إلى قول أبـي الهذيل بفناء المقدورات هو القاعدة التالية وهي : أن ما له بداية فله بالضرورة نهاية . وما دامت المقدورات لها بداية ، لأنها ليست قديمة بل حادثة خلقها الله ، فإن لها نهاية قطعاً . وفي مقابل ذلك : فإن ما لا بداية له ، لا نهاية له . وهذه قاعدة مقررة عند أرسطو في إثباته لأزلية وأبديـــة الحركة . وأبو الهذيل لم يفعل هنـا إلا أن طبق هذه القاعدة الأرسطية فيما يتعلق بما هو حادث.أي ما له بداية .

أما رد عبد القاهر البغدادي عليه فيقوم على أساس التفرقة بين الحالتين، والقول بأن ما له بداية فيمكن أن تكون له نهاية ؛ بينما ما ليس له بداية فلا يمكن أن يكون له نهاية . وزعم أن هـــذا رأي« سائر المتكلمين من أصناف فرق الاسلام » ، فهم في زعمه فرقوا بين الحوادث الماضية ، والحوادث المستقبلة فأقروا البداية للأولى ، ولم يقروا بالنهايـــة لمقدورات الله ، أي قالوا بالأبدية لها دون الأزلية .– غير أننا لم نجد في « أصول الدين » للبغدادي ما يشير اليه هنا من انه ذكر الفرق بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة في باب الدلالة على حدوث العالم . ولا بد أن يكون ذلك في كتاب من كتبه المفقودة .

ورأيُ أبـي هذيلٍ في تناهي مقدورات الله سبقه اليه جهم بن صفوان الراسبي ، رأس المجبِّرة الخالصـــة ، فقد قـــال فيما رواه الأشعري في « مقالات الاسلاميين » (جا ص ٢٢٤ ، القـــاهرة سنة ١٩٥٠) : « قال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهايـــة ، ولأفعالـه آخرٌ ، وإن الجنة والنـــار تفنيان ، ويفنى أهلها حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شيء معه ، كما كان أولاً لا شيء معـه . » ثم يذكر الأشعري أن أهل الاسلام جميعاً قـالوا : « ليس للجنة والنـــار آخر ،

وإنما لا تزالان باقيتين ، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتنعمون . وأهل النار لا يزالون في النار يُعذّبون ، وليس لذلك آخر ، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية » . ويورد رأي أبي الهذيل هكذا : « قال أبو الهذيل : إن لمعلومات الله كُلاً وجميعاً ، ولما يقدر الله عليه كلّ وجميعٌ ، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكوناً دائماً » (« مقالات الاسلاميين » جا ص ٢٢٤) .

فإذا أردنا أن نقارن بين رأي أبي الهذيل ها هنا وبين رأي الفلاسفة المسلمين المعاصرين له ، وجدنا رأياً للكندي يخالف رأي أبي الهذيل ، وذلك في تقرير القاعدة المتعلقه بما له بداية . إذ يرى الكندي أنه « ليس كلُّ ما له أول فله آخر ، كالعدد له أول ولا آخر له . وكذلك الزمان: له أول ولا آخر له . فكل (ذي) آخر فله بداية ، وليس كل ذي بداية فله آخر[1] . » ولكنه رغم ذلك نراه في كتابه في « علة الكون والفساد » يومىء إلى ما يدل على أنه يرى أن للكون نهاية ، إذ يقول « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها الى نهاية المدة التي أراد بارىء الكون للكون ، جل ثناؤه ، وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض ومن قِبَل سلوكها في الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرّك لها من المشرق الى المغرب ، ومِنْ قِبَل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض، أعني في دنوها من مركز الأرض تارةً وبُعْدها منه تارة ، لكون نهاية الزمان التي بها تكون الأكوان[2] » . على أنه نظراً الى ورود الفقرة الأولى

١ مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٣٢ وفيه رسائل للكندي ، ورقة ٥ . ولم ترد العبارة ضمن رسالة ، بل وردت على حدة . راجع « رسائل الكندي الفلسفية » تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريده ، ج ١ ص ٣٠ . القاهرة سنة ١٩٥٠ م . وقد أصلحنا ما في النص من خطأ .

٢ « رسائل الكندي الفلسفية » ج ١ ص ٢٣١ .

مبتورة من سياقها ، غير مدرجة ضمن رسالة ، لهذا لا نعرف مدى صحة نسبتها الى الكندي ، وربما كانت لغيره وهو ما نرجّحه،ونعتقد أنها مجرد عبارة علقها الناسخ في المخطوط لمجرد الفائدة. وربما تتأكد صحة فرضنا هذا من مراجعة المخطوط نفسه .

وقد تعرّض الغزالي لهذه القضية بالتفصيل في « تهافت الفلاسفة » حين بحث في إبطال قول الفلاسفة في أبدية العالم والزمان والحركة. « فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبديّ لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك . وأدلتهم الأربعة ... في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق . فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلّته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة . ويقولون : إذا لم تتغير العلّة لم يتغيّر المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جار في الانقطاع. وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عُدم فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعْد » — ففيه إثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الامكان . إلا أن هذا الدليل لا يقوى، فإنّا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول . **ولم يُوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال** : كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها ، فكذلك في المستقبل . وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً ، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوقاً . وإذ قد تبيّن أنا لا نحيل بقاء

العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوّز إبقاءه وإفناءه ، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول[1] » .

وقد ردّ ابن رشد في « تهافت التهافت[2] » على ما يقوله الغزالي ها هنا ، ويعنينا ما يقوله في المسلك الثالث ، لأنه هو المسلك الذي سلكه أبو الهذيل العلاف ، فيقول :

« إذا سُلِّم لهم (أي للغزالي وأمثاله) أن العالم لم يزل إمكانه (أي أن إمكانه منذ الأزل) وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان ، كما يلحق الموجودَ الممكنَ إذا خرج الى الفعل تلك الحالُ ، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول — صح لهم ان الزمان ليس له أوّل ، إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان . وتسمية من سماه « دهراً » لا معنى لها . وإذن كان الزمان مقارناً للإمكان ، والإمكان مقارناً للوجود المتحرك ، فالوجود المتحرك لا أوّل له .

وأما قولهم : إن كل ما وجد في الماضي فله أول ، فقضية باطلة ، لأن الأول يوجد في الماضي أزلياً كما يوجد في المستقبل .

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان ، لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي، وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين ، أعني أن له ابتداءً وانقضاءً . وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداءٌ ولا انقضاء . ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداءً فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء ، لأنهم لا

---

١ الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص ٨٠ ، نشرة بويج ، بيروت سنة ١٩٢٧ م .

٢ ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص ١١٩ — ١٢٤ ؛ نشرة بويج ، بيروت سنة ١٩٣٠ .

يضعون وجودها في الماضي وجودَ الكائن الفاسد . ومَن سلّم ذلك منهم فقد تناقض . ولذلك كانت هذه القضية صحيحة : **إن كل ما له ابتداء فله انقضاء** . وأما أن يكون شيءٌ له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصحّ ، إلا لو انقلب الممكن أزليا : لأن كل ما له ابتداءٌ فهو ممكن . وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية فشيءٌ غير معروف ، وهو مما يجب أن يُفحص عنه . وقد فحص عنه الأوائل : فأبو الهذيل موافق للفلاسفة في أن كل محدثٍ فاسدٌ ، وأشدُّ التزاماً لأصل القول بالحدوث . — وأما مَن فرّق بين الماضي والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود ، وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود ، وإنما يدخل منه شيء فشيء — فكلامٌ مموّه . وذلك أن ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان ، وما دخل في الزمان فالزمان يَفضلُ عليه بطرفيه ، وله كلٌّ ، وهو متناهٍ ضرورةً . وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم ، بل هو مع الماضي ممتدٌّ إلى غير نهاية ، وليس له كلٌّ ، وإنما الكلُّ لأجزائه . وذلك أن الزمان إن لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي — لأن كل مبدأ حادث هو حاضر ، وكل حاضر قبله ماضٍ — فما يوجد مساوقاً للزمان والزمان مساوقاً له فقد يلزم أن يكون غير متناه وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه ، كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن ، ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العِظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيّال : فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود ، لأنه لو كان كذلك لكان وجوده له مبدأ ، ولكان الزمان يحصره من طرفيه — كذلك نقول فيما كان مع الزمان ، لا فيه. فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان . وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعدُ في الوجود الماضي ، كما

لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجوداً إذ كان لا يحصره الزمان. وإذا تُصوِّر موجودٌ أزلي افعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده : أن يكون بهذه الصفة – فإنه إن كان أزلياً ولم يدخل في الزمان الماضي فانه يلزم ضرورةً ألاّ تدخل أفعاله في الزمان الماضي ، لأنها لو دخلت لكانت متناهية ، فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادماً الفعلَ ؛ ولما لم يزل عادماً الفعلَ فهو ضرورةً ممتنعٌ . والأليقُ بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك ، لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله . فإن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها افعالاً لموجود أزلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي – فواجبٌ أن تكون افعاله غير داخلة في الزمان الماضي . فليس كل ما نقول فيه إنه لم يزل يجوز أن يقال فيه : قد دخل في الزمان الماضي ، ولا أنه قد انقضى ، لأن ما له نهايه فله مبدأ . وأيضاً فإن قولنا فيه : « لم يزل[1] » نفي لدخوله في الزمان الماضي ، ولأن كل ما له مبدأ والذي يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي يضع له مبدءاً ، فهو يصادر على المطلوب . فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود ، إلاّ لو دخل الموجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي . فإذن قولنا : « كل ما مضى فقد دخل في الوجود » – يفهم منه معنيان : أحدهما أن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود . وهو صحيح . وأما ما مضى مقارناً للوجود الذي لم يزل ، أي لا ينفكّ عنه ، فليس يصحّ أن نقول : « قد دخل في الوجود » ، لأن قولنا فيه : « قد دخل » – ضدٌّ لقولنا إنه مقارن للوجود الأزلي . ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود ، أعني : من سلَّمَ إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى ، فقد ينبغي أن يُسلِّم أن ها هنا أفعالاً لم تزل قبلُ فيما مضى ، وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بدّ قد دخلت في الوجود، كما ليس يلزم في استمرار

[1] لم يزل : ازلي .

ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود. وهكذا كله بيّنٌ كما ترى. وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال. ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الوجود: إذ كل موجودٍ ففعلُه مقارنٌ له في الوجود.

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزلياً ووجوده أزلياً — وذلك غاية الخطأ. لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم، كما أطلقه الشرع، أخصّ به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعل بما هو فعلٌ فهو مُحدث. وإنما يُتصور القِدَم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أولٌ ولا آخر.

قلتُ: ولذلك عَسُر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديماً والله قديمٌ. وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علّة له. وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي».

والإشارة هنا طبعاً إلى أبي الهذيل العلاف. وواضح من كلام ابن رشد هذا أن موقفه هو بعينه موقف الفلاسفة وهو أن: كل ما له ابتداء فله انقضاء. والعالم له ابتداءٌ. إذن فالعالم له انتهاء.

- ٣ -
كلام الله

وقد قسّم أبو الهذيل كلام الله الى ما يحتاج الى محل، وإلى ما لا يحتاج الى محل. فقوله تعالى: «كُنْ» حادث لا في محل، وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام: كالأمر والنهي والاستخبار. وعلى هذا فإنه يرى أن أمر التكوين («كُنْ») غير أمر التكليف.

ويتصل بهذا قوله بحدوث إرادة الله ، لا في محـــل . فأثبت إرادات لا محل لها ، يكون الباري مريداً بها . كان أبو الهذيل أول من قال بذلك من المعتزله فتابعه على ذلك سائرهم ، وقالوا إن الله مريد بإرادة محدثـة موجودة لا في محل[1] .

وعنده أن الله « اذا أراد الإحداث فإنه إنما يحدثه بقوله : « كُنْ » وهذه طريقته في الإعادة والإفناء . لكنه ليس يلزم ما يقوله ... المُجبِّرةُ من أنه كان يجب أن لا يمكنه إحداث « كُنْ » إلا بـ « كُنْ » آخر كذلك فلا ينقطع ، لأن غرضه بذلك أنه تعالى إذا أراد فعلاً من الأفعال فإنما يفعله بأن يقول هذا القول (أي : كُنْ) ، لا أنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة[2] » .

ففعل الخَلق يتم بكلمة الحضرة « كُنْ » ؛ وكذلك فعل الإفناء ، والإعادة أي البعث . « وكُنْ » لا تحتاج الى « كُنْ » سابقة فيتسلسل الأمر الى غير نهاية ، بل « كن » متجددة بحسب تجدد الإرادة : فكلما أراد الله فعلاً قال « كن » . ولما كان هذا فعل إيجاد ، فهو مطلق من المكان ، ليس ثم محلٌ يحلُّ به .

وإرادة الله – عند أبي الهذيل – غير مراده ، وغير أمره . و « ارادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة ، بـل هي مع قوله لها « كوني » خلقٌ لها . وإرادته للايمان ليست بخلق له . وهي غير الأمر به . وإرادة الله قائمة به لا في مكان[3] . »

---

١ « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار ، ص ٤٤٠ .
٢ « شرح الأصول الخمسة » ص ٥٦٢ .
٣ « مقالات الاسلاميين » للاشعري ج ١ ص ٢٤٤ .

القرآن مخلوق :

وهذا يفضي بنا الى الحديث عن المشكلة الأساسية التي اشتهر بها المعتزلة ووقع بسببها الكثير من الأحداث العنيفة والاضطهادات – وهي مشكلة خلق القرآن .

ولقد اختلفت المعتزلة في كلام الله « هل هو جسم ، أم ليس بجسم؟ وفي خلقه – على ستة أقاويل :

١ – فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم ، وأنه مخلوق ، وأنه لا شيء إلا جسم .

٢ – والفرقة الثانية منهم يزعمون أن كلام الخلق عرَض ، وهو حركة ، لأنه لا عرَض عندهم إلا الحركة ، – وأن كلام الخالق جسم ، وأن ذلك الجسم صوتٌ مُقطع مؤلَّف مسموع ، وهو فعل الله وخلقه . وإنما يفعل الإنسانُ القراءة ، والقراءة الحركة ، وهي غير القرآن . وهذا قول النظّام وأصحابه . وأحال النظّام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد . وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله فيه .

٣ – والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون أن القرآن مخلوقٌ لله ، وهو عرَضٌ ، وأبوا أن يكون جسماً . وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته ، وكذلك إذا كتبه كاتبٌ وُجد مع كتابته ، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه . فهو يوجد في الاماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال . – وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه . وكذلك قوله في كلام الخلق أنه جائزٌ وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد .

– والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عرَض ، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد . وزعموا ان المكان الذي

خلقه الله فيه محالٌ انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره . — وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين .

٥ — والفرقة الخامسة منهم أصحاب مُعَمَّر : يزعمون أن القرآن عَرَضٌ . والأعراض عندهم قسمان : قسم منها يفعله الأحياء ، وقسم منها يفعله الأموات . ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للاحياء . والقرآن مفعول ، وهو عَرَضٌ .ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة ، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله . وزعموا أن القرآن فعلٌ للمكان الذي يُسمع منه ، إن سُمع من شجرة فهو فعلٌ لها ، وحيثما سُمع فهو فعلٌ للمحلّ الذي حلّ فيه[1] » .

واذا استعرضنا المذاهب الاخرى في مسألة خلق القرآن وجدنا :

١ — ان الحشوية النوابت من الحنابلة ذهبت « الى أن هذا القرآن المتلوّ في المحاريب والمكتوب في المصاحف — غير مخلوقٍ ولا مُحدَث ، بل قديم مع الله تعالى .

٢ — وذهبت الكُلاّبية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلي قام بذاته تعالى ، مع أنه شيء واحد : توراة ، وانجيل ، وزبور وفرقان ، — وأن هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى . وفرّقوا بين الشاهد الغائب ...

٣ — وقالوا إن كلامنا هو الذي نسمعه وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم ككلام الله تعالى — والى هذا المذهب ذهب الاشعري[2] . » وقالت الاشعرية : « كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة ، وهو غير الله تعالى ، وخلاف الله تعالى ، وهو غير علم الله تعالى ، وإنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد[3] » .

---

١ « مقالات الاسلاميين » للاشعري جـ ١ ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .
٢ « شرح الأصول الخمسة » ص ٥٢٧ — ٥٢٨ .
٣ « الفصل » لابن حزم جـ ٣ ص ٥ .

٤ ــ « واختلفت المرجئة في القرآن : هل هو مخلوق أم لا ؟ على ثلاث مقالات : فقال قائلون منهم إنه مخلوق ، وقال قائلون منهم إنـه غير مخلوق ، وقال قائلون منهم بالوقف وإنا نقول : كلام الله سبحانه لا نقول انه مخلوق ولا غير مخلوق » (« مقالات الاسلاميين » ١ / ٢١٥).

٥ ــ « وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن »(« مقالات الاسلاميين» ١ / ١٧٤) .

٦ ــ أما الروافض الشيعة فقد اختلفوا الى فرقتين :

أ ــ « فالفرقة الأولى ــ منهم هشام بن الحكَم وأصحابه : يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق . وزاد بعضُ مَنْ يُخبر عـلى المقالات في الحكاية عن هشام ، فزعم أنه كان يقول : لا خالق ولا مخلوق ، ولا يقال أيضاً : غير مخلوق ، لانه صفة ، والصفة لا توصف . ــ وحكى زُرقان عن هشام بن الحكم أنه قال : القرآن على ضربين : إن كنتَ تريـد المسموعَ فقد خلق عز وجل الصوت المقطَّع ، وهو رسم القرآن ، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والحركة ، لا هو هو ، ولا غيره .

ب ــ والفرقـة الثانية منهم يزعمون أنه مخلوق محدث ، لم يكُن ثم كان ــ كما تزعم المعتزلة والخوارج ــ ، وهؤلاء قومٌ من المتأخرين منهم» (الكتاب نفسه ، ص ١٠٩ ــ ١١٠) .

٧ ــ أما ابن حزم فيرى أن « القرآن » اسم مشترك يطلق على خمسة معان هي :

أ ــ كلام الله حقيقةً .

ب ــ الصوت الملفوظ من القرآن .

جـ ــ المفهوم من ذلك الصوت .

د ــ المصحف .

هـ ــ المستقر في الصدور من القرآن .

« فهذه خمسة معانٍ يعبِّر عن كل معنى منها بأنه قرآن ، وأنه كلام الله ، ويخبر عن كل واحد منها إخباراً صحيحاً بأنه القرآن ، وأنه كلام الله تعالى بنص القرآن والسنة اللذين أجمع عليها جميع الأمة .

وأما الصوت فهو هواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين ، وهو حروف الهجاء ، والهواء . وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق ، بلا خلاف . قال الله – عز وجل – : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » (ابراهيم : ٤) ، وقال تعالى : « بلسان عربي مبين » (الشعراء ١٩٥) . واللسان العربي ، ولسان كل قوم هو لغتهم . واللسان واللغات – كل ذلك مخلوق بلا شك .

والمعاني المعبَّر عنها بالكلام المؤلف من الحروف المؤلفة إنما هي : الله تعالى ، والملائكة ، والنبيون ، وسموات وأرضون ، وما فيهما من الأشياء ، وصلاة وزكاة ، وذكر أمم خالية ، والجنة والنار وسائر الطاعات وسائر أعمال الدين . وكل ذلك مخلوق ، حاشا الله وحده لا شريك له خالقُ كلِّ ما دونه .

واما المصحف فإنما هو ورق من جلود الحيوان ، ومركب منها ، ومن مدادٍ مؤلف من صمغ وزاج وعفص وماء . وكل ذلك مخلوق . وكذلك حركة اليد في خطه ، وحركة اللسان في قراءته ، واستقراء كل ذلك في النفوس – هذه كلها أعراض مخلوقة ، وكذلك عيسى – عليه السلام – هو كلمة الله ، وهو مخلوق بلا شك ، قال الله تعالى : « بكلمة منه اسمه المسيح » (آل عمران ٤٥) .

وأما علم الله تعالى فلم يزل (= فهو أزلي) ، وهو كلام الله تعالى ، وهو القرآن ، وهو غير مخلوق ، وليس هو غير الله تعالى أصلاً . ومن قال إن شيئاً غير الله تعالى لم يزل مع الله عز وجل فقد جعل لله عز وجل شريكاً .

وتقول إن لله – عز وجل – كلاماً حقيقةً ، وإنه – تعالى – كلَّم موسى ومن كلَّم من الأنبياء والملائكة – عليهم السلام – تكليماً حقيقةً لا مجازاً . ولا يجوز أن يقال ألبتة إن الله تعالى : « متكلم » ، لأنه لم يُسَمِّ بذلك نَفْسَه . ومن قال إن الله تعالى « مُكَلِّم موسى » لم ننكره ، لأنه يخبر عن فعله تعالى الذي لم يكن ثم كان . ولا يحل لأحد أن يقول : إنما قلنا إن لله تعالى كلاماً لنفي الخَرَس عنه ، لما ذكرنا قبلُ من أنه : إن كان يعني الخَرَس المعهود فانه لا ينتفي إلا بالكلام المعهود الذي هو حركة اللسان والشفتين ؛ وإن كان إنما ينفي خرساً غير معهود فهذا لا يُعقَل أصلاً ولا يُفْهَم . وأيضاً فيلزمه (على هذا الادعاء) أن يسميه تعالى شماماً لنفي الخشم عنه ، ومتحركاً لنفي الخدَر . وهذا كله إلحادٌ في أسمائه عز وجل . لكن لما قال تعالى إن له كلاماً قلناه وأقررنا به . ولو لم يقله عز وجل لم يحلّ لأحد أن يقوله[1] » .

ورأي أبي الهذيل في مسألة خلق القرآن يلخصه الأشعري في «مقالات الاسلاميين[2] » فيقول :

كان أبو الهذيل يقول : « إن الله – عز وجل – خلق القرآن في اللوح المحفوظ . وهو عَرَضٌ . وإن القرآن يوجد في ثلاثة أماكن : في مكان هو محفوظ فيه ، وفي مكان هو مكتوب فيه ، وفي مكان هو فيه متلوّ ومسموع . وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد في أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه ، من غير أن يكون القرآن منقولاً أو متحركاً أو زائلاً في الحقيقة ، وإنما يوجد في المكان مكتوباً أو متلواً أو محفوظاً ،

---

١ ابن حزم : « الفصل في الملل والاهواء والنحل » ج ٣ ، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ . والخشم : سقوط الخياشيم . والاخشم : من لا يكاد يشم شيئا ، أي لا يجد رائحة طيب أو نتن .

٢ « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٢٤٢ – ٢٤٣ . القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عُدِم أو وجدت كتابته في الموضع وجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولاً اليه ، فكذلك القول في الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب ؛ وإن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التي يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً أو مسموعاً عُدِم وبطل . وقد يقول أيضاً إن كلام الانسان يوجد في أماكن كثيرة محفوظاً ومحكياً .

وإلى هذا القول كان يذهب محمد بن عبد الوهاب الجبائي » .

الأخرويات

أحوال أهل الجنة والنار

وفي باب الأخرويات وصلت الينا بعض آراء أبي الهذيل :

ومنها قوله « بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم . وإن أهل الجنة مضطرون إلى أكلهم وشربهم وجماعهم ؛ وإن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم ، وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ، ولا على اكتساب قول . والله — عز وجل — خالقُ أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به » (« الفرق بين الفرق » ص ٧٤ ، القاهرة ١٩٤٨) .

وهذا هو ما دعا الشهرستاني إلى أن يقول إن أبا الهذيل يقول بالاختيار في الدنيا ، وبالجبر في الآخرة إذ يرى أنّ حركات أهل الجنة والنار في الآخرة ضرورية كلها ، « لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة للباري تعالى ، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلّفين بها » . ومعنى هذا أن

ما دعا أبا الهذيل إلى هذا القول،وهو أن حركات أهل الجنة والنـار في الآخرة كلها ضرورية،هو أنها لو كانت مكتسبة أي مختارة مرادة بإرادتهم لكانوا مكلّفين بها ، وبالتالي مسئولين عنها ، وبالتالي يستحقون عليها العقاب أو الثواب ، وهكذا إلى غير نهاية . فلما كانوا مخلدين حيث هم، فمن الواجب ألا تفرض عليهم تكاليف قد تؤدي بهم إلى ما يخرجهم من الجنة أو من النار . والحجة هنا عقلية منطقية ، كما هو شأن أبي الهذيل دائماً . « إن الآخرة دار جزاء وليست بدار تكليف : فلو كان أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفين ، ولوقع ثوابهم وعقابهم في دار سواها » . كما شرح أبو الحسين الخياط ، فيما أورده ، البغدادي (الكتاب نفسه ص ٧٥) .

وكان ابن الراوندي في « فضيحة المعتزلة » قد هاجم أبا الهذيل في هذه المسألة هجوماً قاسياً ، فقال بحسب ما أورده أبو الحسين الخياط في « الانتصار » : « ثم قال الماجن السفيه (= ابن الراوندي) : وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة ــ مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم ــ لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير ، وانهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت ؛ وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُركت تحركت وإن تُركت وقفت على حالٍ واحدة . ولن يزالوا ــ عنده ــ هكذا حتى يرد عليهم السكونُ الدائمُ الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده . فاذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم . ومن قال اليومَ عند أبي الهذيل وأصحابه : إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه ، فقد أخطأ » (ص ٧٠ ، تحقيق نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥) .

وقد رد الخياط على هذا فقال موضحاً موقف أبي الهذيل : « اعلم

– علمك الله الخير – أن أبا الهذيل كان يزعم ان الدنيا دار عمل وامر ونهي ومحنة واختبار ؛ والآخرة دار جزاء ، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار . قـال (أي أبو الهذيل) : فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون ، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل اليهم ، وهم غير فاعلين لـه . قـال (أي أبو الهذيل) : ولو كانوا في الجنة – مع صحة عقولهم وأبدانهم – يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين . ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية . ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي . ولم تكن دار ثواب . وكان سبيلها سبيلَ الدنيا . وقد جاء الاجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهي . والآخرة دار جزاءٍ وليست بدار أمرٍ ولا نهي. وهذا الاجماع يوجب ما قلتُ.

فهذه حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة .

وأما قول صاحب الكتاب (كتاب « فضيحة المعتزلـة » أي ابن الراوندي) : « إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة » ، فقد كذب (فيه) وقال الباطل : الحجارة موات ، ليست بحية ولا عالمة ؛ وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء فهماء . فما يشبه أهل الجنة عنده من الحجارة ؟ لولا جهل صاحب الكتاب .

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) : « إنهم إذاً صاروا وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم » – فكذبٌ وزور . سبحان الذي « ليس كمثله شيء » (الشورى : ١١) ! ويلـه ! أليس قد يزعم أنه ليس بملكٍ ولا جان ، والله جل ثنـاؤه عنده ليس بملك ولا جان – أفتراه يعتقدُ أنه وربه في ذلك بمنزلة واحدة ؟ مـا أبين جهل صاحب الكتاب وأظهر حمقه !

ثم قال (= ابن الراوندي) : « وبلغني أن هشاماً (يريد هشامـاً الفوطي) كان يقول في قصصه بـه : زعم أبو الهذيل أن وليّ الله ،

بينا هو يتناول الكأس من بعض أزواجه في نعيمه بيده اليمنى ، ويتناول من بعضهم بعض ما أتحفه الله به بيده اليسرى – إذ حضر وقتُ السكون الدائم الذي هو آخر الأفعال وهو على تلك الحال ، فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفتين . وهذا ضربٌ من التشويه ، والله يتعالى عن التشويه بأوليائه » .

اعلم – أيدك الله – أن أبا الهذيل كان يجيب على ذلك القول الذي الذي كان يبوره وينظر فيه : أن الله تعالى يُصيِّر أولياءه عند مجيء ذلك السكون على أجمل حال وأحسن هيئة حتى يصيروا ساكنين على أجمل حال وأحسنها .

ثم قال (أي ابن الراوندي) : « وقد قص به جعفر بن حرب في بعض كتبه » . ثم ذكر كلاماً لجعفر بن حرب يقصُّ به ذلك المذهب .

يقال له : الذي يدل على عِظَم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً ؛ وإنما سأل بعضهم بعضاً . فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها – لتعلَمَ أن الكلام لهم دون من سواهم . ومن بعدُ – فهذا باب قد كان أبو الهذيل ترك الكلام فيه ؛ فلا وجه لذكره به[1] » .

ومن رد الخياط هذا يتبين :

١ – أن أبا الهذيل بحث في هذه المسألة على سبيل البور والنظر ، أي الحِجاج والجدل ، لا على سبيل التقرير ؛

٢ – أنه ترك الكلام فيها فيما بعد ؛

٣ – أن الداعي اليه إلى هذا القول هو أن الآخرة دار ثواب وعقاب ،

---

١ أبو الحسين الخياط : « الانتصار » ص ٧٠ – ٧٢ ، تحقيق نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

وليست دار عمل ولا نهي ولا محنة واختبار ؛ لهذا كان أصحاب الجنة والنار مجبرين على أفعالهم ، غير مسئولين عنها .

وقد لمح عبد القاهر البغدادي في رد الخياط هذا أن الخياط نفسه لا يؤمن بما ذهب اليه أبو الهذيل ؛ كما لم يؤمن به اكثر المعتزلة ، بدليل الرد الساخر الذي رد به عليه زميله ومعاصره هشام الفوطي .

ويرد البغدادي على أبي الهذيل في هذه المسألة فيقول : « قلنا لأبي الهذيل : ما تنكر من كون أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم ، وأن يكونوا فيها مأمورين بالشكر لله عز وجل على نعمه ، ولا يكونوا مأمورين بصلاة ولا زكاة ولا صيام ، ولا يكونوا منتهين عن المعاصي ، ويكون ثوابهم على الشكر وترك المعصية دوام النعيم عليهم ؟ وما أنكرت عليهم من أنهم يكونون في الآخرة منتهين عن المعاصي ومعصومين منها ، كما قال أصحابنا مع أكثر الشيعة : إن الأنبياء عليهم السلام كانوا في الدنيا منتهين عن المعاصي ومعصومين عنها ، وكذلك الملائكة منتهون عن المعاصي ومعصومون عنها ولذلك قال الله عز وجل فيهم : « لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون » (التحريم : ٦) .

ورد البغدادي هنا متهافت :

١ – أولاً لأن افتراضه العصمة والانتهاء بالضرورة عن المغاصي هو بعينه الجبر ، وفي هذه الحالة لا فرق بين ما يقوله أبو الهذيل وما يريد هو أن يقوله هنا .

٢ – ثانياً إن قوله إن « ثوابهم على الشكر وترك المعصية دوامُ النعيم عليهم » معناه أن ثم جزاء ، وعقاباً ؛ وبالتالي ستكون الجنة دار امتحان ، وكذلك النار . وهو ما لا يقول به البغدادي نفسه والأشاعرة عامة وأهل السنة . وهم جميعاً يقرون بأن دخول الجنة والنار نتيجة أعمال في الدنيا ؛ وأن من دخل الجنة سيبقى فيها أبداً ؛ سواء كان دخوله من

البداية ، أو بعد أخذ قسط من العذاب في النار على ما ارتكب من قليل الآثام في الدنيا .

الايمــان

عند أبي الهذيل وأصحابه أن « الايمان هو جميعُ الطاعات : فَرْضُها ونفلُها ؛ وإن المعاصي على ضربين : منهــا صغائر ، ومنها كبائر ؛ على ضربين : منها مـا هو كفر ، ومنها مـا ليس بكفر . وان الناس يكفرون من ثلاثة أوجه : رجل شبّه الله بخلقه ؛ ورجل جوّره في حكمه أو كذّبــه في خبره ، ورجل ردّ ما أجمع المسلمون عليــه من نبيهم — صلعم — نصاً وتوقيفاً .

فأكْفَرَ هؤلاء من زعم أن الباري جسم مؤلفٌ محدود . ولم يكفّروا من سماه جسماً ولم يعطه معاني الأجسام .

وأكفروا من زعم أن الله — سبحانه ! — يُرى كما تُرى المرئيات بالمقابلة أو المحاذاة أو في مكانٍ حالاً فيه دون مكان ؛ ولم يزعموا أنـه يرى لا كالمرئيات .

وأكفروا من زعــم أن الله خلق الجور ، وأراد السفه ، وكلــف الزّمْنَى والعجزة الذين فيهم العجز ثابت . لأن هؤلاء — بزعمهم — سَفَّهوا الله وجَوّروه ، ولم يكفّروا من قصد إلى قادر على الفعل فقـال : قد كلفه الله — سبحانه ! — وليس بقادر ، لأنـه قد كذب على القــادر عندهم فأخبر انه ليس بقادر ، ولم يكذب على الله في تكليفه إياه ، ولا وصفه بالعبث عندهم ...

وحكي عنه (أي عن أبي الهذيل) أن الصغائر تُغْفَر لمن اجتنب الكبائر ، على طريق التفضُّل ، لا على طريق الاستحقاق .

وزعم (أي أبو الهذيل) ان الايمان كله إيمان بالله : منه ما تركُه

كفر ؛ ومنه ما تركه فِسْقٌ ليس بكفر : كالصلاة وصيام شهر رمضان؛ ومنه ما تركه صغير ليس بفسق ولا كفر ؛ ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان : كالنوافل[1] . »

هل توجد طاعة لا يراد الله بها ؟

نسب ابن الراوندي إلى أبي الهذيل قوله بطاعات لا يراد الله بها . ورد في « الانتصار » للخياط :

« ثم قال صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) : وكان يزعم (أي أبو الهذيل) أنه قد يطيع الله بعد المعرفة به والاقرار والقدرة على الاخلاص من لا يتقرب اليه بعمله ، ولا يبتغي به وجهه . وليس على وجه الأرض دهري يزعم أنه لا ربّ ، ولا خالق ، ولا ثواب ولا عقاب إلا وهو عند أبي الهذيل — مع هذا من قوله — مطيعٌ لله بضربٍ من الطاعات لا يحصيها إلا الله .

ثم قال (أي ابن الراوندي) : وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة، لأن الأمة بأسرها تزعم أنه ليس مع الدهري شيء من طاعة الله ، بل معه الكفر والضلال والجهل ؛ وكلهم يقول : لن يطيع الله إلا من أخلص عمله له .

ثم قال (= ابن الراوندي): وقد شاركه في جملة هذا القول : النظّام والمردار وجميعُ أصحاب المُهْلة . » (ص ٧٢ — ٧٣) .

وقد كذبه الخياط في هذا الذي نسبه إلى أبي الهذيل وقال : « إن أبا الهذيل كان يقول في هذا الباب الذي حكيته عنه من طاعة لا يراد

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ . القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

الله بها : وجدتُ الله تعالى قد نهى الخلقَ جميعاً عن النصرانية والمجوسية وأمرهم بتركها . قال (أي أبو الهذيل) : ووجدتُ المجوسيَّ تاركاً للنصرانية معتقداً[١] للمجوسية فاعلاً لها ، فعلمتُ أنه عاصٍ بفعله المجوسية التي قد نهى الله عنها ، مطيعاً بتركه للنصرانية التي أُمِرَ بتركها . قال (أي أبو الهذيل) : ولو جاز أن يؤمَر بترك النصرانية ويتركها ولا يكون مطيعاً لمن أمره بتركها جاز أن يكون منهياً عن فعل المجوسية فيفعلها ، ولا يكون عاصياً لمن نهاه عن فعلها . قال (أبو الهذيل) : وذاك أن المعصية فعلُ ما نُهيت عنه ، والطاعة فعل ما أُمرت به . فكل من أُمر بشيء ففعله فقد أطاع الآمر له ؛ وكل من نُهي عن شيء ففعله فقد عصى الناهي له . وكذلك كان يقول في الدهري التارك للمجوسية والنصرانية : إنه مطيعٌ بتركها ، لأنه أُمِر أن يتركها ، وهو عاصٍ كافر بقوله بالدهر ، لأنه قد نُهي عنه . وكان يقول : ليس ترك الدّهري للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمخرجٍ له من أن يكون طاعةً ، لأنه أُمِر به وبالتقرب به إلى الله ، فهو مطيع بفعله له عاصٍ بتركه التقرب إلى الله به .

وهذا باب لا يُحسن فيه الكلام سوى المعتزلة ؛ لا تجد على أبي الهذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا لمرجىء ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا تجد الكلام عليه إلا لإخوانه المعتزلة ، مثل النظّام وأصحابه وبشر بن المعتمر وأصحابه .

وأما قول صاحب الكتاب : « هذا خلافُ ما عليه أمة محمد » -- فإن الكلام في طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة ، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط وخلافُ أبي الهذيل وأصحابه عليهم خلافٌ .

---

١ في نص نيبرج : معتمدا .

وأما قوله : « وقد شاركه في جملة هذا القول : النظّام والمردار وجميع أصحاب المهلة » فقد كذب وقد قال الباطل . قول النظّام والمردار وأصحاب المهلة إنه لا يطيع الله – جل ذكره – إلا من قد عرفه وتقرب اليه بطاعته ، إلا الناظر المفكر قبل أن يصل إلى المعرفة ، فانه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعةٌ إلا على الوجه الذي فعله . وهذا قولهم بعينه » (« الانتصار » ص ٧٣ – ٧٥ ؛ تحقيق نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥) .

الاستطاعة

معنى الاستطاعة هو ان القدرة متقدمة على مقدورها ، غير مقارنة له . وتسمى أيضاً قوة وطاقة .

وقد بحث المتكلمون في ان القدرة هل يجب ان تتقدم على مقدورها ، أو لا يجب .

ويفرقون بين المقدورات بأنها على ضربين : مبتدأ كالإرادة ، ومتولد كالصوت .

ومن رأي المعتزلة أن القدرة متقدمة على مقدورها ؛ ومن رأي المجبرة انها مقارنة له .

قال الأشعري[1] في وصف مذهب المعتزلة في هذه المسألة : « أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة عليه وعلى ضده . وهي غير مُوجِبة للفعل . وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه . »

لكنهم اختلفوا في الاستطاعة هل تبقى ، أم لا :

« فقال أكثر المعتزلة إنها تبقى. وهذا قول أبي الهذيل وهشام وعبّاد

١ « مقالات الاسلاميين » جـ ١ ص ٢٧٥ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .

وجعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر والإسكافي وأكثر المعتزلة .

وقال قائلون : لا تبقى وقتين ، وإنه يستحيل بقاؤها ؛ وإن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة . ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز ، بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة ، فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة — وهذا قول أبي القاسم البلخي وغيره من المعتزلة . » (« مقالات الاسلاميين » ١/٢٧٥) .

فالفريق الأول ومنهم أبو الهذيل يرون أن الاستطاعة للفعل تبقى عند الفاعل لإحداث ما يصدر عنه من أفعال ؛ أما الفريق الثاني فيرى أنها تزول بانتهاء الفعل ، وتتجدد مع كل فعل جديد ؛ أي أن كل فعل يستلزم خلق قدرة جديدة . ولا بد أن أصحاب الفريق الثاني هم من يرون أن العرض لا يبقى زمانين ، والاستطاعة عندهم عرض، فلا بد من خلقها عند مباشرة كل فعل ، ونحن نعلم[1] أن أبا القاسم عبد الله بن أحمد ابن محمود البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩ هـ) قد قال بهذا الرأي الذي سيقول به الأشاعرة فيما بعد في القرن الخامس ، وخصوصاً الباقلاني وإمام الحرمين .

لكن رأي أبي الهذيل صريح في أن « الاستطاعة يحتاج اليها فعل الفعل ؛ فاذا وجد الفعل لم يكن بالانسان اليها حاجة بوجه من الوجوه . وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعاً للفعل ، ويكون عجزاً عن فعل : لأن العجز عندك لا يكون عجزاً عن موجود ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة . وجوّز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس ، وجوّز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة ، ولم يجوّز وجود العلم مع الموت ، ولا وجود الإرادة مع الموت . » (« مقالات الاسلاميين » جـ١ ص ٢٧٦) .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٤٤ · القاهرة سنة ١٩٥٠ م·

وقـد كان بعض المتكلمين يجوّزون « حلول القدرة والعـلم والسمع والبصر مع الموت » (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ١٠) .

مدى قدرة الانسان

بحث المتكلمون في مدى قدرة الانسان ، فقال الغلاة من الروافض إن الباري قادر أن يُقدر عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأراييح وسائر الأفعال . وقال النظّام إنه لا عرض إلا والباري جائز أن يُقْدِر على ما هو من جنسه ، ولا عرض عنده إلا الحركة ، لهذا فليس بجائز أن يُقْدِر الله الخلق إلا على الحركات . فأما الألوان والأراييح والحرارة والبرودة والأصوات فمحال أن يُقْدِر اللهُ عباده عليها .

أما أبو الهذيل فقال : « جائزٌ أن يُقْدِر اللهُ عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته . فأما الأعراض التي لا تُعرف كيفيتهـا كالألوان والطعوم والأراييح والحيـاة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يُوصَفَ الباري بالقدرة عـلى أن يُقْدِرهم على شيء من ذلك » (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٦٠) .

دقيق الكلام

الجسم

يعرف أبو الهذيل الجسم بأنه « هو ما له يمين وشمال ، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل . وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء : أحدهما يمين والآخر شمال ، وأحدهما ظهر والآخر بطن ، وأحدهما أعلى والآخر أسفل . وإن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله . وإنه يتحرك ويسكن ، ويجامع غيره ، ويجوز عليه السكون والمماسة . ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض — غير ما ذكرنا — حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء . فاذا اجتمعت فهي الجسم ، وحينئذ يحتمل ما وصفنا » (« مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٥ ، القاهرة) .

ولكنه يعرفه أيضاً بما يعرفه به أهل الرياضيات والفلاسفة اليونانيون وهو أن « الجسم هو الطويل العريض العميق » (جـ ٢ ص ٨) .

وتبعاً لهذا التعريف فانه يقول إن الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ (= الذّرة) محالٌ أن يكون جسماً ، لأنه ليس بذي طول ولا عرض ولا عمق . وقد شارك أبا الهذيل في هذا الرأي مُعَمّر بن عبّاد وأبو علي الجبائي .

وهذا يقودنا إلى الكلام عن رأيه في الجزء الذي لا يتجزأ .

الجوهر الفرد (الذرة)

يقول أبو الهذيل[1] « إن الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانـه ويُبطل مـا فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، وان الجزء الـذي لا يتجزأ لا طول له ، ولا عرض له ، ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق ، وإنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفـارق غيره ، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ، ثم ثمانية ، إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ .

وأجاز أبو الهذيل عـلى الجزء الذي لا يتجزأ : الحركـة والسكون والانفراد ، وان يماسّ ستة أمثاله بنفسه ، وأن يجامع غيره ويفـارق غيره ، وأن يُفْرِده (الله) فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له . ولم يُجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم وقال : لا يجوز ذلك إلا للجسم ، وأجاز عليه من الأعراض مـا وصفنا (أي الحركة والسكون ... الخ) » .

وكان يخالفه في هـذا القول النظّام[2] ، الذي كان يرى أن التجزّؤ يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، وكان يقول : « لا جزء إلا وله جزء، ولا بَعْضَ إلا وله بعض ، ولا نصف إلا ولـه نصف ، وإن الجزءَ جائزٌ تجزئته أبداً ، ولا غاية له في باب التجزؤ . »

فأبو الهذيل إذن من دعاة المذهب الذرّي ، وربما كان أول من دعا اليه بين المسلمين ، وتبعه في ذلك معمّر بن عبّاد وهشام الفوطي ، وكانا معاصرين له (ولا نعلم تاريخ وفاتيهما بدقة) .

والجوهر الفرد عنده لا طول لـه ولا عرض ولا عُمق — وهذا هو تعريف النقطة . فهل كان يتصور الجوهر الفرد على أنه نقطة ؟ هذا هو

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٢ الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٦ .

ما يستخلص من تعريفه. ولا محل إذن لشك پينس في ذلك شكاً هو أميل إلى نفي الشك حين قال: « وأنا أميل إلى الشك في أن المتكلمين في هذا العصر الباكر كانوا يتصورون – عن شعور تام – أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي بمثابة النقط، وإن كانت الآراء التي عرضتُها (يشير الى ما نقله عن « مقالات الاسلاميين » من آراء أبي الهذيل ومعمر وهشام في تعريفهم الجوهر الفرد والجسم) قد تدل في ذاتها على ذلك، أعني أن النقطتين تكوّنان خطّاً[1] ».

ونحن نعلم أن الذريين اليونانيين الأوائل (ليوقپس وديمقريطس) كانوا يرون ان الذرات هي أجسام لا تقبل القسمة، وهي غير مرئية، ولا تختلف بعضها عن بعض إلا من حيث الشكل والحجم، وهي تجتمع وتفترق في الخلاء، ويتولد عن ذلك كون الأشياء وفسادها، وتختلف الأشياء باختلاف أوضاع الذرات في تأليفها. وقد شبهها أرسطو (« ما بعد الطبيعة » م ١ ف ٤ ص ٩٨٥ ب س ١٥ وما يليه) بحروف الهجاء، وحتى تختلف فيما بينها بالشكل، وتؤلف كلمات مختلفة المعاني. وصفات الأجسام تتوقف إذن إما على شكل الذرات أو على ترتيبها وحركاتها. ومع ذلك فان الكيفيات المحسوسة ليست كلها موضوعية تنتسب إلى الأشياء نفسها. وإنما الصفات الموضوعية التي في الذرات هي: الشكل، الصلابة، العدد، الحركة. وفي مقابل ذلك نجد أن الحار والبارد، والطعوم والروائح والألوان هي مجرد مظاهر محسوسة ناشئة عن أشكال أو تأليفات خاصة للذرات، ولا تنتسب الى الذرات نفسها[2]. وحركة الذرات تتعين بقوانين

---

١ « مذهب الذرة عن المسلمين »، ترجمة أبي ريده، ص ٦ . القاهرة، سنة ١٩٤٦ م .

٢ الشذرة رقم ٥ لديمقريطس، في نشرة ديلز: « شذرات السابقين على سقراط ».

ثابتة. فكما يقول ليوقيس : « لا شيء يحدث دون سبب ، بل كل شيء يحدث عن سبب وبالضرورة » (شذرة ٢ ، في نشرة ديلز) . والحركة الأصيلة للذرات تجعلها تدور وتصطدم في كل الاتجاهات مما يتولد عنه دوامة ، ينجم عنها أن الأجزاء الأثقل تذهب الى المركز بينما الأخف تغدو الى المحيط . وثقلها الذي يجعلها تميل نحو المركز هو أثر من آثار حركتها الدوامية . وعلى هذا النحو تنشأ عوالم كثيرة وتفسد .

وقال بالمذهب الذري في الهند مدرسة ڤيشسكا ، وأصحاب مذهب الجينا وبعض المدارس البوذية . لكنهم أضافوا الى الذرات كيفيات محسوسة، ولم يستخدموا فكرة الخلاء .

ولا ندري هل عرف أبو الهذيل المذهب الذري من الهنود أو من الفلسفة اليونانية . ذلك أنه كان يعيش في البصرة ، وهي كانت ملتقى الثقافة الهندية بالثقافة العربية الاسلامية ، لأنها كانت الميناء الرئيس للقادمين من الهند : من تجار وغير تجار . لكننا لا نستطيع ان نقرر شيئاً في ذلك لأنه ليس لدينا في المصادر التي بين أيدينا ما يدل على نقل مذاهب الهند في الذرات والطبيعيات بعامة في عصر أبي الهذيل أو قبله . فالافتراض الوحيد الباقي هو أن تكون معرفته بمذهب الهنود في الذرات — إن صح انه عرفه عنهم — قد حدثت شفاهاً ومحاورة .

أما أن يكون قد عرف المذهب الذري اليوناني فهذا اكثر ترجيحاً ، لأن لدينا المصادر التي تدل على معرفة المسلمين به في أوائل القرن الثالث للهجرة :

١ — فلدينا أولاً ما أشار اليه الكتاب المنسوب الى فلوطوخس بعنوان : « في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة » ، وقد ترجمه قسطا بن لوقا ، وهو معاصر لأبي الهذيل[1] .

---

[1] راجع نشرتنا له في كتابنا : « في النفس لأرسطوطاليس ... » القاهرة سنة ١٩٥٤ .

٢ – كتاب « الطبيعة » و « ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس . وهذا الأخير قد ترجمه كله اسطاث للكندي (« الفهرست » لابن النديم ، ص ٢٥١ ، تحقيق فلوجل) ، وربما كان في وسع أبي الهذيل أن يطلع عليه .

السكون والحركة

كان أبو الهذيل يرى أن الجسم يجوز ان يتحرك لا عن شيء ، ولا الى شيء (مقالات الاسلاميين ٢ / ١٩) وأن الأجسام قد تتحرك في الحقيقة ، وتسكن في الحقيقة ، والحركة والسكون هما غير الكون ، والجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك (الكتاب نفسه ٢ / ٢١).

والأرض ساكنة ، والعالم ساكن ، وقد جعل الله الأرض ساكنة واقفة لا على شيء (٢ / ٢٢) .

وفي الحركة المكانية عنده لا بد أن يمر الجسم المتحرك بالأمكنة كلها، وأحال أن يصير الجسم الى مكان دون أن يمر بما قبله . وكان النظّام يقول « إنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ، ثم يصير الى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة ، واعتلّ في ذلك بأشياء ، منها الدوامة : يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الحز (!) أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها . قال : وإنما ذلك لأن أعلاها يماسُّ أشياء لم يكن حاذى ما قبلها » (٢ / ١٨) .

ولا يحل الجزء الواحد (= الجوهر الفرد) حركتان (٢ / ١٦) .

والذين قالوا إن الحركات أعراض غير الأجسام اختلفوا في الحركات: هل هي مشتبهة أم لا ، وهل هي جنس واحد أم أجناس كثيرة أم ليست بأجناس ؟

« فقال أبو الهذيل : الحركة لا يجوز أن تشبه الحركـة ، وكذلك العرض لا يجوز ان يشبه العرض ، لأن المشتبهين يشتبهان باشتباه . ولكن قد يقال : إن الحركة شبه الحركة .

وزعم ان الانسان يقدر على حركة وسكون . فـان فعل الحركة في الوقت الثاني من وقت قدرته وفعل معها كوناً يمنةً فهي حركة يمنة ، وإن فعل معها كونـاً يسرة فهي حركة يسرة – وكذلك القول في سائر الجهات ، لأنا إذا قلنا « حركة يمنة » فقد ذكرنا الحركة وكوناً يمنةً ، وكذلك اذا قلنا « الحركة يسرة » فانما ثبتنا الحركة وكوناً يسرةً .

والحركات عنده غير الاكوان والمماسات ، وكذلك السكون عنده غير الأكوان والمماسات . ولم يكن يزعم انه قـادر ان يفعل في الوقت الأول حركات في الثاني ، وإنما يقدر على حركة وسكون . فأي الأكوان فعله في الثاني فالحركة حركة في تلك الجهة مع السكون . ولم يكن يجعل حركةً خلافـاً لحركة . وكان أيضاً لا يزعم أن الأعراض لا تختلـف ، لأن المختلف باختلاف يختلف عنده . وكان لا يزعم ان الخلاف مـا كان الشيئان به مختلفين ، وكذلك الوفاق ما كانا به متفقين . وكان يزعم أن شيئاً يخـالف شيئاً بنفسه أو شبهه أو يوافقه بنفسه . وكان لا يقول : الباري مخالِفٌ للعالم » (« مقالات الاسلاميين » جـ٢ ص ٣٩) .

« وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها ، وهي انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه . وسكون الجسم في المكان هو لُبثه فيه زمانين . فلا بـد في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين ، ولا بد للسكون من زمـانين » (الكتاب نفسه جـ٢ ص ٤٢) .

علم الانسان

الانسان في تعريف أبي الهذيل « هو الشخص الظاهر المرئيّ الذي له يدان ورجلان . وحُكِيَ ان أبا الهذيل كان لا يجعل شعر الانسان وظُفره من الجملة التي وقع عليها اسم الانسان... وكان أبو الهذيل لا يقول إن كل بعض من أبعاض الجسد فاعلٌ على الانفراد ، ولا أنه فاعلٌ مع غيره ، ولكنه يقول : الفاعل هو هذه الأبعاض . » (« مقالات الاسلاميين » ٢ / ٢٤ ــ ٢٥) .

وفي مقابل ذلك نجد بشر بن المعتمر يقول إن الانسان جسد وروح ، وإنهما جميعاً إنسان ، وإن الفعّال هو الانسان الذي هو جسد وروح ، والنظّام يقول إن الانسان هو الروح ، ولكنها مُداخِلةٌ للبدن مشابكة له ، وإن كل هذا في كل هذا ، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له (الكتاب نفسه ج ٢ ص ٢٥ ــ ٢٦) . ولفهم موقف النظّام هذا نقول إنه كان يرى أن الروح هو جسم ، وهي النفس . أما أبو الهذيل فيرى ان النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عَرَض (٢ / ٢٩) وقال انه يجوز ان يكون الانسان في حال نومه مسلوب النفس والروح ، دون الحياة . واستشهد على ذلك بقوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها » (سورة الزمر : ٤٢) .

الحواس

اختلف المعتزلة في الحواس الخمس هل هي جنس واحد ، أو أجناس مختلفة . فقال كثير ، منهم الجبائي ، انها اجناس مختلفة : فجنس السمع

غير جنس البصر ، وكذلك حكم كل حاسة . وهي على اختلافها اعراض غير الحسّاس. وأبو الهذيل يقول إن كل حاسة خلاف الحاسة الاخرى، ولا يقول هي مخالفة لها ، لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف . واما الجاحظ فكان يرى أن الحواس جنس واحد ، وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس. وانما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي مواقع الحسّاس، لا غير ذلك ، لأن النفس هي التي تدرك من هذه الطرق ، وإنما اختلفت فصار واحدٌ منها سمعاً والآخر بصراً ، والثالث شمّاً على قدر ما مازجها من الموانع . فأما جوهر الحساس فلا يختلف ، ولو اختلف جوهر الحساس تمانع وتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد .

الأعراض

اختلف المتكلمون في السبب في تسمية أحوال الجسم أعراضاً :

« ١ ــ فقال قائلون : سميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها ، وأنكر هؤلاء أن يوجد عَرَضٌ لا في مكان ، أو يحدث عرض لا في جسم ، وهذا قول النظّام وكثير من أهل النظر .

٢ ــ وقال قائلون : لَمْ تُسَمَّ الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام ، لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان ... وهذا قول أبي الهذيل .

٣ ــ وقال قائلون : إنما سُمّيت الأعراض أعراضاً لأنها لا لُبث لها، وان هذه التسمية إنما أُخذت من قول الله عز وجل : « قالوا هذا عارض مُمطِرنا » (٤٦ : ٢٤) فسمّوه عارضاً لأنه لا لبث له ، وقال :

« تريدون عَرَض الدنيا » (٨ : ٦٧) فسُمِّي عَرَضاً لأنه إلى انقضاء وزوال .

٤ — وقال قائلون : سُمي العرض عَرَضاً لأنه لا يقوم بنفسه ، وليس من جنس ما يقوم بنفسه .

٥ — وقال قائلون : سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح مَن اصطلح على ذلك من المتكلمين . فلو منع هذه التسمية مانع لم تجد عليه حجةً من كتاب أو سُنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة . وهذا قول طوائف من أهل النظر منهم جعفر بن حرب .

٦ — وكان عبد الله بن كُلاَّب يسمي المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ، ويسميها أشياء ، ويسميها صفات . » (« مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٥٣ — ٥٤) .

* * *

واختلفوا في الأعراض هل تبقى أم لا ؟

« ١ — فقال قائلون : الأعراض كلها لا تبقى وقتين ، لأن الباقي إنما يكون باقياً بنفسه ، أو ببقاء فيه . فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها، لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها . ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ، لأنها لا تحتمل الأعراض . والقائل بهذا أحمد بن علي الشطَوي ، وقال به أبو القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مُملَّك الأصبهاني . — وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والاصوات أعراضٌ ، وأنها لا تبقى وقتين . وهم يثبتون الاعراض كلها ، ويزعمون أنها لا تبقى زمانين .

٢ — وقال قائلون : إنه لا عَرَض إلا الحركات ، وإنه لا يجوز أن تبقى . والقائل بهذا : النظام .

٣ — وقال أبو الهذيل : الأعراض منها ما يبقى ، ومنها ما لا يبقى،

والحركات كلها لا تبقى . السكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى . وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باقٍ ، وكذلك أكوانهم ، وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر . وكان يزعم ان الألوان تبقى ، وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى لا في مكان . ويزعم ان البقاء هو قول الله عز وجل للشيء : ابْقَه ، وكذلك في بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض . وكذلك كان يزعم ان الآلام تبقى وكذلك اللذات . فآلام أهل النار باقية فيهم ، ولذات أهل الجنة باقية فيهم » (« مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٤٤) .

وكان يرى أن الأجسام ترى ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع . والانسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً ، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً برؤيته له ساكناً ، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع . وكل شيء إذا رأى الرائي الجسم عليه فَرَّق بينه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظرة ، وفَرَّق بينه وبين غيره مما ليس على منظره — فهو راءٍ لذلك الشيء .

وكان يرى أن الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً ، لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً ، كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً ، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الانسان فَرَّق بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العَرَض . وكان يزعم أن الألوان لا تُلمَس ، لأن الانسان لا يفرق بين الأسود والأبيض باللمس .

وكان الجبائي يوافقه في رؤية الأجسام والأعراض . وكان يخالفه في لمس الأعراض .

ويرى النظّام أن من المحال ان تُرى الأعراض . وإنه لا عَرَض

إلا الحركة . ومحال ان يرى الانسان إلا الألوان ، والألـوان أجسام ، ولا جسم يراه الرائي الا لون . (راجع « مقـالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٤٦ — ٤٧) .

الخلق والبقاء والفناء

خلق الشيء — عند أبي الهذيل — هو تكوينه بعد ان لم يكن . وهو إرادة الله له وقوله لـه « كُنْ » ولا يجوز أن يخلق الله شيئاً لا يريده ولا يقول له « كُنْ » .

والله يخلق العرض ويخلق الجوهر . والله يخلق الشيء بمعنى انـه يبتدئه بعد أن لم يكن . والابتداء هو خلق الشيء أول مرة ، والاعادة خلقـه مرة أخرى .

وخلق الشيء غير الشيء ، وإعادته له غيره وهو خلقه له بعد فنائه؛ « وإراده الله سبحانـه للشيء غيرُه ، وإرادته للايمان غير أمره بـه . وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ ، والإعـادة غير المعُاد » (« مقـالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٤٨) .

وعلى العكس من ذلك كان النظّام يرى أن الخَلق « هو الشيء المخلوق ، وكذلك الابتداء هـو المُبتدأ ، والإعادة هي المعـاد ، والإرادة من الله سبحانه تكون ايجـاداً للشيء ، وهي الشيء ، وتكون أمراً وهـي غير المراد » (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٤٩) .

أما البقاء فقال عنه أبو الهذيل إنه « غير الباقي ، والفناء غير الفاني؛ والبقـاء (هو) قول الله عز وجل للشيء : ابْقَ ! والفناء قولـه : افْنَ ! » (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٥٠) .

« والبقاء والفناء لا يوجدان لا في مكان ، وكذلك الخلق ، وكذلك الوقت لا في مكان ، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد . »

(الكتاب نفسه ج٢ ص ٥١) .

التولـــد

من الموضوعات الشائقة التي احتدم الجدل حولها بين المتكلمين مسألة التولُّـــد .

والتولّد هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعلٍ آخر : كحركة المفتاح بحركة اليد ، وحدوثُ جرح بسبب الاصابة بحجر أو بسهم أطلقه إنسان ، وذهاب الحجر الحادث عندما يدفعه دافع له ، وانحداره الحادث عن طرحه ، وكنحو الألم الحادث عند الضرب .

ويشرحـــه ابن حزم في « الفصل » (٥/٥٩) فيقول : « تنـــازع المتكلمون في معنىً عبروا عنه بالتولد : وهـــو انهم اختلفوا فيمن رمى سهماً فجرح به إنساناً أو غيره ، وفي حرق النـــار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات . فقالت طائفة : ما تولد من ذلك عن فعل إنسانٍ أو حيٍ فهو فعل الانسان والحيّ . واختلفوا فيما تولـد من غير حيّ : فقالت طائفة هو فعل الله ، وقالت طائفة : ما تولد من غير حيّ فهو فعل الطبيعة ، وقال آخرون : كل ذلك فِعْلُ الله عز وجل» .

ومن هذا يتبين أن التولد يقصد به العِلـّيّة أو السببية ، أي : من هو الفاعل لما يقع من أفعال ؟ وطبيعي أن ينسب المعتزلة إلى الانسان الفاعلية فيما يباشره .

ويبين عبد القاهر البغدادي في «أصول الدين» موقف المعتزلة فيقول :

« زعم أكثر القدرية (= المعتزلة) أن الانسان قد يفعل في نفسه فعلاً يتولد منه فعلٌ في غيره ، ويكون هو الفاعل لما تولّد ، كما انه هو الفاعل لسببه في نفسه ، وكذلك الضارب متولّد عن ضربه . وزعموا أيضاً أن فاعل السبب لو مات عُقَيب السبب ثم تولّد من ذلك السبب فعلٌ بعد مائة سنة لصار ذلك الميت فاعلاً له بعد موته وافتراق اجزائه بمائة سنة . وأجاز المعروف منهم ببشر بن المعتمر أن يكون السمع والرؤية وسائر الادراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدةً عن فعل الانسان » (ص ١٣٧ – ١٣٨) .

وقد هاجم ابن الراوندي مذهب أبي الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد ، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط في كتاب «الانتصار» :

« ثم قال (ابن الراوندي) : وجميع من وافقه (أي وافق أبا الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون ان الموتى يقتلون الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والاطلاق .» (ص ٧٦) .

وهذا إلزام من ابن الراوندي على ما ذهب اليه أبو الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على أن من أطلق سهماً مثلاً ومات فوراً وأصاب السهمُ شخصاً فمات ، وكان موته بعد موت من أطلق السهم فانه يعد فاعلاً لموته لأنه سبب فيه . فألزم ابن الراوندي على هذا – تهكماً – أن يكون الميت فاعلاً للقتل .

وقد رد الخياط على هذا الالزام فقال : « إن أراد بقوله : إن الموتى يقتلون الأصحاء ، وإن المعدومين يقتلون الموجودين : أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال ، وليس هذا قول أحدٍ من المعتزلة ولا من غيرهم . وإن أراد ان الأحياء القادرين على

الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعالٌ بعد موتهم فيُنسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم اليهم ، إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه . وذلك كرجلٍ أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض . ثم ان الله أمات المُرسِلَ للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض ، فنقول : إن هويّ الحجر بعد موت المُرسِل متولّدٌ عن إرساله إياه ، فهو منسوب اليه دون غيره . وكذلك نقول في رجل نزع عن قوسه يريد الهدف ، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي ، فنقول : إن ذهاب السهم بعد الرامي متولّد عن رميته ، فهو منسوبٌ اليه لا الى غيره . والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعاً :

إما ان يكون فعلاً لله ، أو للسهم ، أو فعلاً لا فاعل له ، أو فعلاً للرامي .

وليس يجوز ان يكون فعلاً لله ، لأن الرامي لا يُدخِل الله – جل ثناؤه – في أفعاله ولا يضطره اليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله . فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ولا يحدث اللهُ ذهاب السهم فلا يذهب . ولو جاز هذا ، جاز ان يعتمد جبريل – عليه السلام – على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب ، وجاز ان يعتمد أقوى الخلق بأحدّ ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع . وجاز أن يُجْمَع بين النار والحلفاء فلا يُحدِث الله إحراقها فلا تحترق . وهذا ضربٌ من التجاهل ، والتجاهل باب من السوفسطائية .

قلنا (أي الخياط) : ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم ، لأن السهم موات ليس بحيّ ولا قادر . وما كان كذلك لم يَجُز منه الفعل ، كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم .

ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له ، لأن ذلك لو جاز

لجاز أن يوجد كتاب لا كاتبَ له ، وصياغة لا صائغ لها ، ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له ، وفاعلٌ لا فعل له . وهذا محال .

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبقَ إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره ، إذ كان هو المسبِّب له .

ثم إني أعلمك – علمك الله الخير – أن صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) داخل في كل ما شنّع به على من أثبت التولد من المعتزلة . وذاك انا نقول له : حَدثنا عن انسان نزع في قوسه . فلما فصل السهمُ من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه . ثم إن السهم بعد ذلك وصــل الى انسان فقتله : حَدِّثْنا مَنْ القاتل له ؟ فمن قوله : « إن الرامي القاتل له ، وقتله إياه هو الارادة لأن يرميه بالسهم، غير أنه لا يُسمَّى قاتلاً ، ولا تسمّى تلك الارادة قتلاً حتى يصل السهم الى المرميّ وتخرج روحه من جسده » – يقال له : فاذا كان السهم إنما وصل الى المرميّ وخرجت روحه بعد أن أمات الله الرامي أو أعدمه – أفلست قد سميته قاتلاً وهو ميت وهو قاتل للحي ، وان المعدوم يسمى قاتلاً للموجود الحيّ القادر؟ وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل ، وعلى من أثبت التولد من المعتزلة . (« الانتصار » ص ٧٦ – ٧٨) .

والاعتراض الذي وجهه ابن الراوندي – أو الالزام على أبي الهذيل – سيكرره كل خصوم المعتزلة : من الأشعري ، حتى البغدادي . مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطير الذي لعبه ابن الراوندي في مهاجمة آراء المعتزلة.

والبديل الثالث الذي ذكره الخياط في تقسيمه ، وهـو ان يكون فعلاً لا فاعل له ، قد قال بـه ثمامة بن الأشرس إذ قال : « إن الأفعــال المتولدة لا فاعل لها[1] » .

---

١ عبد القاهر البغدادي : « أصول الدين » ، ص ١٣٨ ، استانبول سنة ١٩٢٨ م .

أما النظّام فله رأي خاص انفرد به دون سائر المعتزلة ، ولهذا نَقَدوه في ذلك ، وهو قوله : « إن المولّدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة[1] » ، لأنه كان من القائلين بأن للأشياء طبائع عنها تصدر أفعالها بالطبع .

ويقول الشهرستاني (« الملل والنحل » ج ١ ص ٨١ ، بهامش « الفصل ») إن بشر بن المعتمر « هو الذي أحدث القول بالتولد ، وأفرط فيه » . وقد توفي بشر سنة ٢١٠ هـ[2] .

وسنرى أن الأشاعرة سينكرون التولّد إنكاراً تاماً لأنهم ينسبون الفعل كله لله ، ولم يقروا بوجود قوانين ولا طبائع ، ولهذا « أجازوا أن يمد الانسان الوتر بالسهم ويرسل يده ولا يذهب السهم . وأجازوا أيضاً أن يقع سهمه على ما أرسله ، ولا يكسره ولا يقطعه . وأجازوا أيضاً أن يجمع الانسان بين النار والحلفاء فلا تحرقها ، على نقض العادة ، كما أجرى العادة بأن لا يخلق الولد إلا بعد وطء الوالدين ولا السِّمَن إلا بعد العلف ، ولو أراد خَلْقَ ذلك ابتداءً لقدر عليه[3] . »

ويصف الأشعري مذهب أبي الهذيل في التولّد فيقول :

« قال أبو الهذيل ومَنْ ذهب الى قوله : إن كل ما تولّد عن فعله مما تُعلَم كيفيته فهو فعله ، وذلك كالألم الحادث عن الضرب ، وذهاب الحجر عند دفعه له ، وكذلك انحداره عند زجّة الزاج به من يده ، وتصاعده عند رمية الرامي (به) صُعُداً ، وكالصوت الحادث عن

---

١ الكتاب نفسه ، ص ١٣٩ .

٢ كما قال الذهبي في تاريخه : « بشر بن المعتمر أبو سهل شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف ، توفي سنة ٢١٠ هـ ، وأرخه ابن النجار » ؛ وذكر هذه السنة أيضا السمعاني في « الأنساب » تحت اسم « البشريّ » .

٣ « أصول الدين » للبغدادي ، ص ١٣٨ .

اصطكاك الشيئين ، وخروج الروح إن كانت الروح جسماً أو بطلانها إن كانت عرضاً ، فذلك كله فعله .

وزعم انه قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه ، فأما اللذة والألوان والطعوم والأراييح ، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والجبن والشجاعة ، والجوع والشبع ، والادراك والعلم الحادث في غيره عند فعله — فذلك أجمعُ عنده فعلُ الله سبحانه .

وكان بشر بن المعتمر يجعل ذلك أجمع فعلاً للانسان إذا كان سببه منه .

وكان أبو الهذيل يزعم أن ذلك أجمع لا يتولد عن فعله ، ولا يعلم كيفيته ، وإنما فعله في نفسه الحركة والسكون في نفسه ، أو في غيره ، وما يتولد عن ضربه ، والاصطكاك الذي يفعله بين الشيئين .

وكان يزعم ان الانسان يفعل في غيره الأفعالَ بالأسباب التي يحدثها في نفسه ، وأن انساناً لو رمى انساناً بسهمٍ ثم مات الرامي قبل وصول السهم الى المرمى ، ثم وصل السهم الى المرميّ فآلمه وقتله انه يحدث الألم والقتل الحادثَ بعدُ حالَ موته بالسبب الذي أحدثه وهو حيٌّ، وكذلك لو عُدِم لكان يفعل في غيره وهو معدومٌ بسبب كان منه وهو حيٌّ . وليس يجوز عنده ، ولا عند بشر بن المعتمر ، أن يفعل الانسان قوةً ولا حياةً ولا جسماً » (الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٧٩ — ٨٠ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤) .

ابراهيم النظام

حياته

هو أبو اسحق ابراهيم بن سيّار النظام .

يقول عنه المرتضى في « أماليه » (جـ ١ ص ١٨٧) : « وقيل عنه إنه مولى الزياديين من ولد العبيد » ، وفي « الفيصل » لابن حزم (جـ ٤ ص ١٩٣) أنه « مولى بني بُجير بن الحارث بن عباد الضُّبَعي» .

ولقب بـ « النظّام » لأنه « كان نظّاماً للكلام المنثور والشعر الموزون» ، كما يقول المعتزلة ، أو لأنه « إنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة ، ولأجل ذلك قيل له النظّام[1] » .

و « هو من أهل البصرة[2] » .

ولكننا لا نعرف تاريخ ميلاده. واختلفت الأقوال في تاريخ وفاته :

١ ــ فقال ابن نباتة[3] إن النظام توفي في عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين

---

١ عبدالقاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٧٩ ، القاهرة سنة ١٩٤٨م
أحمد بن يحيى بن المرتضى : « طبقات المعتزلة » ، ص ٤٩ ، بيروت سنة ١٩٦١ م .

٢ «سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون» ص ١٢٢، القاهرة سنة ١٢٧٨هـ

سنة ، وعلى هذا يكون مولده سنة ١٨٥ هـ .

٢ — والذهبي في « تاريخ الاسلام » يضعه في الطبقة الثالثة والعشرين، وهي تشتمل على من مات بين سنة ٢٢١ هـ و سنة ٢٣١ هـ .

٣ — وابن حجر العسقلاني[1] يقول إن النظّام مات في خلافة المعتصم بالله سنة بضع وعشرين ومائتين . والمعتصم تولى الخلافة في ١٢ رجب سنة ٢١٨ ، واستمرت خلافته حتى وفاته في ١٨ ربيع الأول سنة ٢٢٧ هـ.

٤ — وابن شاكر الكتبي[2] يقول إن النظام توفي عام ٢٣١ هـ .

وما ذكره ابن نباتة عن عمر النظام لا يمكن قبوله ، إذا صح مايلي:

أ — أن النظّام ، وهو شاب ، اجتمع بالخليل بن أحمد (« طبقات المعتزلة » ص ٥١ س ٣ وما يليه) .

ب — أنه حضر مجلس يحيى بن خالد البرمكي ، وزير الرشيد ، مع طائفة من أهل النظر والكلام[3]، وشارك في المناظرة ، ونحن نعلم أن الرشيد استوزر يحيى بن خالد البرمكي سنة ١٧٠ هـ . وأن نكبة البرامكة كانت سنة ١٨٧ هـ ، ومات يحيى سنة ١٩٠ هـ .

جـ — أن أبا نواس (المتوفى سنة ١٩٥ أو سنة ١٩٦ أو سنة ١٩٨ هـ) قد قصد النظّام في هجومه على « من يدّعي في العلم فلسفة » وما تهكم به على أصحاب الجزء والطفرة .

فإن صحت هذه الأخبار فلا بد ان يكون النظام في سنّ ناضجة قبل سنة ١٩٠ هـ ، أي في حدود الثلاثين ، وعلى هذا نفهم إمكان اجتماعه وهو شاب بالخليل بن أحمد (المتوفى سنة ١٧٠ أو سنة ١٧٥ هـ) ،

---

١ « لسان الميزان » جـ ١ ، ص ٦٧ .

٢ « عيون التواريخ » مخطوط باريس رقم ١٥٨٨ ورقة ٦٧ ب .

٣ المسعودي : « مروج الذهب » جـ ٦ ص ٣٦٨ — ٣٧٢ ، نشرة باربييه دي مينار في باريس .

وحضوره مجلس يحيي بن خالد البرمكي في الثمانينات من القرن الثاني للهجرة. ولهذا نرجح ان يكون تاريخ ميلاده في سنة ١٦٠ هـ (مائة وستين للهجرة) أو قبل ذلك بقليل .

أما فيما يتعلق بتحديد تاريخ وفاته ، فان ذهاب جمهرة المؤرخين إلى تصدُّره في عهد الخليفة المعتصم (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) يجعل من الأرجح ما يقوله ابن شاكر من ان النظام توفي سنة ٢٣١ هـ (احـدى وثلاثين ومائتين) عن عمر يتراوح بين السبعين والخامسة والسبعين .

* * *

ولا نعلم شيئاً كثيراً عن رحلاته وتنقلاته ، فيما عدا كونه « وَرَدَ بغـداد[1] » وحضر مجلس يحيي بن خالد البرمكي وزير الرشيد[2] . أما ما ذكره الدكتور أبو ريدة[3] من أنه ورد على الكوفة « فلقي بها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين ، فناظرهم في أبواب دقيق الكلام ، فقطعهم » — وأحال على كتاب « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى (ص ٢٩ من نشرة أرنولد = ص ٤٤ س ٨ — س ٩ من نشرة سوسنة ڤلزر ، بيروت سنة ١٩٦١) — فهذا وهم منه ، إذ هذا الخبر خاص بأبي الهذيل بن العلاّف ، ولا شأن له بالنظّام . وقد وهم أيضاً في استناده الى هـذا الخبر في استدلالاته عن تحديد سنة ميلاد النظام[4] .

ولكنه حجّ ، إذ يروي الجـاحظ (« الحيوان » ج٥ ص ٨٥) « انه رمى بردائه في بئر النبي صلى الله عليه وسلم ، التي من طريق مكة،

---

١ الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ج ٦ ، ص ٩٧ .

٢ المسعودي : « مروج الذهب » ج ٦ ، ص ٣٦٨ — ٣٧٢ ، باريس .

٣ «ابرهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية » ص ٦ . القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

٤ الكتاب نفسه ، ص ٤ .

فردته الريح عليه » ، وهذه البئر في المدينة[1] .

وسافر الى فرضة الاهواز وجاع هناك حتى أكل الطين ، إلى أن أنقذه من حاله السيئة تلك أحد خصومه في الكلام وهو ابراهيم بن عبد العزيز (« الحيوان » جـ ٣ ص ٤٥١ – ٤٥٣) . كما سافر الى كسكر (« الحيوان » جـ ٤ ص ١٥) ، وهي كورة واسعة ، وكانت قصبتها واسط وقبلها خسروسابور (ياقوت ٤ / ٢٧٤ ، فستنفلد) .

ويلوح من النوادر التي رواها الجاحظ عنه خصوصاً (« الحيوان » جـ٣ ص ٤٥١ – ٤٥٣) أنه – على الأقل قبل قدومه الى بغداد – كان يعيش في فقر مدقع .

ثقافته ومن تأثر بهم

و « كان في زمان شبابه قد عاشر قوماً من الثنوية ، وقوماً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة . وخالط بعد كبره قوماً من مُلحدة الفلاسفة.

ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي ، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ . ثم بنى عليه قوله بـ «الطفرة» ، التي لم يسبق اليها وهمُ أحدٍ قبله .

وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

وأخذ عن هشام بن الحكم أيضاً قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات – أجسام . وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الاجسام في حيّزٍ واحد .

---

١ الازرقي : « أخبار مكة » حـ ٢ ص ١٧٧ .

ودوّن مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشُبه الملحدة في دين الاسلام .

وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات ، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف .

فأنكر إعجاز القرآن في نظمه .

وأنكر ما روي في معجزات نبينا — صلى الله عليه وسلم — : من انشقاق القمر ، وتسبيح الحصا في يده ، ونبوع الماء من بين أصابعه — ليتوصل بانكار معجزات نبينا عليه السلام الى انكار نبوته . » (البغدادي : « الفرق بين الفِرَق » ص ٧٩ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) .

وهذه أخطر صحيفة اتهام وجهها مؤرخو الفرق الى النظّام لبيان أنه غير أصيل ، وأنه انما تأثر بأعداء الدين الاسلامي : من ثنوية ، وفلاسفة ملحدين ، وبراهمة .

« وقد حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها ، مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا » (« طبقات المعتزلة » ص ٥٠)

نبوغه المبكر

هناك أخبار كثيرة عن نبوغ النظّام المبكر وذكائه المفرط وسرعة بديهته .

ومن ذلك : « روي أن الخليل (بن أحمد) قال له وهو شاب ، ممتحناً له وفي يد الخليل قدح زجاج : يا بنيّ ! صِف لي هذا ، فقال : أمدحُ أم أذمّ ؟ قال : امدح ! فقال : نعم ! يريك القذى ، ولا يقبل

الأذى ، ولا يستر ما ورا . قال : فذُمّها ! قال : سريعٌ كسرها ، بطيءٌ جبرها . قال : فصفْ لي هذه النخلة ! فقال مادحاً : حُلْوٌ مجتناها ، باسق منتهاها ، ناضرٌ أعلاها . وقال في ذمها : صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى ، محفوفة بالأذى . فقال الخليل : يابنيّ ! نحن الى التعلم منك أحوجُ » (« طبقات المعتزلة » ص ٥١) .

وفي « الغرر والدرر » للمرتضى (ج ١ ص ١٨٩) : « وحكي أن أبا النظام جاء به وهو حدثٌ الى الخليل بن أحمد ليعلمه . فقال له الخليل يمتحنه وفي يده قدح زجاج ... » ثم يورد باقي القصة .

والغريب أن الحكاية الأخرى التي تروى عن حضور بديهته تتعلق بوصف الزجاج أيضاً : « قال أبو عبيدة (معمر بن المثنى) : مـــا ينبغي أن يكون في الدنيا مثله . فإني امتحنته فقلت له : ما عيب الزجاج ؟ فقال على البديهة: « يسرع اليه الكسر ولا يقبل الجبر » (« طبقات المعتزلة » ص ٥٠)

لكن الخليل بن أحمد توفي عـــام ١٧٠ هـ أو ١٧٥ هـ [1] ، فيصح اجتماعهما عـلى هذا التاريخ الأخير وعلى فرض ان النظام ولد سنة ١٦٠ هـ أو قبلها .

طبعه

قال عنه الجاحظ[2] انه كان « اضيق الناس صدراً بحمل سرّ ، وكان

---

١ « الفهرست » لابن النديم : ١٧٠ هـ (ص ٢٤٢ ، فلوجل)؛ ابن خلكان ج ١ ص ٢١٧ : ١٦٠ أو ١٧٠ أو ١٧٥ هـ .

٢ الجاحظ : « الحيوان » ج ٥ ص ١٨٧ ، القاهرة سنة ١٩٤٣ م .

شرّ ما يكون اذا يؤكد عليه صاحبُ السرّ . وكان اذا لم يؤكد عليه ربما نسي القصة ، فيسلمُ صاحب السرّ .

وقال له مرةً قاسمٌ التمّار : سبحان الله ! ما في الأرض أعجبُ منك ! أودعتك سرّاً فلم تصبر عن نشره يوماً واحداً ، والله لاشكونّك للناس ! فقال : يا هؤلاء ! سلوه نممتُ عليه مرةً واحدة ، أو مرتين ، أو ثلاثاً ، أو أربعاً ، فلمن الذنب ؟

فلم يرضَ بأن يشاركه في الذنب حتى صيّر الذنب كله لصاحب السر» .

تلاميذه

ذكر البغدادي[1] من تلاميذه : الأسواري ، ابن حائط ، فضل الحدثي ، الجاحظ . ويذكر المرتضى : أبو عفان النظّامي وزرقان .

والأسواري هو علي الأسواري . «قال أبو القاسم : وكان من أصحاب أبي الهذيل وأعلمهم . فانتقل الى النظّام . وروي أنه صعد بغداد لفاقة لحقته ، فقال النظام : ما جاء بك ؟ فقال : الحاجة . فأعطاه الف دينارٍ وقال له : ارجع من ساعتك . فقيل انه (أي النظام) خاف ان يراه الناس فيُفضّل عليه[2] » وقد ذكر ابن الخياط كثيراً من آرائه في «الانتصار» (١٧ ، ١٣ ، ٢٠ – ٢١ ، ٦١ ، ٩٩ ، ١٦٨) .

وأحمد بن حائط[3] ترجم له الصفدي ترجمة واسعة في كتاب « الوافي بالوفيات » وجعله الشهرستاني من اصحاب المذاهب .

---

١ « الفرق بين الفرق » ص ٨٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .

٢ « طبقات المعتزلة » ص ٧٢ .

٣ اختلف في رسم اسمه : فابن الاثير ضبطه بالخاء المفخمة والباء بدل الياء .

وزرقان هو صاحب كتاب « المقالات » وعنه ينقل الأشعري كثيراً والخياط في « الانتصار » .

وفضل الحدثي هو فضل الحذّاء « وقد كان معتزلياً نظامياً الى ان خلّط وترك الحق ، فنفته المعتزلة وطردته عن مجالسها » (« الانتصار » ص ١٤٩) . والمؤلفون المتأخرون يذكرون رسمه هكذا : الحدثي ، ولكن ورد في « الانتصار » : الحذاء . والسمعاني يزعم أنه « الحدثي : بفتح الحاء المهملة وفتح الدال المهملة وبعدها الثاء بثلاث من فوق . هذه النسبة الى بلدة : الحديثة وهي بلدة على الفرات ... والحديثية (كذا !) طائفة من المعتزلة أصحاب فضل الحديثي (كذا بالياء) وهو من أصحاب النظام . وقد ذكرت بعض مقالاتهم في الخابطية . وكانا يطعنان في النبي – صلى الله عليه وسلم – في نكاحه ، ويقولان : كان أبوذر الغفاري أزهد منه » (« الأنساب » للسمعاني تحت كلمة : حدثي) .

وقد قال الجاحظ[1] – وهو من تلاميذ النظام – عن النظام وتلاميذه وفضلهم : « إن لم أقل : ولولا أصحاب ابراهيم وابراهيم لهلكت العوامّ من المعتزلة – فاني أقول : إنه قد أنهج لهم سُبلاً ، وفتق لهم أموراً ، واختصر لهم أبواباً ، ظهرت فيها المنفعة ، وشملتهم بها النعمة » .

رأي الجاحظ في استاذه النظام

قال الجاحظ في وصف النظام :

« كان ابراهيم مأمون اللسان ، قليل الزَّلل والزَّيغ في باب الصدق

١ « الحيوان » ج ٤ ، ص ٢٠٦ . القاهرة ، سنة ١٩٤٠ .

والكذب . ولم أزعم أنه قليل الزيغ والزلل على ان ذلك قد كان يكون منه وان كان قليلاً ، بل انما قلت على مثل قولك: فلانٌ قليل الحياء . وانت لست تريد هناك حياءً ألبتة . وذلك انهم ربما وضعوا : «القليل» في موضع : « ليس » .

وانما كان عيبه الذي لا يفارقه سوءَ ظنّه ، وجودةَ قياسه على العارف والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله. فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص! ولكنه كان يظن الظنَّ ثم يقيس عليه وينسى أن بدءَ أمره كان ظناً . فاذا أتقن ذلك وأيقن ، جزم عليه ، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه . ولكنه كان لا يقول : « سمعت » ولا « رأيت » . وكان كلامه اذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع انه انما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه ، أو عن معاينة قد بهرته[1] . »

وقد نقل الجاحظ عنه كثيراً من النوادر ، تجدها متناثرة في كتاب « الحيوان » خصوصاً ، كما أورد آراءه في الحيوان ، على نحو فكه طريف ، وهذه النصوص انما تفيد من يدرس الجانب الأدبي في النظّام، وهذا ليس موضوعنا هنا . ولهذا أضربنا صفحاً عن ذكره .

الردود عليه

وقد رد عليه أكثر[2] شيوخ المعتزلة ومنهم أبو الهذيل وذلك في كتابه المعروف بـ « الرد على النظّام » ، وفي كتابه عليه في الأعراض ،

---

١ « الحيوان » ج ٢ ٢٢٩ ـ ٢٣٠ . القاهرة ، سنة ١٩٣٨ .

٢ انظر عبدالقاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٨٠ . القاهرة سنة ١٩٤٨ .

والانسان ، والجزء الذي لا يتجزأ .

ومنهم الجبائي : في قول النظّام إن المتولدات من أفعال الله بايجاب الخلقة ، كما رد عليه في إحالة قدرة الله على الظلم وقوله بالطبائع ، وله في ذلك كتاب عليه وعلى مُعمّر في الطبائع .

ومنهم الاسكافي : رد عليه في كثير من الآراء .

وجعفر بن حرب صنف كتاباً يهاجم فيه النظّام لإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ .

ولأبي الحسن الأشعري ثلاثة كتب في الرد على النظّام .

وللقلانسي عليه كتب ورسائل .

وللقاضي أبي بكر محمد بن أبي الطيب الباقلاني كتاب كبير في نقض أصول النظّام ، وأشار الى ضَلالاته ، في كتاب « إكفار المتأولين ».

مؤلفاتـه

لم يذكر له صاحب « الفهرست » مؤلفات .

١ — وذكر لـه الأشعري في « مقالات الاسلاميين » اسم كتاب في « الجزء » (جـ٢ ص ١٤) .

٢ — وذكر الخياط اسم كتاب له بعنوان « العالم » نصر فيه ما قاله الملحدون في العالم (« الانتصار » ص ١٧٢) .

٣ — وذكر البغدادي في « الفرق بين الفِرَق » أن النظّام « صنف كتاباً على الثنوية » .(ص ٨١ — ٨٣ القاهرة سنة ١٩٤٨) .

٤ — وذكر الخياط اسم كتاب آخر « في التوحيد » (« الانتصار » ص ١٤ س٤) .

جليل الكلام

الله وصفاته

كان النظّام يرى ان صفات الله هي اثبات لذاتـــه وفي الوقت نفسه نفي لمسلوبات هذه الصفات : « فمعنى قولي « عالم » : إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، وقولي : « قادر » : إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، ومعنى قولي «حي» : إثبات ذاته ونفي الموت عنه – وكذلك قولـــه في سائر صفات الذات على هذا الترتيب . وكان يقول إن الصفات للذات إنمـــا اختلفت لاختلاف ما يُنفى عنه من العجز والموت وسائر المتضـادات من العمى والصمم وغير ذلك، لا لاختلاف ذلك في نفسه[1] » . وإذن فاختلاف الصفات راجع إلى اختلاف ما ينفى عن الله من انحـــاء النقص أو العجز أو الموت . وفي هذا تأكيد قاطع لوحدة الذات الالهيـة ونفي كل مظنة اختلاف فيها من أي وجه كان هذا الاختلاف .

والله لم يزل سميعاً بصيراً .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٢٧ . القاهرة سنة ١٩٥٠ .

الله مريد

ويرى النظّام أن قولنا « الله مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كوّنها ، وإرادته للتكوين هي التكوين . والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمرٌ بها ، والأمر بها غيرُها . قال : وقد نقول : إنه مريدٌ الساعة أن يُقيم القيامة – ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبر به . وإلى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة » (الكتاب نفسه ج ١ ص ٢٤٥).

وقال إننا إذا قلنا انه تعالى مريد لفعل نفسه « فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة . وإذا قلنا إنه مريد لفعلِ غيره فغرضنا أنه آمِرٌ به ناهٍ عن خلافه[1] » .

ويتعرض الشهرستاني لمسألة كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة فيقول : « ذهب النظّام والكعبي إلى أن الباري تعالى غير موصوف بها على الحقيقة ، وإن ورد الشرعُ بذلك . فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله انه خالقها ومنشئها . وان وصِف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمراد بذلك انه أمر بها . وان وصِف بكونه مريداً أزلاً فالمراد بذلك انه عالم فقط[2] . »

قدرة الله وفِعلُ الأصلح

وهنا مسألة رئيسية تتعلق بمقدورات الله ، وهي : هل يجوز أن يَقْدِر الله سبحانه على جنس ما أقدر عليه عباده ، أو لا يوصف بالقدرة على ذلك أو على بعضه ؟

---

١ القاضي عبدالجبار : « شرح الأصول الخمسة » ص ٤٣٤ · القاهرة سنة ١٩٦٥ ·

٢ الشهرستاني : « نهاية الاقدام في علم الكلام » ص ٢٣٨ ، نشرة ألفرد جيوم ·

وقد قال البغداديون من المعتزلة : لا يوصف الباري بالقدرة على فعل عباده ، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه .

وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي وكثير من المعتزلة إن الباري سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عبـــاده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد .

وعلى هذا قال من أخذوا بهذا الرأي من المعتزلة إن البـارىء قادر أن يظلم ويجور ، قادر على ظلم غيره .

فجاء النظّام وأصحابه ومنهم علي الأسواري والجاحظ وغيرهم فقالوا : « لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب ، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ... وأحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال والقائهم في جهنم[1] » .

وقال النظّام : لا يوصف الله بالقدرة على ان يخلق قدرة غير القادر ، وحياة غير الحي ، وأحال ذلك[2] .

وقال : « لا يجوز أن يـُقـْدِر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ، لأنه لا عرض إلا الحركات ، وهي جنس واحـد ، ولا يجوز ان يـُقدر على الجوهر ، ولا على أن يخلق الانسان في غيره حياة[3] » .

وقال أيضاً : إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل ، وان ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه ، إلا ان له عند الله سبحانه أمثالاً ، ولكل مثلٍ مثلٌ ، ولا يقال : يقدر على أصلح ممـا فعل أن يفعل ، ولا يقال : يقدر على دون ما فعل أن يفعل، لأن فِعل ما دون ـ نقصٌ ، ولا يجوز على الله عز وجل فِعْلُ النقص . ولا يقـــال :

---

١ الأشعري : « مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .
٢ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢١٦ .
٣ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢١٧ .

يقدر على ما هو أصلح ، لأن الله سبحانه لو قـدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلاً[1] » .

وقد توسع في شرح هذه المسألة والخلاف بين النظّام وأبي علي الأسواري والجاحظ من ناحية وبين فريق آخر من المعتزلة — القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » فقال :

« فصل ... في انـه تعالى موصوف بالقدرة على مـا لو فعله لكان قبيحـاً .

والخلاف فيه مع النظّام وأبي علي الأسواري والجاحظ — فانهم ذهبوا الى انه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً — والى هذا ذهبت المجبرة : فان من مذهبهم ان الله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، وان قدر على أن يجعله كسباً للعبد . الا ان حالهم بخلاف حال النظّام وطبقته لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا الى الله تعالى كل قبيح ، والنظّام لم يناقض .

والدليل على صحة ما نقوله هو ما قد ثبت انه تعالى قـادر على ان يخلق فينا العلم الضروري ، فيجب ان يكون قادراً على ان يخلق بدله : الجهل ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده اذا كان له ضد ، والجهل قبيح .

وان شئت فرضت الكلام في أهل الجنة فتقول : إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم ، فيجب ان يكون قادراً على أن يخلق فيهم النفرة ، لأن من حق القادر على الشيء ان يكون قادراً على جنس ضده اذا كان له ضد . ومعلومٌ انه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحاً .

وان شئت فرضت الكلامَ في فعل يجوز ان يقع فيكون قبيحاً ، ويقع فيكون حسناً . فنقول : إذا قدر على ايقاعه على أحد الوجهين ، فتجب

---

[1] الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢٢٥ .

قُدرته على ان يوقعه على الوجه الآخر ، لأن القدرة إنما تتعلق بالايجاد والإحداث دون وجوه الأفعال . — يبين ذلك أن أحدنا كما يقدر على أن يقول : زيد في الدار ، وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها . وكذلك الحالُ في القديم تعالى : إذا قدر على الصدق وجَبَ قدرتُه على الكذب ، لأنهما شيء واحد لا يختلفان الا بحسب اختلاف المخبَر عنه ، وذلك مما لا يوجب تغير القدرة عليه . وكذلك إذا قدر على احياء الميت عقب دعوى المدعي للنبوة وهو صادق ، وجب قدرته على احيائه عقب دعواه وهو كاذب .

وقد ألزمهم مشايخنا — رحمهم الله — على هذا المذهب ان يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . قالوا ، بيان هذا : ان الطفل الذي لا يقدر على ان يحمل مناً يقدر على ان يزج الغير وهو واقف على شفير النار فيوقعه فيها وإن لم يستحق ذلك ، والقديم تعالى غيرُ قادرٍ عليه عندهم ، لأن ذلك قبيح . فيجب فساد قولهم .

قالوا : لو كان الله قادراً على القبيح لوجب أن يوقعه .

قلنا : ليس يجب في كل من قدر على الشر أن يوقعه لا محالة . ألا ترى ان أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً ، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتاً . فكيف أوجبتم في القادر على الشيء أن يوقعه بكل وجه ؟ وكذلك فالقديم تعالى قادرٌ على أن يقيم القيامة الآن ، ثم اذا لم تَقُمْ لم يقدح (ذلك) في كونه قادراً .

وقالوا : لو كان القديم تعالى قادراً على القبيح لوجب صحة أن يوقعه .

قلنا : ما تريدون بالصحة ؟ فان أردتم يجب أن يوقعه — فقد أجبنا عن ذلك . وإن أردتم انه يجب ان يكون قادراً عليه — فذلك مجابٌ اليه .

فان قالوا : اذا كان القديم تعالى قادراً على القبيح — فما الذي أمّنكم من أن لا يوقعه ؟

قلنا : دلالة العدل ، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذي أمَّننا من ذلك ، فصحَّ ما قلناه ، وصح انه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً[1] » .

رأيه في إعجاز القرآن

قال النظّام في إعجـــاز القرآن أجرأ رأي ظهر حتّى الآن . فاجماع المسلمين منعقد على ان نظم القرآن معجز ، بمعنى أنه لا يمكن الاتيـــان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصاحة .

اما النظام فقال ، فيما يروي عبد القاهر البغدادي[2] : « إن نظم القرآن وحُسنَ تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام ، ولا دلالـــةٌ على صدقه في دعواه النبوة . وانما وجه الدلالة منه على صدقه : مـا فيه من الإخبار عن الغيوب . فأما نَظْم القرآن وحسن تأليف آياتـه فـــان العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف » .

ويعقب البغدادي على هذا فيقول : « وفي هذا عنادٌ منـه لقول الله تعالى : « قل لئن اجتمعت الانس والجنُّ على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » (الإسراء : ٨٨) ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بـــأن يعارضوه بمثله » .

---

١ « شرح الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار بن أحمد · ص ٣١٣ – ٣١٥ · القاهرة ، سنة ١٩٦٥ ·

٢ « الفرق بين الفرق » ص ٨٧ · القاهرة سنة ١٩٤٨ ·

والبغدادي هنا – كما في كل موضع يتعلق بالمعتزلة – انما ينقل نقلاً عن ابن الراوندي . قال ابن الراوندي – كما ورد في « الانتصار » للخياط (ص ٢٧ – ٢٨) :

« ثم قال (أي ابن الراوندي) : وكان (أي النظّام) يزعم ان نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه ، وان الخلق يقدرون على مثله . ثم قال (أي ابن الراوندي) : هذا مع قول الله عز وجل : « قل لئن اجتمعت الإنسُ والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » .

ويرد الخياط على ما أورده ابن الراوندي موضحاً رأي النظّام هكذا:

« اعلم – علمك الله الخير – أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند ابراهيم (النظّام) من غير وجه :

فأحدها : ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله : « وعَدَ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض » الآية ، ومثل قوله : « قل للمخلَّفين من الأعراب » الآية ، ومثل قوله : « ألم غُلِبت الرومُ في أدنى الأرض وهم من بعد غَلَبهم سَيَغْلِبون » ، وقوله : « أنكم أولياءُ لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » ثم قال : « ولا يتمنّونه أبداً بما قدّمت أيديهم » فما تمنّاه منهم أحد ، ومثل قوله : « فقل تعالوا نَدْعُ أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم » الآية ، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه . وهذا وما أشبهه في القرآن كثير .

فالقرآن عند ابراهيم (النظّام) حجةٌ على نبوة النبي – صلى الله عليه – من هذه الوجوه وما أشبهها ، واياها عنى الله بقوله « قُل لئن اجتمعت الإنسُ والجنُّ على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » .

واما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) : « فإن زعم أصحاب

ابراهيم كذا قيل لهم كذا » فليس منهم أحدٌ يحتج بما ذكره عنهم . وانما أراد تطويل الكتاب وتسهيل الكلام على نفسه . »

ورد الخياط هنا يتضمن اعترافاً منه بما قال ابن الراوندي عن النظّام من انه لم يكن يرى في نظم القرآن وتأليفه حجة ومعجزة ، وانما الإعجاز فيه من ناحية الإخبار عن الغيوب .

ويبين البغدادي في « اصول الدين » (ص ١٨٤) رأي النظّام وأكثر القدرية ، أي المعتزلة ، في اعجاز القرآن فيقول :

« وزعم النظّام أن الإعجاز في القرآن من جهة ما فيه من الإخبار عن الغيوب ؛ ولا إعجاز في نظمه . وزعم مع اكثر القدرية أن الناس قادرون على مثل القرآن ، وعلى ما هو أبلغ منه في الفصاحة والنظم . وقد أكذبهم الله عز وجل في ذلك بأن تحدى المشركين بأن يأتوا بعشر سُورَ مثله مفتريات ، ولا يكون في الافتراء تحقيق غيب . فدل على انه انما اراد به تحقيق إعجازه من جهة النظم والفصاحة .

فان قيل : إذا كانت فصاحة القرآن لا يعرفها الا العرب ، فكيف عرفت العجمُ وجه الاعجاز فيه ؟ قيل : اذا علمت العجمُ ان العرب أهل اللسان وقد عجزوا عن معارضته فيه علموا كونه معجزاً ، كما ان السحرة لما عجزت عن معارضة موسى في عصاه عرف غيرها وجه الاعجاز في العصا وانها ليست بسحر ، لأنها لو كانت سحراً لعارضته السَّحَرة بمثلها . كذلك العجم تعلم ان القرآن لو كان من جنس كلام البشر لقدر على مثله أهلُ اللغة » .

والأشاعرة يرون ان القرآن معجز من وجوه :

« ١ — منها : نظمه العجيب في البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة في نظم الخطب والشعر والمزدوج من الكلام ، ونحو ذلك ؛

٢ — ومنها : ما فيه من الإخبار عن غيوب سالفة ، وذلك عجيب

اذا وردت ممن لم يعرف الكتب ولم يجالس أصحاب التواريخ ،

٣ – ومنها الإخبار عن غيوب كانت في المستقبل كما وقع في الخبر عنها على التفصيل ، لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين[١] » .

ولكن هناك وجهاً رابعاً قالت به طوائف ، ودافع عنه ابن حزم في « الفصل » وهو ان وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته فقط . وهذا الرأي هو المعروف بـ « الصرفة » أي أن الله صَرَّفَ العرب عن معارضتـــه مع قدرتهم على ذلك ، وهذا الصرف هو الدليل عـــلى الإعجاز . ويرد ابن حزم على القائلين بأن « وجه إعجازه كونه في أعلى مراتب البلاغة » . وبهذا ينتهي إلى ما انتهى اليه النظّام من انكار إعجازه في نظمه وبلاغته . يقول ابن حزم في الرد على من قال بأن وجه إعجاز القرآن كونه في أعلى مراتب البلاغة ، وفي الدفاع عن رأيه في صرف الله الناس عن معارضته :

« فأما الطائفة التي قالت انما إعجازه لأنه في أعلى درج البلاغة فانهم شغبوا في ذلك بأن ذكروا آيات منه مثل قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » (البقرة ١٧٩) ، ونحو هذا .

وموّه بعضهم بأن قال : لو كان كما تقولون من ان الله تعالى منع من معارضته فقط لوجب ان يكون أغثّ ما يمكن ان يكون من الكلام ، فكانت تكون الحجة بذلك أبلغ[٢] .

قال أبو محمد (ابن حزم) : ما نعلم لهم شغباً غير هذين . وكلاهما لا حجة لهم فيه :

أما قولهم : « لو كان كما قلنا لوجب ان يكون أغث ما يمكن ان

---

١ عبدالقاهر البغدادي : « أصول الدين » ص ١٨٣ – ١٨٤ ٠ استانبول سنة ١٩٢٨ ٠

٢ أي بعجزهم حتى عن معارضة الكلام الغث ، مما يدل على أن ذلك بمعجزة من الله أن صرفهم وأعجزهم عن القيام بذلك ٠

يكون من الكلام فكانت تكون الحجة أبلغ » – فهذا هو الكلام الغث حقاً لوجوه :

١ – أحدها : أنه قول بلا برهان ، لأنه يُعكَس عليه قولُه بنفسه، فيقال له : بل لو كان إعجازه لكونه في أعلى درج البلاغة لكان لا حجة فيه ، لأن هذا يكون في كل مَنْ كان في أعلى طبقة . وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهود . فهذا أقوى من شغبهم .

٢ – وثانيها : انه لا يُسأل الله تعالى عما يفعل ولا يقال له لِمَ عجَّزت بهذا النظم دون غيره ؟ ولِمَ أرسلت هذا الرسولَ دون غيره؟ ولِمَ قلبت عصا موسى حيةً دون أن تقلبها أسداً ؟ – وهذا كله حمق ممن جاء به لم يوجبه قط عقلٌ . وحَسْبُ الآية ان تكون خارجة عن المعهود فقط .

٣ – وثالثها : انهم حين طردوا سؤالهم ربَّهم بهذا السؤال الفاسد لزمهم ان يقولوا : هلا كان هذا الاعجاز في كلامٍ بجميع اللغات فيستوي في معرفة إعجازه العربُ والعجمُ ، لأن العجم لا يعرفون اعجاز القرآن الا بإخبار العرب فقط . – فبطل هذا الشغب الغث والحمد لله رب العالمين .

قال أبو محمد (ابن حزم) : وأما ذكرهم «ولكم في القصاص حياة» وما كان نحوها من الآيات فلا حجة لهم فيها . ويقال لهم : ان كان كما تقولون – ومعاذَ الله من ذلك ! – فانما المعجز منه على قولكم هذه الآيات خاصة ، وأما سائره فلا . وهذا كفرٌ لا يقوله مسلم .

فان قالوا : جميع القرآن مثل هذه الآيات في الاعجاز – قيل لهم : فلِمَ خصصتم بالذكر هذه الآيات دون غيرها اذاً ؟ وهل هذا منكم الا ايهام لأهل الجهل أن من القرآن معجزاً وغير معجز ؟

ثم نقول لهم : قولُ الله تعالى : « وأوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا

داود زبورا » (النساء ١٦٣) ـ أمعجز هو على شروطكم في كونه في أعلى درج البلاغة . أم ليس معجزاً ؟ فإن قالوا : ليس معجزاً ـ كفروا . وان قالوا : انه معجز ـ صدقوا ؟ وسئلوا : هل على شروطكم في أعلى درج البلاغة ؟ فان قالوا : نعم ! ـ كابروا وكفوا مؤونتهم . لأنها أسماء رجال فقط ليس على شروطهم في البلاغة .

وأيضاً : فلو كان اعجاز القرآن لأنه في أعلى درج البلاغة لكان بمنزلة كلام الحسن وسهل بن هارون والجاحظ وشعر امرىء القيس . ومعاذ الله من هذا ! لأن كل مـا يسبق في طبقته لم يؤمن ان يـأتي من يماثلـه ضرورةً . فلا بد لهم من هذه الخطة ، أو من المصير الى قولنا ان الله تعالى منع من معارضته فقط .

وايضاً : فلو كان اعجـازه من انه في أعلى درج البلاغـة المعهودة لوجب ان يكون ذلك لآية ولما هو أقل من آية . وهذا ينقض قولهم ان المعجز منه ثلاث آيات ، لا أقل .

فان قالوا : فقولوا أنتم : هل القرآن موصوفٌ بأنـه في أعلى درج البلاغة ، أم لا ؟

قلنا ـ وبالله تعالى التوفيق ـ : ان كنتم تريدون ان الله قد بلغ به ما أراد ـ فنَعَمْ هو في هذا المعنى في الغاية التي لا شيء أبلغ منها . وان كنتم تريدون : هل هو في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين ـ فَلا ؛ لأنـه ليس من نوع كلام المخلوقين : لا من أعلاه ، ولا من أدناه ، ولا من أوسطه . وبرهان هذا ان انساناً لو أدخل في رسالة له أو خطبة أو تأليف أو موعظة حروف الهجاء المقطعة لكان خارجـاً عن البلاغة المعهودة جملةً بلا شك .

فصحّ انه ليس من نوع بلاغة الناس أصلاً ، وأن الله تعالى مَنَعَ الخَلْق من مثله ، وكساه الإعجاز ، وسلبه جميعَ كلام الخلق . برهان

ذلك ان الله حكى عن قوم من أهل النار انهم يقولون اذا سئلوا عن سبب دخولهم النار : « لم نَكُ مِنَ المصلّين ، ولم نك نُطْعِم المسكين، وكنا نخوض مع الخائضين ، وكنا نكذّب بيوم الدين حتى أتانا اليقين » (المدثر ٤٣ — ٤٧) ، وحكى تعالى عن كافر قال : « إن هذا إلا سِحْرٌ يُؤثر، إن هذا الا قولُ البَشَر » (المدثر ٢٤ — ٢٥) . وحكى عن آخرين انهم قالوا : « لن نؤمن لك حتى تفجّر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً ، أو تسقِط السماء — كما زعمت — علينا كسفاً ، أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً ، أو يكون لك بيتٌ من زُخْرُف ، أو ترقى في السماء ، ولن نؤمن لرقيك حتى تُنَزِّل علينا كتاباً نقرؤه » (الاسراء ٩٠ — ٩٣) . فكان هذا كله اذا قاله غير الله عز وجل غير معجز بلا خلاف ، اذ لم يقل أحدٌ من أهل الاسلام ان كلام غير الله تعالى معجز . لكن لما قاله الله تعالى وجعله كلاماً له أصاره معجزاً ومنع من مماثلته .

وهذا برهان كاف لا يُحتاج الى غيره ، والحمد لله . » (« الفصل في الملل والأهواء والنحل » ج٣ ص ١٧ — ١٩ ، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ).

فالنظّام اذن كان يرى ان « الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز ان يَقْدِرَ عليه العباد ، لولا أن الله منعهم بمنع وعجزٍ أحدثهما فيهم[1] » . وكان يشاركه في هذا الرأي من بين المعتزلة : عباد بن سليمان وهشام الفوطي ، فقد ذهبوا جميعاً الى انه « ليس في نظم القرآن وتأليفه اعجاز ، وانه يمكن معارضته ، وانما صُرِفوا عنه ضرباً من الصرف[2] » .

---

١ الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٢٥ .

٢ الباقلاني : « اعجاز القرآن » ص ٩٩ . القاهرة ، مطبعة دار المعارف .

ولكن معتزلة آخرين دافعوا عن إعجاز القرآن من ناحية نظمه ، وقد ورد لنا أسماء بعض كتبهم في هذا الباب :

١ — « نظم القرآن » للجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ)

٢ — « اعجاز القرآن في نظمه وتأليفه » ، لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي[١] (توفى سنة ٣٠٦ أو ٣٠٧ هـ) .

٣ — « نظم القرآن » لأبي بكر أحمد بن علي بن منجور الأحشادي، المعروف بـ « ابن الاخشيد[٢] » (المتوفى سنة ٣٢٦ هـ) .

٤ — « النكت في إعجاز القرآن » لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (٢٧٦ — ٣٨٤ هـ) وكان تلميذاً لابن الاخشيد .

ولم يبق لنا من هذه الكتب الأربعة غير الأخير ، وقد طبع في الهند (دهلي سنة ١٩٣٤ م) .

الأخبار

الخبر المتواتر وخبر الآحاد

أما عن الحديث فقد أشرنا من قبل الى آراء في حجية الخبر ، وفي الخبر المتواتر وخبر الآحاد بمناسبة آراء أبي الهذيل في هذا الموضوع . ونريد هنا أن نورد آراء النظّام في هذه الأمور .

يقول البغدادي (« الفرق بين الفرق » ص ٨٧ . القاهرة سنة

١ راجع عنه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٨ — ٢٥٩ . القاهرة .

٢ راجع عنه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٩ . القاهرة .

١٩٤٨) إن النظّام كان يقول : « إن الخبر المتواتر مع خروج ناقليه – عند سامع الخبر – عن الحصر ، ومع اختلاف هِمم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز ان يقع كذباً . وهذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري » .

وأصل هذا ما ذكره ابن الراوندي ، حين قال : « وكان (النظّام) يزعم أن خبر الواحد الكافر يوجب العلم ، وانه بمنزلة خبر النبي – صلى الله عليه – في ايجاب الحجة اذا كان مخبره جسماً محسوساً . » وقد رد الخياط على دعوى ابن الراوندي هذه فقال : « وهذا أيضاً كذب على ابراهيم (النظّام) : ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله عند ابراهيم خبرُ أحد . » . ثم قال ابن الراوندي عن النظّام : « ولم يكن يفرّق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين الا فيما جاء مجيء الشهادة لموضع التعبّد أيضاً ، لا لأنه رأى أن لإحدى الشهادتين فضلاً على الاخرى .

وهذا (زَعَمَ) لا خلاف بين المسلمين في فساده . » ويرد الخياط فيقول : « اعلم – علمك اللهُ الخيرَ – أن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة ومن غيرهم لا يفصلون بين أخبار الكفار وبين أخبار غيرهم إلا فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين . فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء الذي لا يكذب مثله ، وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين » (« الانتصار » ص ٥٢ – ٥٣) .

الإجماع

وكان النظّام يجوّز ان تجتمع الأمة في عصره أو حتى في جميع الأعصار على الخطأ في الرأي والاستدلال . وبهذا زعزع هذا الأساس الرابع من أسس التشريع وهي : القرآن ، السنة ، القياس (أو الرأي أو الاستدلال) ، والإجماع .

قال ابن الراوندي : « وكان (النظّام) يزعم ان أُمة محمد — صلى الله عليه — بأسرها قد يجوز عليها الاجماع على الضلال من جهة الرأي والقياس، لا من جهة التنقل عن الحواس » .

وقد رد عليه الخياط في هذا فقال : « هذا غير معروف عن ابراهيم (النظّام) ، وانما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط ، وقد أغفل في الحكايه عنه . وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر[1] » .

---

[1] الخياط : « الانتصار » ص ٥١ · نشرة نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥ ·

دقيق الكلام

إنكار الجزء الذي لا يتجزأ

أنكر النظّام الجزء الذي لا يتجزأ ، وقال إنــه « لا جزء إلا وله جزء ، ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له في باب التجزؤ[1] » .

وله كتاب عنوانه « الجزء » (الكتاب نفسه جـ١ ص ١٤) حكى فيه أقوال مثبتّي الجزء ، وعنه نقلها الاشعري ، في « مقالات الاسلاميين » (جـ٢ ص ١٤ — ١٥) وقد أوردناها من قبل ونحن نتكلم عن نظريـة الجزء عند أبـي الهذيل .

ومذهب النظام في إنكار الجزء مذهب مطلق ، فلم يقل بما قال بـــه « بعض المتفلسفة إن الجزء لا يتجزأ ، ولتجزئته غاية في الفعل ، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية » (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ١٥) . وهـــذا هو رأي أرسطو كما ورد في « الآراء الطبيعية » المنسوب الى فلوطرخس[2] .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ١٦ . القاهرة سنة ١٩٥٤ .

٢ راجع كتابنا : أرسطوطاليس في النفس ، « الآراء الطبيعية المنسوب الى فلوطرخس ... » ص ١١٨ س ٣ — س ٤ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤ .

وقد أيده فيما ذهب اليه ابن حزم[1]: « ذهب النظّام وكلُّ من يُحسن القول من الأوائل الى أنه لا جزء وان دقّ إلا وهو يحتمل التجزيء ابداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسمٌ أيضاً وإن دقّ أبداً » .

ويقول ابن حزم ان عمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس حجج أو « مشاغب » على حد تعبيره وهو يوردها كلها ويتلو كل واحدة بالرد عليها . وخلاصة الحجج هي :

١ — « قالوا : أخبرونا : اذا قطع الماشي المسافة التي مشى فيها : فهل قطع ذا نهاية ، أو غير ذي نهاية ؟ فان قلتم : قطع غير ذي نهاية — فهذا محال ، وان قلتم : قطع ذا نهاية — فهذا قولنا . »

ويجيب ابن حزم على هذه الحجة فيقول : « اننا لم نرفع النهاية عن الاجسام كلها من طريق المساحة بل نثبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبداً محدودة ولله الحمد . وانما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق ، وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك . وهذا هو شيء غير المساحة . ولم يتكلف القاطع بالمشي أو بالذرع أو بالعمل قسمةَ ما قطع ولا تجزئته ، وانما تكلف عملاً أو مشي في مساحة معدودة بالميل أو بالذراع أو الشبر أو الأصبع أو ما أشبه ذلك ، وكل هذا له نهاية ظاهرة . وهذا غير الذي نفينا وجود النهاية فيه ، فبطل الزامهم ... ثم نعكس هذا الاعتراض عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : نحن القائلون بأن كل جسم فله طول وعرض وعمق وهو محتمل للانقسام والتجزيء . وهذا هو اثبات النهاية لكل جزء انقسم الجسمُ اليه من طريق المساحة ضرورةً . وأنتم تقولون ان الجسم ينقسم الى أجزاء ، ليس لشيء

---

١ « الفصل في الملل والاهواء والنحل » ج ٥ ص ٩٢ وما يتلوها . القاهرة ، سنة ١٣٢١ هـ .

منها عَرْض ولا طول ولا عمق ولا مساحة ولا يتجزأ وليست أجساماً ، وإن الجسم هو تلك الأجزاء نفسها ليس هو شيء غيرها أصلاً ، وأن تلك الاجزاء ليس لشيء منها مساحة . فلزمكم ضرورة إذ الجسم هو تلك الاجزاء أو ليست أجساماً وأن الجسم هو تلك الاجزاء وليس هو غيرها – وكل جزء من تلك الاجزاء لا مساحة له – أن الجسم لا مساحة له . وهــذا امر يبطله العيان . واذا لم تكن له مساحة ، والمساحة هي النهاية في ذرع الاجسام ، فلا نهاية لما قطعه القاطع من الجسم على قولهم. وهذا باطل .

٢ – والاعتراض الثاني ان قالوا: لا بد ان يلي الجرمَ من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرمُ فيه . قالوا : وهذا اقرار بجزءٍ لا يتجزأ.»

ويرد ابن حزم على هذه الحجة الثانية فيقول : « هذا تمويه فاسد : لاننا لم نرفع النهاية من طريق المساحة ، بل نقول : ان لكل جرمٍ نهاية وسطحاً ينقطع تماديه عنده ، وأن الذي ينقطع به الجرم اذا جُزِّئ فهو متناه محدود ، ولكنه محتمل للتجزيء أيضاً . وكل ما جُزّئ فذلك الجزء – وهو الذي يلي الجرم الملاصق له بنهايته مـن جهته التي لاقاه منها ، لا ما ظنوا من أن حدّ الجرم جزء منه وهو وحده الملاصق للجرم الذي يلاصقه ، بل هو باطِلٌ بما ذكرنا . لكن الجزء ، وهو الملاصق للجرم بسطحه فاذا جُزِّئ كان الجزء الملاصق للجرم بسطحه هــو الملاصق له حينئذ بسطحه ، لا الذي خرّ عن ملاصقته . وهكذا أبداً . والكلام في هذا كالكلام في الذي قبله ، ولا فرق .

٣ – والاعتراض الثالث أن قالوا : هل ألّفَ أجزاءَ الجسم الا الله تعالى ؟ – فلا بد من : نعم ! قالوا : فهل يقدر الله على تفريق أجزاءٍ حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ، ولا تحتمل تلك الاجزاءُ التجزئ أم لا يقدر على ذلك ؟ قالوا : فان قلتم : لا يقدر – عَجّزْتُم ربكم تعالى . وان قلتم : يقدر – فهذا اقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ .

قال أبو محمد (ابن حزم) : هـذا هو من اقوى شُبَهِهم التي شغبوا بها . وهو حجة لنا عليهم . والجواب : اننا نقول لهم وبالله تعالى التوفيق : ان سؤالكم سؤال فاسد ، وكلام فاسد . ولم تكن قط اجزاء العالم متفرقةً ثم جمعها الله عز وجل ، ولا كانت لـه اجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل . لكن الله — عز وجل — خلق العالمَ بكل ما فيه بأن قال له : «كُنْ » — فكان . او بأن قال لكل جرم منه اذا اراد خلْقَه : « كُنْ » فكان ذلك الجرم . ثم ان الله تعـالى خلق جميع ما اراد جمعه من الاجرام التي خلقها مفترقة ثم جمعها . وخلق تفريق كل جرم من الاجرام التي خلقها مجتمعة ثم فرقها . فهذا هـو الحق ، لا ذلك السؤال الفاسد الذي أجملتموه واوهمتم به أهل الغفله ان الله تعالى ألّف العالم من أجزاء خلقها متفرقة . وهذا باطل ، لانه دعوى بلا برهان عليها . ولا فَرْق بين من قال ان الله تعالى ألّف أجزاء العالم وكانت متفرقة ، وبين من قال : بل الله تعالى فرّق العالم أجزاء وانما كان جزءاً واحداً . وكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها ، لا من نص ولا من عقل ، بل القرآن جاء بما قلناه نصاً : قال تعالى : « انما أمرنا لشيء اذا أردناه ان نقول له كن فيكون » (سورة النحل آية ٤٠) . ولفظة « شيء » تقع على الجسم وعلى العَرَض . فصحّ أن كل جسم — صغر أو كبر — وكل عَرَض في جسم فان الله تعالى اذا أراد خلقه قال له « كُنْ » فكان ، ولم يقل عز وجل قط إنه ألّف كل جرم من أجزاء متفرقة . فهذا هو الكذب على الله عز وجل — حقاً .

فبطَلَ ما ظنوا أنهم يلزموننا به .

ثم نقول لهم : إن الله تعـالى قادر على أن يخلق جسماً لا ينقسم ، ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه ، كما أنه تعالى قادرٌ على ان يخلق عَرَضاً قائماً بنفسه ، ولكنه تعالى لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه لانهما مما رتبه الله عز وجل محالاً في العقول . والله تعالى قادر على كل

ما يسأل عنه لا نحاشي شيئاً منها ، الا ّ أنه تعالى لا يفعل كل ما يقدر عليه ، وانما يفعل ما يشاء ومـــا سَبَق في علمه أن يفعله فقط ، وبالله تعالى التوفيق .

ثم نعطف هذا السؤال نفسه عليهم فنقول لهم : هل يقدر الله — عز وجل — على أن يقسم كل جزء وينقسم كل قسم من أقسام الجسم أبداً بلا نهاية — أمْ لا ؟ فان قالوا : لا يقدر على ذلك — عَجَّزوا ربهـــم حقاً وكَفَروا ، وهو قولهم دون تأويل ولا إلزام ، ولكنهم يخافون من أهل الاسلام فيملّحون ضلالتهم باثبات الجزء الذي لا يتجزأ جملةً . — وإن قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى الحق الذي هو نفس قولنا وخلافُ قولهم جملةً . ونحن لا نخالفهم قط في أجزاء طحين الدقيق لا يقدر مخلوق في العالم عـلى تجزئة تلك الأجزاء . وإنما خالفناهم في أن قلنا نحن : إن الله تعالى قادر على ما لا نقدر نحن عليه من ذلك، وقالوا هم : بل هو غير قادر على ذلك ، تعالى الله عما يقول الظالمون علـــواً كبيراً . وقولهم في تناهي القدرة على قسمة الله تعالى الأجزاء هو القول بأنّ الله تعالى يبلغ من الخلق إلى مقدارٍ ما ، ثم لا يقدر على الزيادة عليه ويبقى حسيراً عاجزاً — تعالى الله عنْ هذا الكفر .

ولعمري إن أبا الهذيل ، شيخَ المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ — ليحنّ الى هـــذا المذهب حنيناً شديداً . وقد صرح بأن لما يقدر الله عليه كلاً وآخراً لو خرج الى الفعل لم يكن الله تعالى قادراً بعده على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ولا على فعل شيء أصلاً . ثم تدارك كفره فقال : ولا يخرج ذلك الآخر أبداً إلى حد الفعل ...

٤ — والاعتراض الرابع هو ان قالوا : أيّما أكثر : أجزاءُ الجبل ، أو أجزاء الخردلة ؟ وأيما أكثر : أجزاء الخردلة ، أو أجزاء الخردلتينْ؟ قالوا : فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل — صدّقتم وأقررتم بتناهي

التجزؤ وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ . وإن قلتم : ليست أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ، ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة — كابرتم العيان، لأنه لا يحدث في الخردلة جزء إلا ويحدث في الخردلتين جزآن وفي الجبل أجزاء .

وادعوا علينا أننا نقول إن في كل جسم أجزاءً لا نهاية لعددها ولا آخر لها ، وإن مَن قطع بالمشي مكاناً ما أو قطع بالجلمتين شيئاً ما فإنما قطع ما لا نهاية لعدده .

وقالوا : إن عمدة حجتكم على الدهرية هو هذا المعنى نفسه في إلزامكم إياهم وجوب القلة والكثرة في عدد الأشخاص وأوقات الزمان وايجابكم أن كل ما حصره العدد فذو نهاية ، وإنكاركم على الدهرية وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لعددها . قالوا : ثم نقضتم كل ذلك في هذا المكان .

قال أبو محمد (ابن حزم) ... إنهم إما لم يفهموا كلامنا في هذه المسألة فقوّلونا ما لا نقوله بظنونهم الكاذبة ، وإما أنهم عرفوا قولنا فحرّفوه ... فاعلموا أن كل ما نسبوه الينا من قولنا إن من قطع مكاناً أو شيئاً بالمشي أو بالجلمتين فإنما قطع ما لا نهاية له — فباطل ، ما قلناه قط ، بل ما قطع إلاّ ذا نهاية بمساحته وزمانه .

وأما احتجاجنا على الدهرية بما ذكروا — فصحيح ، هو حجتنا على الدهرية .

وأما ادعاؤهم اننا نقضنا ذلك في هذا المكان — فباطل .

والفرق بين ما قلناه من أن كل جزء فهو يتجزأ أبداً بلا نهاية ، وبين ما احتججنا به على الدهرية من ايجاب النهاية بوجود القلة والكثرة في أعداد الأشخاص والأزمان ، وإنكارنا عليهم وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لها ، بل هو حكم واحد وباب واحد وقول واحد ومعنى واحد . وذلك أن الدهرية أثبتت وجود أشخاص قد خرجت الى الفعل لا نهاية لعددها ، ووجود أزمان قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لها . وهذا محال

ممتنع . وهكذا قلنا في كل جزء خرج الى الفعل : فإنها متناهية العدد بلا شك ، ولم نقل قط إن أجزاءه موجودة منقسمة لا نهاية لعددها ، بل هذا باطل محال . ثم إن الله تعالى قادرٌ على الزيادة في الأشخاص وفي الأزمان وفي قسمة الجزء أبداً بلا نهاية . لكن كل ما خرج الى الفعل أو يخرج : من الأشخاص أو الأزمان أو تجزئة الأجزاء — فكل ذلك متناه بعدده إذا خرج . وهكذا أبداً .

وأما ما لم يخرج إلى حدّ الفعل بعدُ من شخصٍ أو زمانٍ أو تجزؤ فليس شيئاً ولا هو عدداً ولا معدوداً ، ولا يقع عليه عدد ، ولا هو شخصٌ بعدُ ولا زمان ولا جزء . وكل ذلك عدم . وإنما يكون جزءاً اذا جُزّىء بقطع أو برسم مميِّز ، لا قبل ان يجزّأ .

وبهذا تتبين غثاثة سؤالهم في أيما أكثر : أجزاء الخردلة ، أو أجزاء الجبل ، أو أجزاء الخردلتين ؟ — لأن الجبل إذا لم يُجزَأ ، والخردلة اذا لم تجزأ ، والخردلتان إذا لم تُجزآ — فلا أجزاء لها أصلاً تعد ، بل الخردلة جزء واحد والجبل جزء واحد ، والخردلتان كل واحدة منهما جزء . فاذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقُسّم الجبل جزئين وقسمت الخردلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة ، بيقين ، أكثر أجزاءً من الجبل والخردلتين لأنها صارت سبعة أجزاء ، ولم يصر الجبل والخردلتان إلا ستة أجزاء فقط . فلو قسمت الخردلة ست اجزاء لكانت أجزاؤها وأجزاء الجبل والخردلتين سواء . ولو قسمت الخردلة خمسة أجزاء ، كانت اجزاء الجبل والخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة . وهكذا في كل شيء .

فصحّ أنه لا يقع التجزؤ في شيء إلا اذا قُسِّم ، لا قبل ذلك . فان كانوا يريدون في أيهما يمكننا التجزئة أكثر : في الجبل والخردلتين ، أم في الخردلة الواحدة ؟ — فهذا ما لا شك فيه : أن التجزيءَ أمكنُ لنا في الجبل وفي الخردلتين منه في الخردلة الواحدة ، لأن الخردلة الواحدة عن

قريبٍ تصغر اجزاؤها حتى لا نقدر نحن على قسمتها . ويتمادى لنا الأمر في الجبل كثيراً ، حتى انه يفنى عمر أحدنا قبل ان يبلغ تجزئته الى أجزاءٍ تدق عن قسمتنا . وأما قدرة الله – عز وجل – على قسمة ما عجزنا نحن عن قسمته من ذلك فباقية غير متناهية . وكل ذلك عليه هين سواء ليس بعضه أسهل عليه من بعض ، بل هو قادر على قسمة الخردلة أبداً بلا نهاية وعلى قسمة الفلك كذلك – ولا فرق ...

ونزيد بياناً فنقول: إن الشيء قبل أن يُجزَأ فليس متجزئاً . فاذا جُزّىء بنصفين أو جزئين فهو جزآن فقط . فاذا جزىء على ثلاثة أجزاء فقط فهو ثلاثة أجزاء . وهكذا أبداً . وأما من قال أو ظنّ أن الشيء قبل ان ينقسم وقبل ان يتجزأ إنه منقسم بعدُ ومتجزىءٌ بعدُ – فوسواس وظن كاذب . لكنه محتمل الانقسام والتجزؤ . وكل ما قُسِّم وجُزّىء فكل جزءٍ ظهر منه فهو معدودٌ متناه . وكذلك كل جسمٍ : فطوله وعرضه متناهيان بلا شك ، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية . إلا أن كل ما زاده تعالى في ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود . وهكذا أبداً . وكذلك الزيادة في اشخاص العالم وفي العدد : فان كل ما خرج الى حدّ الفعل من الأشخاص ومن الأعداد فذو نهاية ، والله تعالى قادر على الزيادة في الأشخاص أبداً بلا نهاية ، والزيادة في العدد ممكنة أبداً بلا نهاية . إلاّ أن كلّ ما خرج من الأشخاص والأعداد إلى الفعل صحبته النهاية ولا بد .

ثم نعكس هذا السؤال عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : أتفضل عندكم قدرة الله تعالى على قسمة الجبل على قدرته على قسمة الخردلة ؟ وهل تأتي حالٌ يكون فيها الله منها قادراً على قسمة اجزاء الجبل غير قادر على قسمة اجزاء الخردلة – ام لا ؟ فان قالوا : بل قدرة الله تعالى على قسمة الجبل أتمُّ من قدرته على قسمة الخردلة ،

وأقروا بأنه تأتي حالٌ يكون الله تعالى فيها قادراً على قسمة أجزاء الجبل غير قادر على قسمة أجزاء الخردلة- كفروا وعجّزوا ربهم وجعلوا قدرته محدثة متفاضلة متناهية . وهذا كفرٌ مجرد . وان أبوا (من) هذا وقالوا إن قدرة الله تعالى على قسمة الجبل والخردلة سواء ، وأنه لا سبيل إلى وجود حال يقدر الله تعالى فيها على تجزئة أجزاء الجبل ولا يقدر على تجزئة أجزاءً الخردلة – صدقوا ورجعوا الى قولنا الذي هو الحق ، وما عداه ضلال وباطل ، والحمد لله رب العالمين .

٥ – والاعتراض الخامس هو أن قالوا : هل لأجزاء الخردلة كلٌّ ، أم ليس لها كلٌّ ؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها ، أم لا يعلمه ؟ – فإن قلتم : لا كلّ لها، نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات – وهذا كفر . وان قلتم ان الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها – كفرتم . وان قلتم ان لها كلاً وان الله تعالى يعلم عدد أجزائها – أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ .

قال أبو محمد (ابن حزم) : وهذا تمويه لائح ، ينبغي التنبيه عليه لئلا يجوز على أهل الغفلة . وهو انهم أقحموا لفظة « كل » حيث لا يوجد كل ، وسألوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له . وهم في ذلك كمن سأل : هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحيــة الأحلس[1] أم لا ، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا ، وهل يعلم كل حركات أهل الجنـة والنار أم لا – فهذه السؤالات كسؤالهم ، ولا فرق .

وجوابنا في ذلك كله : أن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ما هي عليه ، لا على خلاف ما هي عليه ، لأن من علم الشيء على مـــا هو عليه فقد علمه حقاً . وأما من علم الشيء على خلاف مـــا هو عليه فلم يعلمه بل جهله . وحاشا لله من هذه الصفة . فما لا كل له ولا عدد له فإنما يعلمه الله عز وجل ان لا عدد له ولا كل ، وما علم الله عز وجل

---

١ الأحلس : الأملس الناعم . والمقصود هنا : من لا لحية له .

قط عدداً ولا كُلاً الا لما له عدد وكل ، لا لما لا عدد له ولا كل . وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد شعر لحية الأحلس ولا علَم قط ولد العقيم ، فكيف ان يعرف لهم كلا ؟! وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل ولا الخردلة قبل أن يُجزّآ لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين ، وعلمهما محتملين للتجزيء . فاذا جُزئا علمهما حينئذ متجزئين وعلم حينئذ عدد أجزائهما . ولم يزل تعالى يعلم انه يجزيء كل ما لا يتجزأ ولم يزل يعلم عدد الأجزاء التي لا تخرج في المستأنف الى حدّ الفعل ولم يزل يعلم عدد ما يخرج من الأشخاص بخلقه في الأبد الى حد الفعل ، او لم يزل يعلم انه لا أشخاص زائدة على ذلك ولا أجزاء لما لم ينقسم بعدُ ؛ وكذلك ليس للخردلة ولا للجبل قبل التجزيء أجزاءٌ أصلاً . واذ ذلك كذلك فلا «كل» هاهنا ولا «بعض» . فهذا بطلان سؤالهم – والحمد الله رب العالمين .

ثم نعكس عليهم هذا السؤال فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : أخبرونا عن الشخص الفرد من خردلة ، أو وبرة أو شعرة أو غير ذلك – إذا جزأنا كل ذلك بجزئين أو اكثر ، متى حدثت الأجزاء : أحين جُزّئت ، أم قبل ان تجزّأ ؟ فان قالوا : قبل ان تجزأ – ناقضوا أسمج مناقضة ، لأنهم أقروا بحدوث أجزاء كانت قبل حدوثها . وهذا سخف . – وان قالوا : انما حدثت لها الأجزاء حين جُزّئت ، لا قبل ذلك – سألناهم : متى علَمها الله تعالى متجزئة : حين حدث فيها التجزيء ، أم قبل ان يحدث فيها التجزيء ؟ فان قالوا : بل حين حدث فيها التجزيء صدقوا وأبطلوا قولهم في أجزاء الخردلة ، وان قالوا ، بل علَم انها متجزئة وان لها أجزاء قبل حدوث التجزيء فيها جهّلوا ربهم تعالى إذ انه يعلم الشيء بخلاف ما هو عليه ويعلم أجزاءً لا أجزاء لها ، وهذا ضلال » .

وهكذ ينتهي ابن حزم من ايراد حجج المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ والرد عليها . ويسوق بعد ذلك « البراهين الضرورية على ان كل جسم

في العالم فانه متجزىء محتمل للتجزئة ، وكل جزء من جسم فهو أيضاً جسم محتمل للتجزيء . وهكذا أبداً » (« الفصل في الملل والأهواء والنحل » ج ٥ ص ٩٩) . وليس هاهنا محل ايراد حججه هذه .

وابن حزم يأخذ البعض من الردود عن النظّام ، كما يظهر من بعض ما نقله ابن الراوندي وأوضحه الخياط في « الانتصار » .

و « الانتصار » يصف مذهب النظّام في استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ ، فيقول ان ابراهيم النظّام أنكر « ان تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ، وزعم انه ليس من جزء من الأجسام الا وقد يقسمه الوهم بنصفين » (ص ٣٣) .

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول إن « ابراهيم (النظّام) يزعم ان الجبل اذا نُصّف بنصفين ، ونُصّفت الخردلة بنصفين ، فنصفا الجبل اكبر من نصفي الخردلة ، وكذلك ان قُسّما أرباعاً وأخماساً وأسداساً ، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه اكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها ، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جُزّئا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من الخردلة ، وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه . » (ص ٣٦) .

الجسم والحركة

ويعرّف الجسم بأنه « الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وانه لا نِصْفَ الا وله نصف ، ولا جزء الا وله جزء[1] » .

---

١ الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٦ .

« والأجسام كلها متحركة ، والحركة حركتان : حركـة اعتماد ، وحركة نُقلة . فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة . والحركات هي الكون ، لا غير ذلك .

وقرأتُ (أي الأشعري) في كتاب يضاف اليه (أي الى النظّام) انه قال : لا أدري ما السكون الا ان يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين . أي تحرك فيـه وقتين . وزعم ان الأجسام في حـال خلق الله سبحانه (لها) متحركة حركة اعتماد[1] » .

وعلى العكس من النظّام تماماً كان مُعَمَّر بن عباد يقول ان « الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ، ومتحركة على اللغة ، والسكون هو الكون ، لا غير ذلك . والجسم في حال خَلْقِ الله له ساكن[2] » .

ومذهب النظّام في الحركـة يشبه مذهب هرقليطس في التغير الـدائم وقولـه بأن كل شيء في حركة ، ومـا السكون الا مجرد توازن بين المتحركات ، وهو ما يعنيه بقوله : حركة اعتماد .

ويورد الأشعري مذهب النظّام في موضع آخر (جـ٢ ص ٣٦) هكذا : « أفاعيل الانسان كلها حركات ، وهي أعراض . وإنما يقال « سكون » في اللغة إذا اعتمد الجسمُ في المكان وقتين قيل : «سَكَنَ في المكان» ، لا أن السكون معنى غير اعتماده . وزعم ان الاعتمادات والأكـوان هي الحركات ، وإن الحركات على ضربين : حركة اعتماد في المكان ، وحركة نقلة عن المكان ، وزعم ان الحركات كلها جنس واحد ، وانه محال ان تفعل الذاتُ فعلين مختلفين .

وكان النظّام – فيما يحكى عنه – يزعم ان الطول هو الطويل ، وان العَرْض هو العريض . وكان يثبت الألوان والطعوم والأراييح والأصوات

---

١ الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ٢٠ – ٢١ .

٢ الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ٢١ .

والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساماً لطافـاً . ويزعم ان حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة ، وان الأجسام اللطاف قد تحلّ في حيز واحد . وكان لا يثبت عرضاً الا الحركة فقط .

ومن رأيه انه لا عـرَض إلا الحركات[1] . ومحال ان تُرى الأعراض ، ومحال ان يرى الانسان الا الألوان ، والألوان أجسام ، ولا جسم يراه الرائي الا لون[2] .

« والأعراض لا تتضاد ، والتضاد إنما هو بين الأجسام كالحرارة ، والبرودة . والسواد والبياض . والحلاوة والحموضة . وهذه كلها أجسام متفاسدة يفسد بعضُها بعضاً . وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان[3] » .

الكمون والمداخلة

« قال ابراهيم النظّام : ان كل شيء قد يداخل ضده وخلافـه : فالضد هو المانع المفاسِد لغيره ، مثل الحلاوة والمرارة ، والحر والبرد ، والخِلاف مثل الحلاوة والبرودة ، والحموضة والبرد : وزعم ان الخفيف قد يُداخل الثقيل ، ورُبَّ خفيف أقل كيلاً من ثقيل واكثر قوةً منه ، فاذا داخله شغَلَه – يعني ان القليلَ الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة .

وزعم ان اللون يُداخل الطعم والرائحة ، وانها أجسام .

---

١ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٤٤ .
٢ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٤٧ .
٣ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٥٨ .

ومعنى المداخلة ان يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر ، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر ...

وقد أنكر الناس جميعاً ان يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد . وأنكر ذلك جميعُ المختلفين من أهل الصلاة « = المسلمين » ومن قال بقوله .

وقال أهل التثنية : ان امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي أثبتها ابراهيم (النظّام) .

وقال ضرار (بن عمرو) : إن الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة، فتجاورت ألطف المجاورة . وأنكر المداخلة وان يكون شيئان في مكان واحد ، عرضان أو جسمان .

وقال أكثر أهل النظر : إنه قد يكون عرضان في مكان واحد ، ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد ، منهم أبو الهذيل وغيره .

وحكى زرقان أن ضرار بن عمرو قال : الأشياء منها كوامنُ ومنها غير كوامن ، فأما اللواتي هنّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدُّهن في السمسم والعصير في العنب . وكل هذا على غير المداخلة التي أثبتها ابراهيم (النظّام) . وأما اللواتي ليست بكوامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك . (ومحال) أن تكون النار في الحجر إلا وهي محرقة له . فلما رأيناها غير محرقة له علمنا انه لا نار فيه .

وقد قال كثير من أهل النظر : ان النار في الحجر كامنة ، حتى زعم انها في الحطب كامنةٌ : الاسكافيُّ وغيره .

وحكى زرقان ان أبا بكر الأصمّ قال : ليس في العالم شيء كامن في شيء مما قالوا .

وقال أبو الهذيل وابراهيم (النظّام) ومُعَمّر (بن عباد) وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر : الزيت كامن في الزيتون، والدّهن في السمسم ، والنار في الحجر .

وقال كثير من الملحدين : ان الألوان والطعوم والأراييح كامنة في الأرض والماء والهواء ، ثم يظهرن في البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض . وشبهوا ذلك بحبة زعفران قذفت في نعّار (ة) ماء ثم غُذي بأشكالها فتظهر[1] » .

هذا عرض وافٍ لنظرية الكمون كما عرفت في الاسلام حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري .

وإذا رجعنا إلى سائر مصادرنا فيما يتعلق بنظرية النظّام في الكمون والمداخلة وجدنا أولاً ما يقوله ابن الراوندي ، قال : « وكان (النظّام) يزعم ان الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد ، وانه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن ، غير ان الله أكمن بعض الأشياء في بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها . ومحالٌ عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً » .

ويرد الخياط على دعوى ابن الراوندي فيقول : « وهذا كذبٌ على ابراهيم . والمعروف من قول ابراهيم ان الله — جل ذكره — كان يقدر ان يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية . وكان مع قوله : إن الله خلق الدنيا جملةً — يزعم ان آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله الا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله . هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام . ثم قال (ابن الراوندي) : وكان (أي النظام) يزعم ان الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حالٍ من غير ان يفنيها ويعيدها . » ويرد الخياط فيقول : « وهذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو ابن بحر الجاحظ ، وقد انكره أصحابه عليه » .

---

١ « مقالات الاسلاميين » للأشعري ج ٢ ص ٢٣ – ٢٤ . القاهرة سنة ١٩٥٤ .

والكلام في الكمون يتعلق بالأمرين : كمون الأعراض ، وكمون الموجودات .

ويظهر مما قاله الأشعري وابن الراوندي ان النظّام كان يقول بكلا النوعين : كمون الأعراض ، وكمون الموجودات .

وكمون الأعراض معناه « ان الأعراض قديمة في الأجسام غير انها تكمن في الأجسام وتظهر : فاذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون فيه ، واذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه — وكذلك كل عرض ظهر كمن ضدُّه في محله[1] . »

أما كمون الموجودات — وهو الأهمُّ هاهنا — فيشبه قول الرواقية « بالعلل البذرية » λογοὶ σπερματικοὶ .

* * *

وقد أنكر ضرار بن عمرو مذهب النظّام في الكمون « لأنه كان يزعم ان التوحيد لا يصح الا مع إنكار الكمون ، وان القول بالكمون لا يصح الا بأن يكون في الانسان دمٌ . وانما هو شيء تخلَّق عند الرؤية (!) . قال (النظّام) : وهو قد كان يعلم يقيناً ان جوف الانسان لا يخلو من دم . قال (النظام) : ومن زعم ان شيئاً من الحيوان يعيش بغير الدم ، أو شيء يشبه الدم ، فواجبٌ عليه ان يقول بإنكار الطبائع ، ويدفع الحقائق بقول جهم في تسخين النار وتبريد الثلج ، وفي الادراك والحس والغذاء والسمّ . وذلك بابٌ آخر في الجهالات . ومن زعم ان التوحيد لا يصلح الا بأن يكون في الانسان دم ،والا بأن تكون النار لا توجب الإحراق ، والبصر الصحيح لا يوجب الادراك — فقد دلّ على انه في غاية النقص والغباوة ، أو في غاية التكذيب والمعاندة .

---

[1] عبد القاهر البغدادي : « أصول الدين » ص ٥٥ · استانبول سنة ١٩٢٨ ·

وقال أبو اسحق (النظّام) : وجدنا الحطب عند انحلال أجزائه وتفرُّق أركانه التي بُني عليها ومجموعاته التي ركب منها وهي أربع : نار ، ودخان ، وماء ، ورماد ، ووجدنا للنار حراً وضياءً ، ووجدنا للماء صوتاً ، ووجدنا للدخان طعماً ولوناً ورائحة ، ووجدنا للرماد طعماً ولوناً ويبساً ، ووجدنا للماء السائل من كل واحد من أصحابه (!) ، ثم وجدناه ذا أجناس رُكبت من المفردات ، ووجدنا الحطب رُكّب على ما وصفنا — فزعمنا أنه رُكّب من المزدوجات ، ولم يركب من المفردات .

قال أبو اسحق (النظّام) : فاذا كان المتكلم لا يعرف القياس ويعطيه حقه فرأى ان العود حين احتك بالعود (أحدث النار) فانه يلزمه في الدخان مثل ذلك ، ويلزمه في الماء السائل مثل ذلك . وان قاس قال في الرماد مثل قوله في الدخان والماء . والا فهو إما جاهل ، واما متحكم .

وإن زعم انه إنما أنكر أن تكون النارُ كانت في العود ، لأنه وجد النار أعظم من العود ، ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير ، وكذلك الدخان — فليزعم أن الدخان لم يكن في الحطب ، وفي الزيت وفي النفط . فان زعم انهما سواء ، وانه انما قال بذلك لأن بدن ذلك الحطب لم يكن يَسَعُ الذي عاين من بدن النار والدخان ، فليس ينبغي لمن أنكر كمونها من هذه الجهة ان يزعم ان شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين في الحجر والقداحة.

وليس ينبغي ان ينكر كمونُ الدم في الانسان ، وكمون الدهن في السمسم ، وكمون الزيت في الزيتون . ولا ينبغي ان ينكر من ذلك الا ما لا يكون الجسم يَسَعه في العين . فكيف ، وهُمْ قد أجروا هذا الانكار في كل ما غاب عن حواسهم من الأجسام المستترة بالأجسام حتى يعود بذلك الى ابطال الأعراض ، كنحو حموضة الخل ، وحلاوة العسل ، وعذوبة الماء ، ومرارة الصبّر .

قال (النظام) : فإن قاسوا قولهم وزعموا أن الرماد حادث، كما قالوا في النار والدخان ، فقد وجب عليهم أن يقولوا في جميع الأجسام مثل ذلك كالدقيق المخالف للبُرّ في لونه وفي صلابته وفي مساحته وفي أمورٍ غير ذلك منه : فقد ينبغي أن يزعم أن الدقيق حادث ، وان البُرّ قد بَطل. واذا زعم ذلك زعم أن الزُّبدَ الحادث بعد المخض لم يكن في اللبن ، وأن جُبْن اللبن حادث، وقاس ماء الجُبْن على الجبن ، وليس اللبن إلا الجبن والماء . واذا زعم أنهما حادثان ، وأن اللبن قد بطَل ، لزمه أن يكون الفخار (كذلك) ، الذي لم نجده حتى عجنّا التراب اليابس المتهافت على حدته بالماء الرطب السيال على حدته ، ثم شويناه بالنار الحارة الصعّادة على حدتها . ووجدنا الفخار – في العين واللمس والذوق والشمّ وعند النقر والصكّ – على خلاف ما وجدنا عليه النار وحدها والماء وحده والتراب وحده ، فان ذلك الفخار هو تلك الأشياء ، والحطب هو تلك الأشياء ، إلا أن أحدها من تركيب العباد ، والآخر من تركيب الله . والعبدُ لا لا يقلب المركبات عن جواهرها بتركيبه ما ركب منهـا . والحجر متى صكّ بيضة كسرهـا ، وكيف دار الأمر ، وسواء كانت الريح تقلبه أو انسان . فان زعموا أن الفخار ليس ذلك التراب وذلك الماء وتلك النار، وقالوا مثل ذلك في جميع الأخبصة[1] والأنبذة ، كـان آخر قياسهم أن يجيبوا بجواب أبي الجهجاه ، فانه زعم ان القائم غير القاعد ، والعجين غير الدقيق ، وزعم – ولو أنه لم يقل ذلك – أن الحبّة متى فُلِقَت فقد بَطَل الصحيح ، وحدث جسمان في هيئة نصفي الحبة . وكذلك إذا فلقت بأربع فِلق ، الى ان تصير سويقاً ، ثم تصير دقيقاً ، ثم تصير عجيناً،

---

١ جمع خبيص = خليط .

ثم تصير خبزاً ، ثم تعود رجيعاً وزبلاً ، ثم تعود ريحاناً وبقلاً ، ثم يعود الرجيع أيضاً لبناً وزبداً ، لأن الجلاّلة[1] من البهائم تأكله ، فيعود لحماً ودماً .

وقال (أي النظام) فليس القولُ إلا ما قال أصحاب الكمون .

قال أبو اسحق (النظام) : فإن اعترض علينا معترض من أصحاب الأعراض فزعم أن النارَ لم تكن كامنة ، وكيف تكمن فيه وهي أعظم منه ؟ ولكن العود إذا احتكّ بالعود حَمِي العودان ، وحمي من الهواء المحيط بهما الجزءُ الذي بينهما ، ثم الذي يلي ذلك منهما . فاذا احتدم رقّ ، ثم جفّ والتهب . فإنما النار هواءٌ استحال . والهواء في أصل جوهره حارٌ رقيق ، وهو جسم رقيق ، وهو جسم حوار ، جيّد القبول ، سريع الانقلاب . والنار التي تراها اكثر من الحطب ، إنما هي ذلك الهواء المستحيل ، وانطفاؤها بطلان تلك الأعراض من النارية فيه . فالهواء سريع الاستحالة الى النار ، سريع الرجوع الى طبعه الأول . وليس أنها اذا عُدِمَتْ فقد انقطعت الى شكل لها عُلوي واتصلت ، وصارت الى تلادها[2] ، ولا أن أجزاءها أيضاً تفرقت في الهواء ، ولا أنها كانت كامنةً في الحطب ، متداخلة منقبضة فيه فلما ظهرت انبسطت وانتشرت . وإنما اللهبُ هواءٌ استحال ناراً ، لأن الهواء قريبُ القرابة من النار ، والماء هو حجازٌ بينهما ، لأن النار يابسة حارة ، والماء رطب بارد ، والهواء حارٌ رطب . فهو يشبه الماء من جهة الرطوبة والصفاء ، ويشبه النار بالحرارة والخفة، فهو يخالفهما ويوافقهما . فلذلك جاز ان ينقلب إليهما انقلاباً سريعاً ، كما ينعصر الهواء إذا استحال رطباً وحدث له كثافة إلى ان تعود أجزاؤه مطراً . فالماء ضدُّ النار ، والهواء خلافٌ لهما ، وليس بضد .

---

١ الجلالة : التي تأكل الجلة والبعر .
٢ تلاد = أصل .

ولا يجوز أن ينقلب الجوهر الى ضدّه حتى ينقلب بَدّياً[1] الى خلافه . فقد يستقيم أن ينقلب الماء هواءً ، ثم ينقلب الهواء ناراً ، وينقلب الهواء ماءً ، ثم ينقلب الماءُ أرضاً . فلا بد في الانقلاب من الترتيب والتدريج. وكل جوهر فله مقدمات : لأن الماء قد يحيل الطين صخراً ، وكذلك في العكس ، قد يستحيل الصخر هواءً والهواء صخراً ، على هـذا التنزيل والترتيب .

وقال أبو اسحق (النظام) لمن قال بذلك من حُذّاق أصحاب الأعراض : قد زعمتم أن النار التي عايناها لم تخرج من الحطب ، ولكن الهواء المحيط بهـا احتدم واستحال ناراً . فلعل الحطب الذي يسيل منه الماء الكثير أن يكون ذلك الماء لم يكن في الحطب ، ولكن ذلك المكان من الهواء استحال ماءً . وليس ذلك المكان من الهواء أحقّ بأن يستحيل ماءً من أن يكون سبيلُ الدخـان في الاستحالة سبيل النار والماء . فإن قاس القومُ ذلك فزعموا أن النار التي عايناها وذلك الماء والدخان في كثافة الدخان وسواده، والذي يتراكم منه في أسافل القدور وسقف المطابخ إنما ذلك هواء استحال، فلعلّ الرماد أيضاً هواءٌ استحال رماداً .

فإن قلتم : الدخان في أول ثقله المتراكم عـلى أسافل القدور ، وفي بطون سُقُف مواقد الحمامات ، الذي (إذا) دُبّر ببعض التدبير جاء منه الأنقاس[2] العجيبة أحق بأن استحال أرضياً . فإن قاسَ (صاحب) العرض ، وزعم أن الحطب انحلّ بأسره فاستحال بعضه رماداً كما قد كان بعضه رماداً مرة ، واستحال بعضه ماء كما كان بعضه ماءً مرة ، وبعضه استحال أرضاً كما كان بعضه أرضاً مرة ولم يقل إن الهواء المحيط بـه استحال رمـاداً ، ولكنّ بعض أخلاط الحطب استحال رماداً ودخاناً ،

---

١ أي بدءا وأولا .

٢ جمع نقس (بكسر النون واسكان القاف) : حبر ، مِداد .

وبعض الهواء المتصل به استحال ماءً وبعضه استحال ناراً ، على قدر العوامل وعلى المقابِلات له . وإذا قال صاحبُ العرض ذلك كان قد أجاب في هذه الساعة على حدّ ما نزلته لك ...

وبعض من ينكر كمون النار في الحطب قالوا : إن هذا الحرّ الذي رأيناه قد ظهر من الحطب ، لو كان في الحطب لكان واجباً أن يجده من مَسّه كالجمر المتوقد ، إذا لم يكن دونه مانعٌ منه . ولو كان هناك مانعٌ لم يكن ذلك المانعُ إلا البرد ، لأن اللون والطعم والرائحة لا تفاسد الحرّ ولا يمانعه (إلاّ) الذي يضاده ، دون الذي يخالفه ولا يضاده . فإن زعم زاعمٌ أنه قد كان هناك من أجزاء البرد ما يعادل ذلك الحرّ ويطاوله ويكافئه ويوازيه فلذلك صرنا إذا مَسَسنا الحطب لم نجده مؤذياً، وإنما يظهر الحرق ويُحرِق لزوال البرد إذا قام في مكانه وظهر الحرُّ وحده فظهر عمله . ولو كان البرد المعادلُ لذلك الحرّ مقيماً في العود على أصل كمونه فيه لكان ينبغي لمن مسّ الرماد بيده أن يجده أبردَ من الثلج . فاذا كان مسّه كمسّ غيره فقد علمنا أنه ليس هناك من البرد ما يعادل هذا الحرّ الذي يُحرِق كل شيء لقيه . فإن زعم أنهما خرجا جميعاً من العود فلا يخلو البرد أن يكون أخذ في جهته ، فلِمَ وجدنا الحر وحده وليس هو بأحق أن نجده من ضدّه ؟! وإن كان البرد أخذ شمالاً ، وأخذ الحرُّ جنوباً فقد كان ينبغي أن يجمد ويهلك ما لاقاه ، كما أهلك الحرّ وأحرق وأذاب كل ما لاقاه .

قالوا : فلما وجدنا جميع أقسام هذا الباب ، علمنا أن النار لم تكن كامنة في الحطب .

قال أبو اسحق (= النظام) : والجواب عن ذلك أنا نزعم ان الغالب على العالمَ السفليّ الماءُ والأرض ، وهما جميعاً باردان . وفي أعماقهما وأضعافهما من الحرّ ما يكون مغموراً ولا يكون غامراً ، ويكون مقموعاً

ولا يكون قامعاً ، لأنه هناك قليل ، والقليل ذليل ، والذليل غريب ، والغريب محقور ، فلما كان العالم السفليّ كذلك ، اجتذب ما فيه من قوة البرد ، ذلك البردَ الذي كان في العود عند زوال مانعه ، لأن العود مقيم في هذا العالم . ثم لم ينقطع ذلك البردُ الى برد الأرض ، الذي هو كالقرص له ، إلا بالطفرة والتخطيف[1] ، لا بالمرور على الأماكن والمحاذاة لها . وقام بَرْدُ الماء منه مقام قرص الشمس من الضياء الذي يدخل البيت للخَرْق الذي يكون فيه . فإذا سُدّ فم السدّ ينقطع إلى قرصه وأصل جوهره .

فإذا أجاب بذلك أبو إسحق (= النظام) لم يجد خصمه بُداً من أن يبتدىء مسألةً في إفساد القول بالطفرة والتخطيف .

ولولا ما اعترض به أبو اسحق من الجواب بالطفرة في هذا الموضع لكان هذا مما يقع في باب الاستدلال على حدوث العالم .

وكان أبو اسحق (= النظام) يزعم ان احتراق الثوب والحطب والقطن إنما هو خروج نيرانه منه ، وهذا هو تأويل الاحتراق ، وليس أن ناراً جاءت من مكانٍ فعملت في الحطب ، ولكن النار الكامنة في الحطب لم تكن تقوى على نفي ضدّها عنها . فلما اتصلت بنارٍ اخرى واستمدت منها قَويتا جميعاً على نفي ذلك المانع ، فلما زال المانع ظهرت، فعند ظهورها تجزأ الحطب وتجفف وتهافت ، لمكان عملها فيه . فإحراقك للشيء إنما هو إخراجك نيرانه منه .

---

[1] التخطيف : المرور السريع . وتخطفه : مر به سريعا . والمقصود هنا : المرور على الشيء خطفا ، أي دون أن يماس أجزاءه كلها المتوسطة . وهو معنى الطفرة . وقد وهم ناشر « الحيوان » فلم يدرك معناها ، واستبدل بها : التخليف – ولا معنى له ، بل الصواب ما ورد في نسخة دار الكتب رقم ٩ ش ونسخة التيمورية رقم ٤٥ طبيعيات بدار الكتب المصرية . راجع « اللسان » مادة : خطف .

وكان (أي النظام) يزعم أن حرّ الشمس إنما يُحرق في هذا العالم باخراج نيرانها منه . وهي لا تحرق ما عقد العرض وكثّف تلك النداوة، لأن التي عقدت تلك الأجـــزاء من الحرّ أجناس لا تحترق ، كاللون والطعم والرائحة والصوت . والاحتراقُ إنما هو ظهور النار عنـــد زوال مانعها فقط .

وكان يزعم أن سمّ الأفعى – مقيماً في بدن الأفعى – ليس يقتل ، وأنه متى مازَجَ بدناً لا سُمَّ فيه لم يقتل ولم يُتلِف. وإنما يتلف الابدان التي فيها سموم ممنوعة مما يضادّها . فاذا دخل عليهـــا سم الأفعى عاون السم الكامنُ ذلك السمَّ الممنوع على مانعه . فاذا زال المانع تلف البدن. فكأن المنهوش عند أبي إسحق (= النظام) إنما كان أكثرُ مـــا أتلفه السم الذي معه .

وكذلك كان يقول في حـرّ الحمّام والحرّ الكامن في الانسان : أن الغَشي الذي يعتريه في الحمام ليس من الحرّ القريب ، ولكن الحـــرّ القريب حرّك الحرّ الكامن َ في الانسان ، وأمدّه ببعض اجزائه . فلما قوي عند ذلك على مانِعِه فأزاله (صار) ذلك العملُ الذي كان يوقعه بالمانع واقعاً به . وإنما ذلك كماءٍ حارّ يحرق اليد ، صُبَّ عليه مـــاءٌ بارد ، فلما دخل عليه الماء الباردّ صار شُغله بالداخل ، وصار من وضع يده فيه وضع يده في شيء قد شُغِل بغيره . فلما دفع الله – عز وجل – عند ذلك الجسم الذي هو مشغول به صار ذلك الشغل مصروفاً الى من وضع يده فيه : إذ كان لا ينفكّ من عمله .

وكان مع ذلك يزعم انك لو اطفأت نار الأتُّون لم تجد شيئاً مـــن الضوء ووجدت الكثير من الحرّ ، لأن الضياء لما لم يكن له في الأرض أصلٌ ينسب اليه ، وكان له في العلوّ أصلٌ ، كان أولى به . وفي الحقيقة أنهـما جميعاً قد اتصلا بجوهرهما من العالم العلويّ . وهذا الحرّ الذي تجده

في الارض إنما هو الحرُّ الكامن الذي زال مانعه . هكذا كان ينبغي أن يقول ، وهو قياسه .

وكان يزعم أنك إن أبصرت مصباحاً قائماً الى الصبح أن الذي رأيته في أول وهلة قد بَطَل من هذا العالم ، وظفر من الدهن بشيء من وزنه وقدره بلا فضل ، ثم كذلك الثالث والرابع والتاسع . فأنت إن ظننت ان هذا المصباح ذلك ، فليس به ؛ ولكن ذلك المكان (لما كان) لا يخلو من أقسام متقاربة متشابهة ، (و) لم يكن في الأول شية ولا علامة - وقع عندك ان المصباح الذي رأيته مع طلوع الفجر هو الذي رأيته مع غروب الشفق .

وكان يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن ولم تشربه ، وأن النار لا تأكل ولا تشرب ، ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين ، اللذين كانا فيه . وإذا خرج كل شيء فهو بطلانه [1] »

وكان النظام يتعجب من قول بعض المتكلمين إن النار يابسة . «قال: إن الماء رطب ، فيصح ،لأنا نراه سيالاً . واذا قال : الأرض يابسة ، فانما يريد التراب المتهافت فقط . فان لم يرد إلا بدن الأرض الملازم بعضه لبعض ، لما فيها من اللدونة فقط ، فقد أخطأ ، لأن أجزاء الأرض مخالطة لاجزاء الماء ، فامتنعت من التهافت على أقدار ذلك . ومتى حفرنا ودخلنا في عُمق الأرض ، وجدنا الارض طيناً ، بل لا نزال نجد الطين أرطب حتى نصير الى الماء . والأرض اليومَ كلها أرض وماء ، والماء ماءٌ وأرض ، وإنما يلزمها من الاسم على قدر الكثرة والقلة .

وأما النار فليست بيابسة البدن . ولو كانت يابسة البدن لتهافتت تهافت

---

١ الجاحظ : « الحيوان » جـ ٥ ص ١٠ - ٢٣ .

التراب ولتبرّأ بعضها من بعض ، كما ان الماء لما كان رطباً كان سيالاً.
ولكن القوم لما وجدوا النار تستخرج كل شيء في العـود من النار ، فظهرت الرطوبات لذلك السبب ، ووجدوا العود تتميز أخلاطه عند خروج نيرانه التي كانت إحدى مراتعها من التمييز . فوجدوا العودَ قـد صار رماداً يابساً متهافتاً — ظنوا أن يُبسه إنما هو مما أعطته النـار وولّدت فيه . والنار لم تعطه شيئاً ، ولكن نار العود لما فارقت رطوبات العـود ظهرت تلك الرطوبات الكامنة والمانعة ، فبقي من العود الجزءُ الذي هو الرماد ، وهو جزء الأرض وجوهرها ، لأن العود : فيه جـزء أرضيٌّ ، وجزء مائيٌّ ، وجزء ناري ، وجزءٌ هوائيٌّ . فلما خرجت النارُ واعتزلت الرطوبة بقي الجزء الأرضيُّ .

فقولهم : « النار يابسة » — غلط . وإنما ذهبوا الى ما تراه العيون، ولم يغوصوا على مغيّبات العلل .

وكان (أي النظام) يقول : ليس القوم في طريق خُلّص المتكلمين، ولا في طريق الجهابذة المتقدمين .

وكـان (أي النظام) يقول : إن الأمة التي لم تنضجها الارحام ، ويخالفون في ألوان أبدانهم وأحداق عيونهم وألوان شعورهم سبيل الاعتدال — لا تكون عقولهم وقرائحهم إلا على حسب ذلك . وعلى حسب ذلك تكون أخلاقهـم وآدابهم وشمائلهم وتصرُّف هممهم في لؤمهم وكرمهم ، لاختلاف السَّبك وطبقات الطبخ ، وتفاوُت مـا بين الفطير والخمير ، والمقصّر والمجاوز — وموضعُ العقل عضوٌ من الاعضاء ، وجزء مـن تلك الأجزاء — كالتفاوت الذي بين الصقالبة والزنج . وكذلك القول في الصور ومواضع الاعضاء — ألا ترى أن أهـل الصين والتبت حُذّاق الصناعات ، لهـا فيها الرفق والحذق ولُطفُ المداخل والاتساع في ذلك والغوص على غامضه وبعيده . وليس عندهم إلا ذلك : فقد يُفتَح لقومٍ

في باب الصناعات ، ولا يفتح (لهم فيما) سوى ذلك .

... وكان يخطئهم في قولهم : ان الحرارة تورث اليبس، لأن الحرارة انما ينبغي ان تورث السخونة ، وتولد ما يشاكلها ، ولا تولد ضرباً آخر مما ليس منها في شيء. ولو جاز ان تولد من الأجناس التي تخالفها شكلاً واحداً ، لم يكن ذلك الخلاف بأحق من خلاف آخر ؛ الا ان يذهبوا الى سبيل المجاز : فقد يقول الرجلُ : انما رأيتك لأني التفتُ . وهو انما رآه لطبعٍ في البصر الدرّاك ، عند ذلك الالتفات .

ولذلك يقول (أي النظّام) : قد نجد النار تداخل ماء القُمقم بالايقاد من تحته . فاذا صارت النار في الماء لابسته ، واتصلت بما فيه من الحرارات، والنار صعّادة – فيحدث عند ذلك للماء غليان – لحركة النـــار التي قد صارت في أضعافه . وحركتها تَصَعُّدٌ . فاذا ترفّعت أجزاء النـــار رفعت معها لطائف من تلك الرطوبة التي قد لابستها . فاذا دام ذلك الإيقاد من النار الداخلة على الماء ، صعدت أجزاءُ الرطوبات الملابسة لأجزاء النار . ولقوة حركة النار وطلبها التلاد العلويّ ، كان ذلك . فمتى وجـــد مَن لا علْمَ له في أسفل القمقم كالجبس ، أو وجد الباقي من الماء مالحاً عند تصعُّد لطائفه ، على مثال ما يعتري ماء البحر – ظنّ ان النار (هي) التي أعطته اليبس . وإن زعموا ان النار هي المتيبسة – على معنى ما قد فسرنا – فقد أصابوا . وان ذهبوا الى غير المجاز أخطأوا .

وكذلك الحرارة : إذا مكنت في الأجساد بعثت الرطوبات ولابستها ؛ فمتى قويت على الخروج أخرجتها منهـــا . فعند خروج الرطوبات توجد الأبدانُ يابسةً – ليس ان الحـــرّ يجوز ان يكون له عملٌ إلا التسخين والصعود والتقلب إلى الصعود مـــن الصعود ، كما ان الاعتزال من شكل الزوال .

وكذلك الماء الذي يفيض الى البحر من جميع ظهور الأرضين وبطونها،

اذا صار الى تلك الحفرة العظيمة ، فالماء غسّال مصّاص ، والأرض تقذف اليه ما فيها من الملوحة والذي يخرج اليـــه من الأرض (و) من أجزاء النيران المخالطة يرفعان لطائف الماء بارتفاعها وتبخرهما . فاذا رفعا اللطائف فصار منها مطر وما يشبه المطر ، وكان ذلك دأبهما — عاد ذلك المـــاء ملحاً ، لأن الأرض إذا كانت تعطيه الملوحة ، والنيران تُخرِج منه العذوبة واللطافة — كان واجباً ان يعود الى الملوحة . ولذلك يكون مـــاء البحر أبداً على كيل واحد ووزن واحد ؛ لأن الحرور[1] تطلب القرار وتجري في أعماق الأرض وترفع اللطائف فيصير مطراً وبرداً وثلجاً وطلاً . ثم تعود تلك الأمواه سيولاً تطلب الحرور وتطلب القرار وتجري في أعماق الأرض حتى تصير إلى ذلك الهواء . فليس يضيع من ذلك الماء شيء ولا يبطل منه شيء . والأعيان قائمة . فكأنه منجنون[2] غرف من بحر . وصبّ في جدول يفيض إلى ذلك النهر .

فهو عمل الحرارات إذا كانت في أجواف الحطب ، أو في أجواف الأرضين ، أو في أجواف الحيوان .

والحرّ اذا صار في البدن فانما هو شيء مُكْرَه ، والمكْرَهُ لا يألو يتخلص . وهو لا يتخلص الا وقد حمل معه كل ما قوي عليه ، مما لم يشتد . فمتى خرج خرج معه ذلك الشيءُ .

قال (أي النظّام) : فمن هاهنا غلط القوم[3] . »

ويُخَطّىء النظّامُ زَعْمَ من زعم ان النار تصعّد في أول العود ، وتنحدر

---

١ جمع حرّ .

٢ المنجنون : دولاب على شكل ناعورة يسقى به الماء ، والكلمة فارسية : فهي عجلة لرفع الماء من الانهار أو الابار ، وتستخدم في ري الحدائـــق والحقول (« معجم فارسي ــ انجليزي » لاستينجاس) .

٣ الجاحظ : « الحيوان » جـ ٥ ص ٣٤ — ٤٠ .

وتغوص فيه وتظهر عليه وتأخذ منه عرضاً . وقال : العودُ : النارُ في جميعه كامنة وفيه سائحة ، وهي أحد أخلاطه . والجزء الذي يُرى منها في الطرف الأول غيرُ الجزء الذي في الوسط ، والجزء الذي في الوسط غير الجزء الذي في الطرف الآخر . فإذا احتك الطرف فحمي زال مانعه، وظهرت النار التي فيه . واذا ظهرت حمي لشدّة حرها الموضعُ الذي يليها ، وتنحّى أيضاً مانعُه . وكذلك الذي في الطرف الآخر . ولكن الانسان إذا رأى النار قد اتصلت في العود كله ، وظهرت أولاً فأولاً ظن ان الجزء الذي كان في المكان الأول قد سرى الى المكان الثاني ، ثم إلى المكان الثالث ، فيخبر عن ظاهر ما يرى ، ولا يعرف حقيقة ما بطن من شأنها .

وقال أبو اسحق (= النظّام) : ولو كانت العيدان كلها لا نار فيها ، لم يكن سرعة ظهورها من العراجين ومن المرخ والعَفار[1] أحق منها بعود العنّاب[2] والبرديّ وما أشبه ذلك . لكنها لما كانت في بعض العيدان اكثر وكان مانعها أضعف ، كان ظهورها أسرع : وأجزاؤها إذا ظهرت أعظم . وكذلك ما كمن منها في الحجارة . ولو كانت أجناس الحجارة مستوية في الاستسرار[3] فيها لما كان حجر المرو أحق بالقدح إذا صُكّ بالقداحة، من غيره من الأحجار ولو طال مُكثُه في النار ونفخ عليه بالكير.

ولِمَ صار لبعض العيدان جَمرٌ باق ، ولبعضها جمر سريع الانحلال ، وبعضها لا يصير جمراً ؟ ولِمَ صار البرديّ مع هشاشته ويبسه ورخاوته لا تعمل فيه النيران ؟ ولذلك اذا وقع الحريق في السوق سَلِم كل مكان

---

١ المرخ والعفار : شجران منهما يتخذ زناد القدح .

٢ العنّاب : في تفسير أبي حيان (ج ٧ ص ٣٤٨ س ٢٣) : « عن ابن عباس : ليس شجر الا وفيه نار ، الا العناب » .

٣ الاستسرار : الكمون .

يكون بين أضعاف البردي ، ولذلك ترى النار سريعة الانطفاء في أصناف البرديّ ومواضعِ جميع اللِّيف .

وقال أبو اسحق : فلِمَ اختلفت في ذلك — الا على قدر ما يكون فيها من النار ، وعلى قدر قوة الموانع وضعفها ؟!

ولِمَ صارت تُقدَح على الاحتكاك حتى تلهب ، كالسّاج في السفن إذا اختلط بعضه ببعضٍ عند تحريك الأمواج لها ؟ ولذلك أعدوا لها الرجال لتصُبّ من الماء صبّاً دائماً ؟ وتدوم الريحُ ، فتحتكُّ عيدان الأغصان في الغياض ، فتلتهب ناراً ، فتحدثُ نيرانٌ .

ولِمَ صار العود يحمى اذا احتك بغيره ؟ ولم صار الطَّلَق[1] لا يحمى ؟

فان قلت : الطبيعة هناك — فهل دللتمونا إلا على اسم علقتموه على غير معنى وجدتموه ؟ أولسنا قد وجدنا عيون ماء حارق وعيون ماء بارد بعضها يبرص وينفط الجلد ، وبعضها يجمد الدم ويورث الكزاز[2] ؟ أولسنا قد وجدنا عيون ريح وعيون نار ؟ فلِمَ زعمتم ان الريح والماء كانا مختلفتين في بطون الأرض، ولم تجوّزوا لنا مثل ذلك في النار ؟ وهل بين اختناق الريح والماء فرق ؟ وهل الريح إلا هواءٌ تحرك ؟ وهل بين المختنق والكامن فرق ؟

وزعم أبو اسحق (= النظّام) : انه رمى بردائه في بئر النبي — صلى الله عليه وسلم — التي من طريق مكة ، فردته الريح عليه . وحدثني رجل من بني هاشم قال : كنت برامة ، من طريق مكة ، فرميت في بئرها ببعرة فرجعت إليَّ ، ثم أعدتُها فرجعت ، فرميت بحصاة فسمعت لها حريقاً وحفيفاً شديداً وشبيها بالجولان ، الى أن بلغت قرار الماء .

---

١ الطلق : حجر يتشظى صفائح بيضا رقاقا لها بريق .

٢ الكزاز : داء يأخذ من شدة البرد .

وزعم أبو اسحق انه رأى عين نارٍ في بعض الجبال يكون دخانُها نهاراً وليلاً ؛ أوليس الأصل الذي بُني عليه أمرهم : ان جميع الأبدان من الأخلاط الأربعة : من النار ، والماء ، والأرض ، والهواء ؟ فاذا رأينا موضعاً من الأرض يخرج منه نارٌ لم نقل مثل ذلك فيه ؟

ولِمَ نقول في حجر النار إنه متى وُجد أخف من مقدار جسمه من الذهب والرصاص والزئبق انما هو لما خالطه من أجزاء الهواء الرافعة له؟ واذا وجدناه أعلك علوكة وأمتن متانةً وأبعد من التهافت جعلنا ذلك لما خالطه من أجزاء الماء ؛ واذا وجدناه ينفض الشرر ، ويظهر النار جعلنا ذلك الذي خالطه (من الهواء) ؟ ولِمَ جعلناه إذا خف عن شيء بمقدار جسمه ، لما خالطه من أجزاء الهواء ، ولا نجعله كذلك لما خالطه من أجزاء النار ؟! ولا سيما إذا كانت العينُ تجده يقدح بالشرر ، ولم تجرِ أجزاء الهواء فيه عندنا عياناً . فلِمَ أنكروا ذلك ، وهذه القصة توافق الأصل الذي بنوا عليه أمرهم ؟

قال (أي النظّام) : أوليس من قوله انه لولا النيران المتحركة في جوف الأرض ، التي منها يكون البخارُ — الذي بعضه أرضيٌّ ، وبعضه مائيٌّ — لم يرتفع ضباب ، ولم يكن صواعق ولا مطر ولا أنداء ؟ (ص ٨١ — ٨٦) ... »

« قال أبو اسحق : قال الله عز وجل عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقه ، فذكر ما أعانهم به من الماعون[1] : « أفرأيتم النار التي تورون ؟ أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون ؟ » (سورة الواقعة ، آية ٧١ — ٧٢) — وكيف قال : « شجرتها » ، وليس في تلك الشجرة شيء . وجوفها وجوفُ الطَلق في ذلك سواء . وقدرة الله على أن يخلق النار عند مس الطلق كقدرته على أن يخلقها عند حكّ العود .

[1] الماعون : ما يستعان به كالقدر والفأس والقصعة والدلو .

وهو – تعالى وعز – لم يُرد في هـــذا الموضع إلا التعجيب من اجتماع النار والماء .

وهل بين قولكم في ذلك وبين من زعم ان البذر الجيد والرديء ، والمـــاء العذب والمالح ، والسبخة والخبرة الرخوة ، والزمـــان المخالف والمرافق – سواءٌ ، وليس بينها من الفرق الا ان الله شاء ان يخلق عند اجتماع هذه « حبّـاً ، وعِنباً وقَضْباً ، وزيتوناً ونخلاً » (سورة عبس ، آيات ٢٧ – ٢٩) دون تلك الأضداد .

ومن قال بذلك وقاسه في جميع ما يلزم من ذلك قال كقول الجهمية في جميع المقالات ، وصار إلى الجهالات ، وقال بانكار الطبائع والحقائق[١] » .

هذه هي أهم النصوص التي أوردهـــا الجاحظ في كتاب « الحيوان » (الجزء الخامس) نقلاً عن النظّام في تفسيره وتبريره لمذهبه في الكمون . ولا نستطيع ان نقطع بأن هذه النصوص منقولة بحروفها عن نص كلام النظّام ، بل الأشبه ان يكون الجاحظ قد ذكر بعض النصوص بحروفها ، ولخص البعض الآخر ، وأدخل فيه من عنده مـا يلائم أسلوبه . ولكنه نظراً إلى انها من النقول القليلة عن النظّام فقد أوردناها بتمامهـــا ، مع التحفظ في نسبتها بنصوصها اليه .

---

١ « الحيوان » للجاحظ ، ج ٥ ص ٩٢ – ٩٣ .

علم الانسان

يرى النظام ان الحيوان كله جنس واحد لاتفاق جميعه في التحرك بالارادة وان أفعال الحيوان كلها من جنس واحد ، وهي كلها حركة وسكون . والسكون عنده حركة اعتماد ، كما رأينا من قبل عند الكلام عن الحركة .

والألوان والطعوم والأصوات والخواطر أجسام مختلفة ومتداخلة . ورأيه في هذا يشبه رأي الرواقية تماماً ، التي ترى في كل شيء مادة .

الروح

ولهذا أيضاً قال إن الانسان هو الروح ، والروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف على سبيل المداخلة . والروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد .

يقول الأشعري « مقالات الاسلاميين » (جـ ٢ ص ٢٧) : « قال النظّام : الروح هي جسم ، وهي النفس . وزعم ان الروح حيّ بنفسه. وأنكر ان تكون الحياة والقوة معنىً غير الحيّ القويّ ، وأن سبيل كون

الروح في هذا البدن على جهة ان البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار. ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار . » وفي موضع آخر (جـ ٢ ص ٢٥) : « قـال النظّام : الانسان هو الروح ، ولكنها مُداخِلةٌ للبدن مشابكة له و وإن كل هذا في كل هذا ، وان البدن آفة عليه وحبس وضاغط له . وحكى زرقان عنه (أي عن النظّام انه قال) ان الروح هي الحساسة الداركة ، وانها جزء واحد ، وانها ليست بنور ولا ظلمة » .

وقوله : « باعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانت افعاله على التولد والاضطرار » في الموضع الأول ، يتنافى مع قوله في الموضع الثاني ان « البدن آفة عليه وحبس وضاغط له » .

« كما حكى الجاحظ ان النظّام قال : إن النفس تدرك المحسوسات من هـذه الخروق التي هي : الأذن والفم والأنف ، والعين — لا أن للانسان سمعاً هو غيره وبصراً هـو غيره ، وان الانسان يسمع بنفسه ، وقد يصمّ لآفة تدخل عليه ، وكذلك يُبصر بنفسه ، وقد يعمى لآفـة تدخل عليه » (الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٣١) .

ويروي ابن الراوندي ان « ابراهيم (النظّام) كان يزعم ان الأرواح جنس واحد ؛ وان سائر الأجسام : مـن الألوان والطعوم والأرابيح — آفةٌ عليها ؛ وان أهل الجنة يدخلونها وقد نُفِّس عنهم برفع بعض هذه الآفات . الا انه لا بد عنده من ان يبقي فيهم بعضها ، والا لم يجز منهم في زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح . » ويجيب الخياط عن هذا فيقول: « أما قوله « إن ابراهيم كان يزعم ان الأرواح جنس واحـدٌ — فقد صدق : كذلك كان يقول ابراهيم . وأما قوله « ان سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأرابيح آفة عليها » فانما كان يقول : إن هذه الأجسام آفة على الأرواح في دار الدنيـا التي هي دار بلوى واختبار ومِحَن .

فهي مشوبة بالآفات لتتم المحنة ويصحّ الاختبار فيها . فأمـــا الجنة فإنها عنده ليست بدار محنـــة ولا اختبار ، وإنما هي دار نعيم وثواب فليست بدار آفات . ولا بد للارواح عند ابراهيم اذا اراد الله ان يوفيها ثوابها في الآخرة ان يدخلها هذه الاجسام من الألوان والطعوم والأراييح، لأن الأكل والشرب والنكاح وانواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بادخال هذه الاجسام عليها .

ثم قال صاحب الكتاب (ابن الراوندي) : وكان (أي النظّام) يزعم أنه لا بد من أن يكون في أرواح أهـــل النار فضلٌ عن مقدار عذابهم . لأنه لو استغرقها العذابُ لغمرها . ولو غمرها لعطل – بزعمه – حسّها . ولو فعل ذلك لم تجد ألماً ولا مكروهاً . قال (ابن الراوندي) وتأويل قوله : لا بد من أن يكون في أرواحهم فضْلٌ عن مقدار عذابهم » – ان أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم . »

ويرد الخياط على هذه الدعوى الأخيرة قائلاً إن « قول ابراهيم في هذا الباب هو قول المسلمين جميعاً ، وهو أن الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حِسّهم، لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب[1] » .

الادراك الحسي

يرى النظـــام أن الإدراك يتم بمداخلة الحاسة في المحسوس ، فالمدرِك للشيء إنما يدركه بأن « يطفر البصر إلى المُدرَك فيداخله .... والانسان

1 « الانتصار » للخياط ، ص ٣٦ – ٣٧ .

لا يدرك المحسوس بحاسّة إلا بالمداخلة والاتصال والمجـاورة ... وحكى عنه زرقان أنه قال : إن الانسان يدرك على المداخلة الاصوات والالوان، وزعم أن الانسان لا يدرك الصوت إلا بأن يصاكه وينتقل الى سمعه فيسمعه، وكذلك قوله في المشموم والمذوق . » (الأشعري : «مقالات الاسلاميين» جـ٢ ص ٦٦) .

ويشبه هذا ما يقوله الرواقيون ، فيما أورده كتاب « الآراء الطبيعية » المنسوب الى فلوطرخس[1] ، إذ يقولون : « البصر هو روح ينبسط من الجزء الرئيس الى العينين ، والسمع هـو روح ينبعث من هذا الجزء الى الاذنين ، والشم هو روح ينبعث من هذا الجزء الى المنخرين ، والذوق هو روح ينبعث من هذا الجزء الى بسيط البدن » .

والبصر يرى اللونَ دونَ الملوّن[2] .

و « الصوت جسم لطيف ، وكلام الانسان هـو تقطيع الصوت ، وهو عـرَض[3] » . و « الصوت ينتقل في الجو فيصاك الأسماع ويؤلمها ، ولا يُسمع إلا باتصال السمع أو مداخلته إياه[4] ».

فعل الانسان

يرى النظّام أنه لا فعل للانسان إلا الحركة ، وإنه لا يفعل الحركـة إلا في نفسه ، وإن الصلاة والصيام والارادات والكراهات والعلم والجهل

---

١ راجع نشرتنا في « أرسطوطاليس : في النفس ... » ص ١٦٩ ــ ١٧٠ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤ .

٢ الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٧٢ .

٣ الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ٩٩ .

٤ الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ٩٩ .

والصدق والكذب وكلامَ الإنسان وسكوتـه وسائر أفعاله – حركاتٌ ، وكذلك سكون الإنسان في المكان إنمـا معناه أنه كائن فيه وقتين : أي تحرك فيه وقتين .

وكـان يزعم أن الألوان والطعوم والأراييح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجسامٌ لطيفة . ولا يجوز أن يفعل الإنسانُ الأجسام. واللذة ليست من فعل الإنسان عنده .

وكان يقول : إن ما حدث في غير حيّز الإنسان فهو فِعلُ الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء ، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به وتصاعده عند زجّة الزاجّ به صُعُداً . وكذلك الإدراكُ من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة . ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً اذا دفعه دافعٌ أن يذهب ، وكذلك سائر الأشياء المتولّدة .

وكان يقول فيما يحكى عنه : إن الله سبحانه خلق الأجسامَ ضربـة واحدة ، وإن الجسم في كل وقتٍ يُخلق .

وكان يزعم أن الانسان هو الروح ، وأنه يفعل في نفسه . واختُلف عنه : هل يفعل في ظرفه وهيكله ؟ فالحكاية الصحيحة عنه أنه يفعل في ظرفه . ومن الناس مَنْ يحكي عنه أنه يفعل في هيكله وظرفه[1] » .

الارادة

وقـد اختلف المعتزلة في الإرادة هل تكون موجبة لمرادها ، أم لا ، وقد قال النظّام مع كثيرين (مثل أبي الهذيل ومعمّر وجعفر بن حرب

١ الأشعري : مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٨٠ – ٨١ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤ .

والإسكافي والأدمي والشحّام وعيسى الصوفي) إن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فَصْلٍ موجبةٌ لمرادها[1] .

وليصحّ الاختيار « لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر يأمر بالكف ... وحكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول : إن خاطر المعصية من الله ، إلا أنه وضعه للتعديل ، لا ليُعصى . وحكى عنه أنه كان يقول : إن الخاطرين جسمان » . ويعلق الأشعري على حكاية ابن الراوندي لمذهب النظام هنا فيقول : « وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة عنه[2] » .

الشيطان والجن

كان النظّام ومعمّر وهشام الفوطي ومن اتبعهم يرون « أن الشياطين يعلمون ما يحدث في القلوب ، وليس ذلك بعجيب ، لأن الله عز وجل قد جعل عليه دليلاً .

ومحالٌ أن يدخل الشيطانُ قلب الانسان ، مثال ذلك أن تشير الى الرجل : أقبِلْ أو أدبِرْ ، فيعلم ما تريد ، فكذلك اذا فعل فعلاً عرف الشيطان كيف ذلك الفعل : فإذا حدّث نفسه بالصدقة والبرّ عرف ذلك الشيطان بالدليل ، فنهى الانسان عنه ، هكذا حكى زرقان .

قال : وقال آخرون من المعتزلة وغيرهم : إن الشيطان لا يَعْرِف ما في القلب ، فاذا حدّثَ الانسانُ نفسه بصدقة أو بشيء من أفعال البِرّ نهاه الشيطان عن ذلك على الظن والتخمين ...

---

١ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٩٠ .
٢ الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ١٠٢ .

واختلفوا في الجنّ : هل يخبرون الناس بشيءٍ أو يخدمونهم ... فقال النظّـام وأكثر المعتزلة وأصحاب الكلام : لا يجوز ذلك ، لأن في ذلك فسادَ دلائـل الأنبياء ، لأن من دلالتهم أن ينبئوا بما نأكل وندّخر » (الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١١٠ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤) .

الطفرة

من أغرب الآراء المنسوبة الى النظام في الطبيعيات قـوله بالطفرة ، وذلك أنه قال « إن المـارّ على سطح الجسم يسير من مكان الى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا المارُّ ولا مرّ عليها ولا حاذاها ولا حل فيها[1] » .

ويشرح الاشعري آراء الناس في الطفرة فيقول :

« زعم النظّام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحـد في مكان ، ثم يصير الى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة . واعتلّ في ذلك بأشياء : منها : الدوامة : يتحرك أعلاها أكثر من أسفلها وقطبها : وإنما ذلك لان أعلاها يماسُّ أشياء لم يكن حاذى ما قبلها .

وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله ، منهم أبو الهذيل وغيره . وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكانٍ لم يمرّ بما قبله ، وقالوا : هذا محالٌ لا يصح. وقـالوا : إن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك ، وإن للفرَس في حال سيره وقفاتٍ خفية وفي شِدة عَدوِهِ مع وضع رِجله ورفعهـا ،

---

١ ابن حزم : « الفصل » ج ٥ ص ٦٤ .

ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه ؛ وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسِلَ معه .

وقد أنكر كثير من أهل النظر أن تكون للحجر في حال انحداره وقفات من الفلاسفة وغيرهم ، وقالوا : إن الحجرين إذا أرسِلا سبق أثقلهما ، لأن أخف الحجرين يعترض له من الآفات أكثر مما يعترض على الحجر الأثقل ، فيتحرك في جهة اليمين والشمال والقُدام والخلف ، ويقطع الحجر الآخر في حال العوائق التي تلحق هذا الحجر في جهة الانحدار فيكون هذا أسرع .

وكان الجبائي يقول : إن للحجر في حال انحداره وقفات . وكـان يقول : إن القوس الموترة فيها حركات خفيّة ، وكذلك الحائط المبني ، وتلك الحركات هي التي تولّد وقوعَ الحائط ، والحركات التي في القوس والوتر هي التي يتولّد عنها انقطاع الوتر » (« مقـالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٨ – ١٩) .

وتروي الروايات أن النظّام وصل الى فكره الطفرة هـذه إثر مناظرة بينه وبين أبـي الهذيل في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ « فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرّة والنمل ، وهو أول من استنبطها . فتحيّر النظّام . فلما جنّ عليه الليل نظر اليه أبو الهذيل ، وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكّر ،

فقال (ابو الهذيل) : يا ابراهيم ! هكذا حال مَن ناطح الكباش.

فقال (النظّام):يا أبا الهذيـل ! جئتك بالقاطع : إنه يطفر بعضاً ويقطع بعضاً .

فقال أبو الهذيل : ما يقطع – كيف يقطع[1] ؟ »

ومعنى هذا كما نفترض هـو أن مناظرتهما في الحركة كيف تتم في

---

١ « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ص ٥٠ · بيروت سنة ١٩٦١ ·

المكان : اذا كان ينقسم الى غير نهاية فانه لا يمكن قطع ولا أقل جزء منه ، ولما كان المكان يقطع فهو لا ينقسم الى غير نهاية . ورد النظّام هو ان المتحرك يطفر بعض المكان ويقطع البعض الآخر فيقطع من الجزء الأول الى الثالث دون أن يمر بالثاني . فرد أبو الهذيل بأن قال : وحتى لو صح هذا ، فكيف يقطع ما قطعه – أفليس عليه أن يمر بما لا نهاية له ؟!

وحجة أبي الهذيل شبيهة بالحجتين الاولى والثانية من حجج زينون الإيلي ضد الحركة[1]، ولكن الغرض عند كليهما مختلف تماماً : فغرض ابي الهذيل هو إبطال انقسام المكان إلى غير نهاية ، وغرض زينون الإيلي إبطال الحركة .

ولكن مصادرنا لم توضح لنا فكرة الطفرة عند النظام توضيحاً كافياً : هل المكان المطفور خلاء أو ملاء – وهي مسألة كبيرة الأهمية ها هنا .

وقد تعرض للرد على النظّام في مسألة الطفرة هذه أبو المعالي الجويني في « الشامل » (ص ٤٣٤ – ٤٤٤ ، الاسكندرية سنة ١٩٦٩) وبيّن بعض حجج النظّام وردّ عليها بتوسع وتفصيل مما يدل على أن مذهب النظّام في الطفرة كان لا يزال حياً قوياً حتى في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري فليراجع هناك .

ويورد الجويني مثلين ضربهما النظام للدلالة على الطفرة :

١ – الأول أن قال : إذا صورنا شكلاً مربعاً متساوي الاضلاع ، ثم مددنا خطاً من إحدى زواياه الى الزاوية المقابلة ، أي رسمنا قطراً ، والقطر هو أطول خط مستقيم في المربع . فلو أخذت نملة في الدبيب على خط القطر ، بينما دبّت نملة أخرى من منشأ القطر على ضلعي الشكل

---

١ راجع كتابنا « ربيع الفكر اليوناني » ص ١٢٩ – ١٣٠ ، الطبعة الرابعة ، القاهرة سنة ١٩٦٩ .

فان النملة السالكة خط القطر الى الزاوية الأخرى تصل الى هذه الزاوية قبل وصول النملة الدابّة على الضلعين « وليس ذلك إلا لطفر صاحبة القطر[1] » (أي النملة الدابّة على القطر) . هكذا ذكره الجويني . وكان من السهل عليه أن يرد على النظام بأن يقول : « هذا الذي ذكره خروج عن المعقول ، إذ لا يخفى على عاقل أن ضلعي الشكل يزيد بُعْدهما (= طولهما) على بُعْد (= طول) خط القطر . ولو نصبنا ضلعي الشكل وقدرناهما مع خط القطر خطين متوازيين ، لانقطع خطُّ القُطْر قبل انقطاع الآخر . وظهورُ ذلك بالحسّ يُغني عن كشفه » .

ويعجب المرء فعلاً كيف فات هذا على النظّام ، فلم يعرف أن أي ضلعين في المثلث هما أطول من الضلع الثالث . فهل كان النظام قليل البضاعة من الهندسة إلى هذا الحدّ ؟ وهل لم يجد في عصره من يرده وينبهه الى خطئه الفاحش هذا ؟!

٢ – والثاني أن قال : « السفينة إذا كانت في أشدّ جري فلو اراد مَن كان مِن ركبان السفينة في مؤخرها ان يخطو الى مقدمها وصدرها فذلك ممكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات . وما ذلك إلا لطَفر المتخطي[2] » .

وكان من السهل على الجويني ها هنا أيضاً أن يردّ عليه بأن يبين أن حركة القدم نسبية الى سطح السفينة ، لا الى حركتها ، وإلا لخلّفها وتركها إن كان أسرع منها .

وهذان المثالان أو الدليلان اللذان ساقهما النظّام يدلان على سذاجة في الاستدلال ، كنّا نُكبِر النظّام عنها .

---

١ « الشامل » ص ٤٣٩ .

٢ « الشامل في أصول الدين » للجويني ، ص ٤٤١ . الاسكندرية ، سنة ١٩٦٩ .

المعـــاد

تعرض النظّام وهو يبحث في مسألة المعاد لحشر الحيوان فقال: « ان العقارب والحيات والخنافس والذباب والغربان والجعلان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات تُحشر إلى الجنة .

وزعم ان كل من تفضل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفضيل .

وزعم انه ليس لإبراهيم — ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم — في الجنة تفضيلُ درجةٍ على درجات أطفال المؤمنين ، ولا لأطفال المؤمنين فيهـا تفضيلٌ — بدرجة أو نعمة أو مرتبة — على الحيـات والعقارب والخنافس لأنه لا عمل لهم كما لا عمل لها . — فتحجّر على رب العالمين ان يتفضل على أولاد الأنبياء بزيادة نعمةٍ لا يتفضّل بمثلها على الحشرات. ثم لم يرضَ بهذا الحجر حتى زعم انه لا يقدر على ذلك .

وزعم أيضاً أنه لا يتفضل على الأنبياء — عليهم السلام — إلا بمثل ما يتفضل به على البهائم ، لأن باب الفضل عنده لا يختلف فيه العالمون وغيرهم ؛ وانما يختلفون في الثواب والجزاء لاختلاف مراتبهم في الأعمال»

(« الفرق بين الفرق » ص ٨٨) .

آراؤه الفقهية

انفرد النظام بآراء جريئة في الفقه ، أبرزهـا عبد القاهر البغدادي في « الفرق بين[1] الفرق » وها هي ذي :

---

[1] « الفرق بين الفرق » ص ٨٩ — ٩٠ . القاهرة سنة ١٩٤٨ .

١ – قال ان الطلاق لا يقع بشيء من الكنايات كقول الرجل لامرأته : أنتِ خلية ، أو برّية ، أو : حبلك على غاربك ، أو : الحقي بأهلك ، أو : اعتدّي[1] – أو نحوها من كنايات الطلاق عند الفقهاء ، سواء نوى بها الطلاق ، أو لم ينوِه .

« وقد أجمع فقهاء الأمة – فيما يقول البغدادي – على وقوع الطلاق بها إذا قارنتها نية الطلاق . وقد قال فقهاء العراق : إن كنايات الطلاق في حال الغضب كصريح الطلاق في وقوع الطلاق بهما من غير نية . » (ص ٨٩) .

٢ – وقال في الظهار[2] « إن من ظَاهَرَ من امرأته بذكر البطن أو الفرج لم يكن مظاهِراً .

وهذا فيه خلاف قول الأمة بأسرها » .

٣ – اختار قول أبي موسى الأشعري – مع انه كان يفسّقه في موقفه من مسألة التحكيم بين عليّ ومعاوية – في ان النوم لا ينقض الطهارة إذا لم يكن معه حدث .

وهذا يخالف « قول الجمهور الأعظم بأن النوم مضطجعاً ينقض الوضوء . وانما اختلفوا في النوم قاعداً وراكعاً وساجداً . وتسامح فيه أبو حنيفة . وأوجبه أكثر أصحاب الشافعي من طريق القياس » .

٤ – « من ترك صلاة مفروضة – عمداً لم يصح قضاؤه لها ولم يجب عليه قضاؤها .

وهذا عند سائر الامة كفر ككفر من زعم أن الصلوات الخمس غير

---

١ من العدة ، وهي : تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح المتأكد أو شبهته .

٢ الظهار : هو تشبيه زوجته أو ما عبر به عنها أو جزء شائع منها بعضو يحرم نظره اليه من أعضاء محارمه نسبا أو رضاعا كأمه وبنته وأخته » (« تعريفات » الجرجاني) .

مفروضة . وفي فقهاء الأمة من قال فيمن فاتته صلاةٌ مفروضةٌ إنه يلزمه قضاء صلوات يوم وليلة . وقال سعيد بن المسيّب : من ترك صلاة مفروضةً حتى فات وقتها قضى ألف صلاة . وقد بلغ من تعظيم شأن الصلاة ان بعض الفقهاء أفتى بكفر من تركها عامداً وان لم يستحلّ تركها ، كما ذهب اليه أحمد بن حنبل . وقال الشافعي بوجوب قتل تاركها عمداً ، وان لم يحكم بكفره إذا تركها كسلاً ، لا استحلالاً . وقال ابو حنيفة بحبس تارك الصلاة وتعذيبه إلى ان يُصلي . وخلاف النظّام للامة في وجوب قضاء المتروكة من فرائض الصلاة بمنزلة خلاف الزنادقة في وجوب الصلاة ، ولا اعتبار بالخلافَين . » (الكتاب نفسه ، ص ٨٩) .

٥ ـ وقال في باب الوعيد « إن من غصب أو سرق مائة وتسعة وتسعين درهماً لم يفسق بذلك حتى يكون ما سرقه أو غصبه وخان فيه مائتي درهم فصاعداً . » (الكتاب نفسه ص ٨٧) .

آراؤه في الصحابة

١ ـ عمر

يقول عبد القاهر البغدادي إن النظّام « طعن في الفاروق عمر رضي الله عنه . وزعم انه شكّ يوم الحديبية في دينه . وشكّ يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم . وانه كان فيمن نفر بالنبي عليه السلام ليلة العقبة .

١ « الفرق بين الفرق » ص ١٤٧ ـ ١٤٨ ، طبعة محيي الدين ، القاهرة ، بدون تاريخ .

وانه ضرب فاطمة ومنع ميراث الصُّرّة . – وأنكر عليه تغريب نصر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة . وزعم انه ابتدع صلاة التّراويح ، ونهى عن متعة الحج ، وحرّم نكاح الموالي للعربيات » .

٢ – عثمان

أما عثمان فقد اخذ عليه النظّام :

١ – السماح للحكَم بن العاص بالعودة إلى المدينة ، وكان النبي قد نفاه عنها وظل منفياً عنها طول حياة النبي ومدة خلافة أبي بكر وعمر.

٢ – استعماله الوليد بن عقبة والياً على الكوفة حتّى صلى بالناس وهو سكران ، وكان الوليد سكيراً مدمناً . وقد أخبر النبي أن الوليد بن عقبة من أهل النار .

٣ – أعان سعيد بن العاص بأربعين ألف درهم على نكاحٍ عقده ؛ وسعيد بن العاص هو الذي ولاه عثمان على الكوفة لما ان اضطرّ الى عزل الوليد بن عقبة حين تألب عليه أهل الكوفة لشربه الخمر .

وموقف النظّام في أخذه هذه الأمور على عثمان مما يؤيده فيه معظم الأمة ، وكانت هذه الأمور من أسباب الانتقاض على عثمان ثم قتله .

٣ – عليّ

وأخذ على عليّ بن أبي طالب انه كان يفتي في بعض الأمور برأيه، كما أفتى حين سئل عن بقرة قتلت حماراً فقال : أقول فيها برأيي .

ذلك ان النظّام قال « ان الذين حكموا بالرأي من الصحابة إما ان يكونوا قد ظنوا ان ذلك جائز لهم ، وجهلوا تحريم الحكم بالرأي في الفتيا عليهم ؛ واما إنهم أرادوا أن يُذْكَروا بالخلاف وان يكونوا رؤساء في

المذاهب ، فاختاروا لذلك القول بالرأي» («الفرق بين الفرق» ص ٩٠).

ولكنه كان يرى « أن علياً كان مصيباً في حروبه ، وان من قاتله كان على خطأ[1] » ، وخطـّـأ طلحة والزبير وعائشة ومعاوية .

٤ ــ أبو هريرة

« عاب النظّام أصحابَ الحديث ورواياتهم أحــاديث أبي هريرة ؛ وزعم ان أبا هريرة كان اكذب الناس » (« الفرق بين الفرق » ص ٨٩) .

٥ ــ ابن مسعود

« وعاب ابن مسعود في قوله في حديث تزويج بروع بنت واشق : أقول فيها برأيـي : فان كان صواباً فمن الله عز وجل ، وإن كان خطأً فمني . وكذبه في رواية عن النبي عليه السلام انه قــال : « السعيد من سَعِد في بطن أمه ، والشقي من شقي في بطن أمه » . وكذبه أيضاً في روايـة انشقاق القمر ، وفي رؤية الجن ليلة الجن ... وإنمــا انكر على ابن مسعود روايته ان « السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه ، لأن هذا خلاف قول القدرية في دعواها في السعادة والشقاوة ليستا من قضاء الله عز وجل وقَدَرِه . واما إنكاره انشقاق القمر فانمــا كره منه ثبوت معجزة لنبينا عليه السلام ، كما انكر معجزتــه في نظم القرآن . فان كان أحال انشقاق القمر مع ذكر الله عز وجــل ذلك في القرآن مع قوله من طريق العقل ــ فقد زعم ان جــامع اجزاء لا يقدر على تفريقها . وان أجاز انشقاق القمر في القدرة والامكان فما الذي أوجب

---

١ الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ١٣٠ . القاهرة ، سنة ١٩٥٤.

كذب ابن مسعود في روايته انشقاق القمر مع ذكر الله عز وجل ذلك في القرآن مع قوله : « اقتربت الساعة وانشقّ القمر ، وإن يروا آية يُعرضوا ويقولوا : سِحْرٌ مستمر » (سورة القمر : ١ – ٢) . فقول النظّام بأن انشقاق القمر لم يكن أصلاً – شرٌّ من قول المشركين الذي قالوا لما رأوا انشقاقه وزعموا ان ذلك واقع بسحر . ومنكر وجود المعجزة شرٌّ ممن تأولها على غير وجهها . – واما إنكاره رؤية الجن أصلاً فيلزمه ان لا يرى بعض الجن بعضاً . وإن أجاز رؤيتهم فما الذي أوجب تكذيب ابن مسعود في دعواه رؤيتهم ؟! » (« الفرق بين الفرق » ص ٩٠ – ٩١) .

رأيه في المفسرين

ذكر الجاحظ رأي النظّام في بعض المفسرين ، وكيف يتأولون كتاب الله تأويلاً بعيداً عن مقتضى اللغة أو مقتضى العقل . قال الجاحظ في « الحيوان » (حـ ١ ص ٣٤٣ وما بعدها) :

« كان أبو اسحق (= النظّام) يقول : لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وان نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا في كل مسألة : فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس . وكلما كان المفسِّر أغرب عندهم كان أحبّ اليهم . وليكن عندكم عكرمة ، والكلبي ، والسُّدّي ، والضحّاك ، ومقاتل ابن سليمان ، وأبو بكر الأصمّ – في سبيل واحدة . فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم ، وقد قالوا في قوله عز وجل « وان المساجد لله » (٧٢ : ٦٨) : إن الله عز وجل لم يَعْنِ بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها . بل إنما عنى الجِباه وكلّ ما سجد الناس عليه : من يدٍ ورجلٍ وجبهة وأنف وثَفِنة .

وقالوا في قوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلِقَتْ » (٨٨ : ١٧) : إنه ليس يعني الجمال والنوق ، وإنما يعني السحاب .

وإذا سئلوا عن قوله : « وطَلْح منضود » (٥٥ : ٢٩) قالوا : الطلح هو الموز .

وجعلوا الدليل على أن شهر رمضان قد كان فرضاً على جميع الأمم وأن الناس غيروه ، قوله تعالى : « كُتِب عليكم الصيامُ كما كُتِب على الذين من قبلكم » (٢ : ١٨٣) .

وقالوا في قوله تعالى : « رَبِّ لِمَ حشرتني أعمى وقد كنتُ بصيرا » (٢٠ : ١٢٥) : قالوا : يعني انه حَشَرَه بلا حجّة .

وقالوا في قوله تعالى : « ويلٌ للمطففين » (٨٣ : ١) : الويل : وادٍ في جهنم . ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي . ومعنى « الويل » في كلام العرب معروف ، وكيف كان في الجاهلية قبل الإسلام . وهو من أشهر كلامهم !

وسئلوا عن قوله تعالى « قل أعوذ برب الفلق » (١١٣ : ١) قالوا : الفَلَق وادٍ في جهنم ، ثم قعدوا يصفونه . وقال آخرون : الفلق المِقْطرة بلغة اليمن .

وقال آخرون في قوله تعالى : « عيناً فيها تُسَمّى سلسبيلا » (٧٦ : ١٨) قالوا : أخطأ من واصل بعض هذه الكلمة ببعض . قالوا : وإنما هي : سَلْ سبيلاً اليها يا محمد . فان كان كما قالوا فأين معنى « تسمى » . وعلى أي شيء وقع قوله « تسمى » . فتُسَمّى ماذا . وما ذلك الشيء ؟

وقالوا في قوله تعالى : « وقالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا » (٤١ : ٢١) قالوا : الجلود كناية عن الفروج . كأنه كان لا يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب !

وقالوا في قوله تعالى : « كانا يأكلان الطعام » (٥ : ٧٥) : إن هذا إنما كان كنايةً عن الغائط . كأنه يرى ان في الجوع وما ينال أهله من الذلّة والعجز والفاقة ، وانه ليس في الحاجة إلى الغذاء — ما يكتفي به في الدلالة على انهما مخلوقان . حتى يدّعي على الكلام ويدّعي له شيئاً قد أغناه الله تعالى عنه .

وقالوا في قوله تعالى : « وثيابك فَطَهِّرْ » (٧٤ : ٤) : أنه إنما عنى قلبه.
ومن أعجب التأويل قول اللحياني : « الجبار » من الرجال يكون على وجوه : يكون جباراً في الضخم والقوة ، فتأول قوله تعالى : « ان فيها قوماً جبارين » (٥ : ٢٢) . قال : ويكون « جباراً » على معنى « قتالاً » وتأوله في ذلك : « وإذا بطشتم بطشتم جبّارين » (٢٦ : ١٣٠) . وقوله لموسى صلى الله عليه وسلم : « إن تريد الا ان تكون جباراً في الأرض » (٢٨ : ١٩) أي قتالاً بغير حق . والجبار : المتكبر عن عبادة الله تعالى ، وتأول قوله عز وجل : « ولم يكن جبّاراً عصيّاً » (١٩ : ١٤) . وتأول في ذلك قول عيسى : ولم يجعلني جباراً متكبراً عن عبادته . قال : الجبار : المسلّط القاهر ، وقال : وهو قوله : « وما أنت عليهم بجبار » (٥٠ : ٤٥) أي مُسَلّط فتقهرهم على الإسلام . والجبار : الله .

وتأول أيضاً « الخوف » على وجوه ، ولو وجده في ألف مكان لقال: والخوفُ على ألف وجه . وكذلك الجّبار . وهذا كله يرجع إلى معنى واحد ، إلا أنه لا يجوز ان يوصف به الا الله عز وجل[1] . »
وواضح هنا أيضاً ان الجاحظ تداخل كلامُه في كلام النظّام بحيث يصعب الفصل بينهما .

أركان العالم

العناصر

يورد لنا الجاحظ نقولاً عن النظّام ناقش فيها بعض المذاهب في تركيب العالم . وتنقسم هذه المذاهب إلى : مذهب الدهرية ؛ مذهب الديصانية؛

---

١ الجاحظ : « الحيوان » ج ١ ص ٣٤٣ ـ ٣٤٥ ، القاهرة ، سنة ١٩٣٨ .

والدهرية عنده تشمل فرق الطبيعيين المختلفة. وقد أورد آراءها فقال:

« قالت الدهرية في عالمنا هذا بأقاويل: فمنهم من زعم ان عالمنا هذا من أربعة أركان (= عناصر) حرّ، وبرد، ويُبس، وبلّة[1]. وسائر الأشياء، نتائج، وتركيب، وتوليد. وجعلوا هذه الأربعة أجساماً.

ومنهم من زعم أن هذا العالم من أربعة أركان: من أرض، وهواء، وماء، ونار. وجعلوا الحر والبرد واليبس والبلّة أعراضاً في هذه الجواهر. ثم قالوا في سائر الأراييح والألوان والأصوات (إنها) ثمار هذه الأربعة على قدر الأخلاط في القلة والكثرة، والرقة والكثافة.

فقدّموا ذكر نصيب حاسة اللمس فقط؛ وأضربوا عن أنصباء الحواس الأربع.

قالوا ونحن نجد الطعوم غاذية وقاتلة، وكذلك الأراييح. ونجد الأصوات مُلِذّة ومؤلمة، وهي مع ذلك قاتلة وناقضة للقوى مُتْلِفة. ونجد للألوان: في المضار والمنافع واللذاذة والألم — المواقع التي لا تجهل، كما وجدنا مثل ذلك في الحر والبرد واليبس والبلة. ونحن لم نجد الأرض باردة يابسة؛ غير أنا نجدها مالحةً: أي ذات مذاقة ولون كما وجدناها ذات رائحة. وذات صوت متى قرع بعضُها بعضاً. فبردُ هذه الأجرام وحرّها، ويُبْسُها ورطوبتُها لم تكن فيها لعلة كون الطعوم والأراييح والألوان فيها. وكذلك طعومها وأراييحها وألوانها لم تكن فيها لمكان كمون البرد واليبس والحر والبلة فيها. ووجدنا كل ذلك إما ضاراً وإما نافعاً، وإما غاذياً وإما قاتلاً، وإما مؤلماً وإما مُلِذّاً.

وليس يكون كون الأرض مالحة أو عذبة، ومنتنة أو طيبة أحقّ بأن يكون علةً لكون اليبس والبرد والحر والرطوبة من ان يكون كون الرطوبة واليبس والحر والبرد علّةً لكون اللون والطعم والرائحة.

---

١ بلة: رطوبة. ركن: عنصر.

وقد هجم الناس على هذه الأعراض الملازمة والأجسام المشاركة هجوماً واحداً ، على هذه الحلية والصورة (التي) ألفاها الأول والآخر .

قـال (أي النظّام) : فكيف وقع القولُ منهم على نصيب هـذه الحاسة وحدهـا ، ونحن لم نرَ من البلّة أو من اليبس نفعـاً ولا ضراً تنفرد به دون هذه الأمور ؟!

قال : والهواء يختلف على قدر العوامل فيـه من تحت ومن فوق ، ومن الأجرام المشتملة عليه والمخالطة له . وهو جسم رقيق ، وهو في ذلك محصور ، وهو خوّارٌ سريع القبول . وهو مع رقته يقبل ذلك الحصر ، مثل عمل الريح والزق : فانها تدفعه من جوانبه ، وذلك لعلّة الحصر ، ولقطعه عن شكله . والهواء ليس بالجسم الصعّاد والجسم النزّال ، ولكنه جسمٌ به تعرف المنازل والمصاعد .

والامور ثلاثة : شيء يصعد في الهواء ، وشيء ينزل في الهـواء ، وشيء مع الهواء . فكما أن المُصْعِد فيه والمنحدر لا يكونان إلا مخالفين فالواقع معه لا يكون إلا موافقاً . ولو ان إنساناً أرسل من يده — وهو في قعر الماء — زقاً منفوخاً فارتفع الزق لدفْع الريح التي فيـه ، لم يكن لقائل ان يقول : ذلك الهواءُ شأنه الصعود . بل انما ينبغي ان يقول : ذلك الهواء من شأنه ان يصير إلى جوهره ولا يقيم في غير جوهره ؛ إلا ان يقول : من شأنه ان يصعد في الماء ، كما ان من شأن الماء ان ينزل في الهواء ، وكما ان الماء يطلب تِلاد الماء ، والهواء يطلب تلاد الهواء .

قالوا : والنار أجناسٌ كثيرة مختلفة . وكذلك الصاعد . ولا بد إذا كانت مختلفة أن يكون بعضها أسرع من بعض ، أو يكون بعضها إذا خرج من عالم الهواء وصار إلى نهايـة ، إلى حيث لا منفذ — ألاّ يزال فوق الآخر الذي صعد معـه ، وان وجد مذهباً لم يقم عليـه . ويدلّ على ذلك انّا نجد الضياء صعّاداً ، ونجـد الظلام رابداً[1] ، وكذلك البرد

١ رابد : مقيم .

والرطوبة . فإذا صحّ أن هذه الأجناس مختلفة ، فاذا أخذت في جهة علمنا أن الجهة لا تخالف بين الأجناس ولا توافق ، وأن الـــذي يوافق بينهما (ويخالف) اختلافُ الأعمال . ولا يكون القطعان متفقين إلاّ بأن يكون مرورهما سواءً . وإذا صارا الى الغاية صار اتصال كل واحد منهما بصاحبه كاتصال بعضه ببعض . ثم لا يوجد أبداً إلاّ إما أعلى وإما أسفل.

قال أبو اسحق (= النظام) : فيُستدلّ على أن الضياء أخفُّ من الحر بزواله ، وقد يذهب ضوء الأتّون وتبقى سخونته .

قال أبو اسحق (= النظام) : لأمر ما حُصِر الهواءُ في جوف هذا الفلك . ولا بد لكل محصور من أن يكون تقلبه وضغطه على قدر شدة الحصار . وكذلك الماءُ اذا اختنق .

قال : والريح هواء نزل ، لا غير . فلِمَ قضوا على طبع الهواء في جوهريته باللدونة ، والهواء الذي يكون بقرب الشمس ، والهواء الذي بينهما على خلاف ذلك ؟

ولولا أن قوى البرد غريزية فيه لما كان مروِّحاً عن النفوس ، ومنفّساً عن جميع الحيوان إذا اختنق في أجوافها البخارُ والوهجُ المؤذي ، حتى فزعت اليه واستغاثت به ، وصارت تجتلب من رَوحه وبرد نسيمه في وزن ما خرج من البخار الغليظ والحرارة المستكنّة .

قال (أي النظام) : وقد علموا ما في اليُبس من الخصومة والاختلاف. وقد زعم قومٌ أن اليُبْس هو عدم البِلّة . قالوا وعلى قدر البِلّة قد تتحول عليه الأسماء ، حتى قال خصومهم : فقولوا أيضاً إنما نجد الجسم بارداً على قدر قلة الحرّ فيه .

وكذلك قالوا في الكلام : إن الهواء إنما يقع عندنا أنه مُظلم لفقدان الضياء ، ولأن الضياء قرصٌ قائم وشعاع ساطع فاصل ، وليس للظلام قرص . ولو كان في هذا العالم شيء يقال له ظلامٌ لما قام إلا في قرص.

فكيف تكون الأرض قُرصةً ، والأرض غبراء ، ولا ينبغي ان يكون شعاع الشيء أسبغ منه .

قال : والأول لا يشبه القول في اليُبس والبلّة ، والقولَ في الحر والبرد ، والقول في اليبس والرطوبة ، والقول في الخشونة واللين ، لأن التراب لو كان كله يابساً وكان اليبس في جميع أجزائه شائعاً ، لم يكن بعضه أحق بالتقطيع والتبرد والتهافت ، من الجزء الذي نجده متمسكاً .

قال خصمه : ولو كان أيضاً التهافت الذي نجده فيه إنما هو لعدم البلة ، وكله قد عدم البلّة ، لكان ينبغي للكل أن يكون متهافتاً ، ولا نجد منه جزئين متلازقين . فإن زعمتم أنه إنما اختلف في التهافت على قدر اختلاف اليُبس ، فينبغي لكم أن تجعلوا اليُبس طبقات ، كما يُجْعلُ ذلك للخضرة والصفرة .

وقال ابراهيم (النظّام) : أرأيت لو اشتمل اليبس الذي هو غاية التراب كله كما عرض لنصفه ، أما كان واجباً أن يكون الافتراقُ داخلاً على الجميع ؟ وفي ذلك : القولُ بالجزء الذي لا يتجزأ .

وابو اسحق — وإن كان اعترض على هؤلاء في باب القول في اليبس — فإن المسألة عليه في ذلك أشد .

وكان أبو اسحق يقول : من الدليل على أن الضياء أخفُّ من الحرّ ان النار تكون منك على قاب غلوة[1] فيأتيك ضوءُها ولا يأتيك حرُّها . ولو ان شمعة في بيت (غير) ذي سقف لارتفع الضوء في الهواء حتى لا تجد منه على الأرض إلا الشيء الضعيف ، وكان الحرّ على شبهٍ بحاله الأول[2] . »

* * *

---

١ الغلوة : مقدار رمية السهم .

٢ الجاحظ : « الحيوان » ج ٥ ص ٤٠ ـ ٤٦ .

أما المذهب الآخر الذي يرد عليه النظّام في أمر آركان العالم فهو الديصانية ، وقد قال عنهم :

« قال ابو اسحق : زعمت الديصانية أن أصل العالم إنما هو من ضياء وظلام ، وأن الحرّ والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هي نتائج على قدر امتزاجها .

فقيل لهم : وجدنا الحِبْر إذا اختلط باللبن صار جسماً أغبر ، وإذا خلطت الصَّبر بالعسل صار جسماً مُرّ الطعم على حسب ما زدنا . وكذلك نجد جميع المركبات . فما لنا إذا مزجنا بين شيئين من ذوات المناظر خرجنا الى ذوات الملامس وإلى (ذوات) المذاقة والمشمّة ؟!

وهذا نفسه داخل على من زعم أن الأشياء كلها تولدت من تلك الأشياء الأربعة ، التي هي نصيبُ حاسةٍ واحدة .

وقال أبو اسحق : إن زعم قوم أن ها هنا جنساً هو روحٌ ، وهو ركنٌ خامس — لم نخالفهم .

وإن زعموا أن الأشياء يحدثُ لها جنسٌ إذا امتزجت بضربٍ من المزاج ، فكيف صار المزاجُ يُحدث لها جنساً وكلٌّ واحد منه إذا انفرد لم يكن ذا جنس وكان مُفسِداً للجسم ، وإن فَصَّل عنها أفسد جنسها ؟! وهل حُكم قليلِ ذلك إلا كحكم كثيره ؟! ولمَ لا يجوز أن يُجمَع بين ضياءٍ وضياءٍ فيحدث لهما منعُ الإدراك ؟!

فإن اعتلّ القومُ بالزاجِ والعفص والماء ، وقالوا : قد نجد كلّ واحد من هذه الثلاثة ليس بأسود ، وإذا اختلطت صارت جسماً واحداً أشدّ سواداً من الليل ومن السبج[1] ومن الغراب — قال أبو اسحق : بيني

---

١ السبج : « حجر أسود حالك صقيل رخو جداً تأكل النار فيه » (البيروني : « الجماهر في معرفة الجواهر » ص ١٩٩) .

وبينكم في ذلك فرقٌ : أنا أزعم ان السواد قد يكوْن كامناً ويكون ممنوع المنظرة[1] ، فاذا زال مانعه ظهر ، كما أقول في النار والحجر وغير ذلك من الأمور الكامنة . فان قلتم بذلك فقد تركتم قولكم . وإن أبيتم فلا بد من القول .

قال أبو اسحق : وقد غلط أيضاً كثير منهم فزعموا ان طباع الشيخ البلغم . ولو كان طباعه البلغم ، والبلغم ليّنٌ رطبٌ أبيض، لما ازداد عظمه نحولاً ولونه سواداً وجلده تقبُّضاً ...

قال أبو اسحق : فان كان بعض هذه الجواهر صعّاداً وبعضها نزّالاً — ونحن نجد الذهب أثقل من مثله من هذه الاشياء النزّالة — فكيف يكون أثقل منها وفيه أشياء صعّادة ؟!

فان زعموا أن الخفة إنما تكون من التخلخل والسُّخْف وكثرة اجزاء الهواء — فقد ينبغي أن يكون الهواء أخفّ من النار ، وأن النار في الحجر كما أن فيه هواءً ، والنار أقوى على رفع الحجر من الهواء الذي فيه .

وكان (أي النظّام) يقول : من الدليل على أن النار كامنةٌ في الحطب أن الحطب يُحرق بمقدار من الإحراق ، ويمنع الحطب أن يخرج جميع ما فيه من النيران فيجعل فحماً . فمتى أحببت أن تستخرج الباقي من النار استخرجته ، فترى النار عند ذلك يكون لها لهبٌ دون الضرام . فمتى أخرجتَ تلك النار الباقية ، ثم أوقدت عليها ألف عام لم تستوقد . وتأويل : « لم تستوقد » إنما هو ظهور النار التي كانت فيه . فاذا لم يكن فيه شيء ، فكيف يستوقد ؟

وكان يكثر التعجُّب من ناس ينافسون في الرئاسة إذْ رآهم يجهلون جهل صغار العلماء وقد ارتفعوا في أنفسهم الى مرتبة كبار العلماء . وذلك

---

١ المنظرة : المنظر ، الرؤية .

ان بعضهم كان يأخذ العود فينقيه ويقول : اين تلك النـــار الكامنة ؟! مالي لا أراها ، وقد ميزتُ العود قشراً بعد قشر ؟

وكان يقول في الأشياء الكامنة: إن لكل نوع منها نوعاً من الاستخراج، وضرباً من العلاج . فالعيدان تُخرَج نيرانُها بالاحتكاك ، واللبن يُخرَج زبدُه بالمخض ، وجُبنه يُجمع بانفحة وبضروب من علاجه .

ولو أن إنساناً أراد أن يخرج القَطِران من الصنوبر ، والزفت مــن الأرز لم يكن يخرج له بأن يقطع العود ويدقه ويقشره ، بل يوقد لــه ناراً بقربه ، فاذا أصابه الحرُّ عَرِق وسال – في ضروبٍ من العلاج .

ولو أن انساناً مزج بين الفضة والذهب ، وسبكهما سبيكة واحدة ، ثم أراد أن يعزل أحدهما من صاحبه لم يمكنه ذلك بالقَرْص والدق . وسبيل التفريق بينهما قريبةٌ سهلةٌ عند الصاغة وأرباب الحملانات[1] .

* * *

وزعم أبو اسحق أن أرسطاطاليس كان يزعم أن الماء الممازجَ للارض لم ينقلب أرضاً ، وأن النار الممازجة للماء لم تنقلب ماءً . وكذلك ما كان من الماء في الحجر ، ومن النار في الأرض والهواء . وأن الأجرام إنمــا تخفُّ وزنها وتسخف على قدر ما فيها من التخلخل ومن أجزاء الهواء . وأنها ترزن وتصلب وتمتُن على قدر قلة ذلك فيها .

ومن قال هذا القول في الأرض والماء والنار والهواء وفيما تركّب منها من الأشجار وغير ذلك – لم يصل الى أن يزعم أن في الارض عرَضاً يحدث ، وبالحري أن يعجز عن تثبيت كون الماء والأرض والنار عرضاً.»

---

١ حملان الدراهم في اصطلاح الصاغة هو ما يحمل على الدراهم من الغش ، تسمية بالمصدر ، وهو مجاز (« تاج العروس » للزبيدي ﺣ ٧ ص ٢٨٨ · دار ليبيا للنشر) ·

مناظراته مع المانوية

وللنظّام مناقشات عديدة مع المانوية، منها ما رواه الجاحظ في «الحيوان» (ج ٤ ص ٤٤١ - ٤٤٢) قال :

« كان أبو اسحق (النظام) يسأل المنانية عن مسألة قريبة المأخذ قاطعة ، وكان يزعم أنها ليست له :

وذلك ان المنانية تزعم أن العالم بما فيه ، من عشرة أجناس : خمسةٌ منها خير ونور ، وخمسة منها شرٌّ وظُلمة . وكلها حاسّة وحارّة . وأن الإنسان مركب من جميعها على قدر ما يكون في كل إنسان من رجحان أجناس الخير على أجناس الشرّ ، ورجحان أجناس الشرّ على أجناس الخير . وأن الإنسان وإن كان ذا حواس خمسة ، فإن في كل حاسة فنوناً من ضدّه من الاجناس الخمسة. فمتى نظر الانسان نظرة رحمة فتلك النظرة من النور ، ومن الخير . ومتى نظر نظرة وعيد ، فتلك النظرة من الظلمة. وكذلك جميع الحواسّ . وأن حاسّة السمع جنسٌ على حدة ، وأن الذي في حاسة البصر من الخير والنور لا يعين الذي في حاسة السمع من الخير، ولكنه لا يضاده ولا يفاسده ولا يمنعه. فهو لا يعينه لمكان الخلاف والجنس، ولا يعين عليه لأنه ليس ضداً .

وأن اجناس الشرّ خلافٌ لأجناس الشرّ ، ضدٌ لأجناس الخير ، وأجناس الخير يخالف بعضها بعضاً ولا يضاد ؛ وأن التعاون والتآدي لا يقع بين مختلفها ، ولا بين متضادّها ، وإنما يقع بين متفقها .

قال (أي النظام) : فيقال للمنانيّ : ما تقول في رجل قال لرجل: يا فلان ! هل رأيت فلاناً ؟ فقال المسئول : نعم ، قد رأيته - أليس السامع قد أدّى الى الناظر ، والناظر قد أدّى الى الذائق ؟! وإلا فلِم قال اللسان : نعم ! إلا وقد سمع الصوتَ صاحبُ اللسان ؟!

وهذه مسألة قصيرة كما ترى ؛ ولا حيلة له بأن يدفع قوله » .

محمد بن عبد الوهاب الجبائي

أبو علي محمد بن عبد الوهّاب الجبائي :

واسمه الكامل كما ذكره ابن خلكان (برقم ٥٧٩ ، جـ٣ ص ٣٩٨، القاهرة سنة ١٩٤٨ م) : أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حُمْران بن أبان مولى عثمان بن عفان .

ولقب الجُبّائي نسبة إلى جُبَّا (بالضم ثم التشديد والقصر) « بلد أو كورة من عمل خوزستان . ومن الناس من جعل عبّادان من هـذه الكورة ، وهي في طرف من البصرة والأهواز ، حتّى جعل من لا خبرة له جُبًّا من أعمال البصرة . وليس الأمر كذلك . ومن جُبًّا هذه أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي المتكلم المعتزلي صاحب التصانيف ، مـات سنة ٣٣٠ ، ومولده سنة ٢٣٥ . وابنه أبو هاشم عبد السلام كان كأبيه في علم الكلام ، وفضّـــل عليه بعلم الأدب ، فإنه كان إماماً في العربية، مـات سنة ٣٢١ ببغداد . وجُبّا في الأصل أعجمي . وكان القياس أن ينسب اليها جُبّوي . فنسبوا اليها جُبّائي على غير قياس ، مثل نسبتهم الى الممدود ، وليس في كلام العجم ممدود . وجُبّا أيضاً قرية من أعمال النهروان ... وجُبّا أيضاً قرية قرب هيت [1] »

---

١ ياقوت : « معجم البلدان » جـ ٢ ص ١٢ ـ ٣١ ، نشرة فستنفلد .

ويقول ابن حوقل في « المسالك والممالك » في فصل خوزستان إن جُبّى مدينة ورستاق عريض مشتبك العمائر بالنخل وقصب السكر وغيرهما.

وجُبّا تقع بالقرب من نهر دجيل أسفل الاهواز ، وبالقرب منها مدينة سوق الاربعاء ، وهي في شرقي دجيل على نهر يشق المدينة إلى جانبين بينهما قنطرة من خشب تحتها السفن[1] .

مولده

نصّ ابن خلكان (٣ / ٣٩٩) على أن « ولادة الجبائي في سنة خمس وثلاثين ومائتين » ، وهو نفس التاريخ الذي ذكره ياقوت (جـ ٢ ص ١٣) ، ومن قبلهما ابن النديم في « الفهرست » (ص ٢٥٦ ، طبع مصر) .

نبوغه المبكر

يروي ابن المرتضى (« طبقات المعتزلة » ص ٨٠) حكاية عن نبوغه المبكر وقدرته في صغره على الجدل في مسائل علم الكلام فقال : « وكان على حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل . حكى القطّان أنه اجتمع جماعة لمناظرة. فانتظروا رجلاً منهم فلم يحضر . فقال بعض أهل المجلس : أليس هنا

---

١ راجع كي لوسترانج : «بلدان الخلافة الشرقية» ، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد ، ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨ بغداد ، ١٩٥٤ .

من يتكلم ؟ وقد حضر من علماء المجبّرة رجل يقال له صقر . فاذا غلامٌ أبيض الوجـه زج نفسه في صدر صقر وقال له : أسألكَ ؟ فنظر اليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه ، فقال له : سَلْ ! فقال: هل الله تعالى يفعل العدل ؟ قال : نعم ! قال : أفتسميه بفعله العـدل عادلاً ؟ قـال نعم ! قال فهل يفعل الجور ؟ قال : نعم ! قال : أفتسميه جائراً ؟ قال : لا . قال : فيلزم أن لا تسميه بفعله العدل عادلاً.

فانقطع صقر . وجعل الناس يسألون : مَنْ هذا الصبيّ ؟ فقيل : هو غلام من جُبّاء . » .

دراسته ومشايخه

« كان شيخه أبا يعقوب الشحّام . ولقي غيره من متكلّمي زمانه » (« طبقات المعتزلة » ص ٨٠) . وأبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحّام كـان « من اصحاب أبـي الهذيل ، وإليه انتهت رياسة المعتزلة ، وله كتب في الرد على المخالفين وفي تفسير القرآن ، وكان من أحذق الناس في الجدل ... وعاش ثمانين سنة » (الكتاب نفسه ٧١–٧٢). واتفق على أخذ الجبائي عنه كل المصادر (« الفهرست » ص ٢٥٦ ، ابن خلكان ٣ / ٣٩٨ الخ) .

تآليفه

كان غزير الانتاج جداً . « قال أبو الحسين : وكان أصحابنا يقولون إنهم حرّروا ما أملاه أبو علي فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة .

قال : وما رأيته ينظر في كتاب إلا يوماً نظر في زيج الخوارزمي ، ورأيته يوماً أخذ بيده جزءاً من الجامع الكبير لمحمد بن الحسن .

وكان يقول إن الكـلام أسهلُ شيء ، لأن العقل يدلّ عليه[1] » .

ومع ذلك لم يذكر له «الفهرست» لابن النديم كتاباً واحداً ! ولكن :

١ – ذكر له ابن المرتضى في « طبقات المعتزلة » (ص ٥٧ س ٧) **تفسيراً للقرآن** لم يذكر فيه أحداً غير أبـي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ .

٢ – وذكر له « **كتباً في الرد على أهل النجوم** ، ويذكر أن كثيراً منها كان يجري مجرى الامـارات التي يغلب الظن عندها » (ص ٩٩ س ٣ – س ٤) . وفي موضع آخـر (ص ٩٤ س ١٢ – س ١٣) يذكرها هكذا : « وكان أبو علي ينظر في شيء من النجوم ، وكـان يقول : أكثره يجري مجرى الامارات، وله كتاب في الرد على المنجمين» .

٣ – أملى **كتاب اللطيف** على بعض تلاميذه : أبـي الفضل الخجندي، وغيره (« طبقات المعتزلة » ص ١٠١ س ١٢ – س ١٣) .

٤ – وذكر الأشعري أنـه نقض له الكتاب المعروف بـ **الأصول** ، فقال : « وألفنا كتاباً كبيراً نقضنا فيه الكتاب المعروف بـ « الأصول » على محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، كشفنا عن تمويهه في سائر الابواب التي تكلم فيها من أصول المعتزلة . وذكرنا ما للمعتزلة من الحجج في ذلك بما لم يأت به . ونقضناه بحجج الله الزاهرة وبراهينه الباهرة : يأتي كلامنا عليه في نقضه في جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها في الفنون التي اختلفنـا نحن وهُم فيها[2] » .

---

١ « طبقات المعتزلة » ص ٨٢ .

٢ ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري » ، ص ١٣٠ . القاهرة ١٣٤٧ هـ .

٥ ـ وذكر كتاباً آخر رداً على الجبائي فقال : « وألفنا كتاباً أجبنا فيه عن مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه[١] » .

٦ ـ وفي «لسان الميزان» لابن حجر العسقلاني (ج ٥ ص ٢٧١ تحت رقم ٩٣٠ ، طبع حيدر أباد) :

وذكر ابن النديم له (أي لأبي علي الجبائي) سبعين تصنيفاً ، منها الرد على الأشعري في الرواية ، وهو من العجائب ، لأن الأشعري كان من تلامذته ثم خالفه وصنف في الرد عليه ، فنقض هو بعض تصانيفه . وله الرد على أبي الحسين الخياط والصالحي والجاحظ والنظّام والبردعي ، وغيرهم من المعتزلة فيما خالفهم فيه . »

وفاتـــه

« توفي أبو علي سنة ثلاث وثلاث مائة . وكان أوصى إلى أبي هاشم أن يدفنه في العسكر وأن لا يُخرجه عنها . فلما مات ، صلى عليه أهل العسكر . وأبى أبو هاشم إلاّ أن يحمله إلى جُباء . فحمله الى مقبرة كان فيها أمّ أبي علي وأم أبي هاشم في ناحية بستان أبي علي . قال أبو الحسن: كنت أمرّ مع أبي علي بالغدوات إلى ذلك البستان . فإذا دخله بـدأ بالقبور فدعـا لأهلها[٢] .» وأصل هذه الرواية منقول عن « الفهرست » لابن النديم (ص ٢٥٦) ، وقد نص على وفاته في هذا التاريخ،وكذلك فعل ابن خلكان وزاد ، فقال : « وتوفي في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة » (ج٣ ص ٣٩٩) .

---

١ الكتاب نفسه ص ١٣٤ .

٢ « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ، ص ٨٤ ـ ٨٥ . بيروت ، ١٩٦١ .

مناظرته مع الأشعري

رويت هذه المناظرة في عدة مصادر ، ومنها مـــا رواه ابن خلكان (جـ٣ ص ٣٩٨) قال :

« وعنه (اي عن أبـي علي الجبائي) أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، شيخُ السُّنة ، عـلمَ الكلام ، وله معه مناظرة روتها العلماء : فيقال إن أبا الحسن المذكور (= الأشعري) سأل استاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة : أحدهم كان مؤمناً برّاً تقياً ، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً ، والثالث كان صغيراً . فماتوا ، فكيف حالهم ؟

فقال الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات ، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة .

فقال الأشعري : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟

فقال الجبائي : لا ، لأنه يقال له : إن أخاك إنما وصل إلى هـــذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات .

فقال الأشعري : فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس مِنّي ، فانك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة .

فقال الجبائي : يقول الباري – جل وعلا – كنتُ أعـلم أنك لو بقيت لعصيَت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم ، فراعيتُ مصلحتك .

فقال الأشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين ! كما علمتَ حاله فقد علمت حالي ، فلِمَ راعيت مصلحته دوني ؟

(فقال الجبائي للأشعري : إنك مجنون .

قال : لا ، بل وقف حمارُ الشيخ في العقبة)

وانقطع الجبائي .

وهذه المناظرة دالّة على أن الله تعالى خصّ من شاء برحمته ، وخصّ آخر بعذابه ، وأن أفعاله غير معلّلة بشيء من الأغراض .

ثم وجدت في تفسير القرآن العظيم تصنيف الشيخ فخر الدين الرازي في سورة الأنعام : « أن الأشعري لما فارق مجلس الأستاذ الجُبّائي وترك مذهبه ، وكثر اعتراضه على أقاويله ، عظمت الوحشة بينهما . فاتفق يوماً أن الجبائي عقد مجلس التذكير ، وحضر عنده عالمٌ من الناس . فذهب الأشعري إلى ذلك المجلس ، وجلس في بعض النواحي مختفياً عن الجبائي ، وقال لبعض من حضره من النساء : أنا أعلمكِ مسألة فاذكريها لهذا الشيخ . ثم علمها سؤالاً بعد سؤال . فلما انقطع الجبائي في الأخير رأى الأشعري ، فعلم ان المسألة منه ، لا من العجوز » .

وكان الجبائي يقول : « قد يوصف القديم بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم ، لأنه لو بقاه أكثر مما يبقى لازداد إلى طاعاته طاعات يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما اخترمه . فأما ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم [1] . »

[1] الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

جليل الكلام

صفات الله

١ ـ الله عالم

كان الجبّائي يرى « أن الله سبحانه لم يزل عالمـاً بالأشياء الجواهر والأعراض .

وكان يقول : إن الأشياء تُعْلَم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها ، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات .

وكان يقول : إن الطاعة تسمى طاعةً قبل كونها ، وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها .

وكان يقسم الأسماء على وجوه : فما سُمّي به الشيء نفسه فواجبٌ أن يسمى به قبل كونه كالقول : « سواد » ـ إنما سمي سواداً لنفسه ، وكذلك البياض ، وكذلك الجوهر إنما سُمّي جوهراً لنفسه . وما سُمّي به الشيء لأنه يمكن أن يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونه ، كالقول : « شيء » ، فإن أهل اللغة سموا بالقول : « شيء » كلَّ ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عنه . وما سُمّي به الشيء للتفرقة بينه وبين

أجناس أُخَر كالقول : « لون » وما أشبه ذلك فهو مسمّى قبل كونه . وما سمّي به الشيء لعلة فوجدت العلــة قبل وجوده فواجبٌ ان يسمى بذلك قبل وجوده كالقوّل : « مأمورٌ به » انما قيل : « مأمور بــه » لوجود الأمر به ؛ فواجبٌ أن يسمى مأموراً به في حال وجود الأمر ؛ وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر . — وكذلك ما سُمّي بــه الشيء لوجود علة يجوز وجودها قبله . — ومــا سمّي بــه الشيء لحدوثه ولأنه فعل فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول : « مفعول ومُحْدَث » وما سُمّي به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه ، كالقوْل : « جسم » ، وكالقول : « متحرك » ، وما أشبه ذلك . وكان ينكر قول من قال : « الأشياء أشياء قبل كونها » — ويقول : هذه عبارة فاسدة لأن كونها هو وجودها ، ليس غيرها . فاذا قــال القائل : « الأشياء أشياء قبل كونها » فكأنه قال : أشياء قبــل أنفسها[1] » .

والمسألة التي يثيرها الجبائي هنا هي : هل معلومات الله معلومات قبل كونها ، وكذلك مقدوراته هل هي مقدورات قبل كونها ، وكذلك هل الأشياء أشياء قبل كونها ؟

ذلك أن بعض المتكلمين يقولون إن علم الله بالشيء هو كونه . ومعنى هذا أن الشيء موجود منذ الأزل ، لأن علم الله قديم . فهل معنى هذا أن الأشياء قديمة ؟ لا يمكن القول بهذه النتيجة لأنها تتنافى مع فكرة الخلق والايجاد . ولو قلنا — على العكس — إن علم الله بالشيء يكون حــال ايجاده ، فمعنى هذا أن علم الله متغير حادث بخلقــه الأشياء ويزيد كلما أوجدها . وهذا أيضاً يتنافى مع ما ينبغي لله من ثبات وعدم تغير .

وفي الجواب عن هذه المسألــة يقول أبو الحسين الصالحي « إن الله لم

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٢٢ـ ٢٢٣ ٠ القاهرة ١٩٥٠

يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها ، ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها ، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها ، وبالمخلوقات في أوقاتها . ويقول : لا معلوم إلا موجود . ولا يُسَمّي المعدومات معلومات ، ولا يسمي ما لم يكنِ : مقدوراً ، ولا يسمي الأشياء أشياء إلا إذا وجدت ، ولا يسميها أشياء إذا عُدِمت[1] » . وهذا موقف توفيقي بين القول بأن علم الله أزلي والقول بأن الاشياء محدثة ، فهو يقول إن الله يعلم أن الشيء سيحدث في وقت كذا : فعلمه أزلي ، والشيء محدث في زمان معلوم . ولما كان يقول أيضاً إنه « لا معلوم الا موجود ، ولا يسمي المعدومات معلومات » ، فقد فسرّ وجود ما يعلمه الله قبل إيجاده له بأنه وجود في علم الله ، لا في الواقع .

لكن هذا لا يحل المشكلة في شيء ، لان علم الله يجب أن يتعلق بموجود بالفعل ، لا بمعدوم . لهذا كان هشام بن عمرو الفوطي أكثر منطقية حين قال : « لا أقول لم يزل عالماً بالاشياء » لاني « إذا قلت : لم يزل عالماً بالاشياء ثبّتها لم تزل (= أزلية) مع الله عز وجل . وإذا قيل له : أفتقول : إن الله لم يزل عالماً بأن ستكون الاشياء ؟ قال : إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة اليها ؛ ولا يجوز أن أشير إلا الى موجود . وكان لا يُسمّي ما لم يخلقه الله ولم يكن : شيئاً » (الموضع نفسه) . فالفوطي إذن رفض ما ذهب اليه أبو الحسين الصالحي من ان الله لم يزل عالماً بالاشياء انها ستكون في أوقاتها ؛ وقال إن معنى ذلك هو وجود الاشياء منذ الازل مع الله ، ما دام علمه بكونها أزلياً وإن تعلق بأنها ستكون في وقت معين .

اما موقف الجبائي كما عرضه الاشعري فغير واضح تماماً : هل يقول

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢١٩ .

إن الله يعلم الاشياء قبل وقوعها علماً أزلياً أو يعلمها أنها ستكون في وقت معلوم ، أو يعلمها كلما تحدث ؟

فمن ناحية يذكر أنه يقول « إن الله سبحانه لم يزل عالماً بالاشياء والجواهر والأعراض ، وكان يقول إن الاشياء تُعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها » ، ومن ناحية أخرى « ينكر قول من قال الاشياء أشياء قبل كونها ، ويقول : هذه عبارة فاسدة لان كونها هو وجودها ليس غيرها » — ولا يتضح كيف يوفق بين هذين القولين المتعارضين ، إذ كيف تُعلم الاشياء أشياء قبل كونها ، ولا يجوز أن يقال إن الاشياء أشياء قبل كونها ؟ هذا تناقض واضح لا يبين من نص الأشعري كيف حلّه الجبائي ؛ وربما يكون في نص الاشعري تحريف ، أو سوء تعبير .

٢ — الله كريم

فسّر الجبائي هذه الصفة بأن قال : « الوصف لله بأنه كريم ، على وجهين : فالوصف له بأنه كريم بمعنى : عزيز ، من صفات الله نفسه؛ والوصف له بأنه كريم بمعنى انه جواد معط ، من صفات الفعل[1] » . ومعنى ذلك ان قولنا : الله كريم إما ان يطلق على انه صفة ذات ، أو على أنه صفة فعل . فان كان صفة ذات فكريم معناه : عزيز ؛ وإن كان صفة فعل ، فكريم معناه : جواد .

وكان عيسى الصوفي يرى ان وصف الله بأنه كريم هو من صفات الفعل أي بمعنى أنه جواد ؛ بينما كان الاسكافي يقول بقريب مما قال به الجبائي .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، ج ٢ ص ١٧٢ — ١٧٣ .

٣ – الله سميع بصير

اختلف الذين قالوا إن الله لم يزل سميعاً بصيراً هل يقال : لم يزل سامعاً مبصراً ، أم لا يقال ذلك :

« فقال الاسكافي والبغداديون من المعتزلة : إن الله لم يزل سميعاً بصيراً سامعاً مبصراً يسمع الأصوات والكلام ، ومعنى ذلك انه يعلم الأصوات والكلام ، وان ذلك لا يخفى عليه ؛ لأن معنى « سميع » و « بصير » عنده وعند من وافقه انه لا تخفى عليه المسموعات والمبصَرات .

وقال الجبائي : لم يزل الله سميعاً بصيراً ، وامتنع من ان يكون لم يزل سامعاً مبصراً ، ومِنْ أن يكون لم يزل يسمع ، لأن سامعاً مُبصِراً يُعَدّى إلى مسموع ومُبصَر . فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمبصَرات لم تزل موجودات لم يَجُزْ أن يكون لم يزل سامعاً مبصراً ؛ وسميع بصير لا يُعَدّى – زَعَمَ – إلى مسموع ومُبْصَر لأنه يقال للنائم سميع بصير وإن لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره ، ولا يقال للنائم إنه سامع مبصر.

وكان يقول : معنى قولي « إن الله سميع » : إثباتٌ لله ، وإنه بخلاف ما لا يجوز أن يسمع ، ودلالة على أن المسموعات إذا كانت ، سمِعها ؛ وإكذابٌ لمن زعم أنه أصم .

وكان يقول : القول في الله « إنه بصير » على وجهين : يقال « بصير » بمعنى « عليم » ، كما يقال رجل بصير بصناعته ، أي عالمٌ بها ؛ و « بصير » بمعنى أنّا نثبت ذاته ونوجب أنه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر ؛ وندل على أن المبصَرات إذا كانت أبصرها ، ونكذّب من زعم أنه أعمى[١] » .

ومناط الخلاف هنا بين الرأيين هو أن القول بأن الله « لم يزل سامعاً

---

١ الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٢٣٤ – ٢٣٥ .

مبصراً » يؤدي إلى القول بأن الأشياء المسموعة والمبصَرة أزليـة ، لأن سامع ومبصر أي سامع ومبصر بالفعل لأشياء مسموعة ومبصرة موجودة . أما « سميع » و « بصير » فمعناه أن له هذه الصفة : السمع والبصر ، دون أن يكون بالضرورة ممارساً لهما بالفعل . وموقف الجبائي متسق مع إنكاره لأزلية الأشياء .

٤ ـ ما علم الله ان يكون فلا بد أن يكون

ما علم الله أنه يكون ، « وجاءنا الخبر أنـه يكون فلسنا نجيز تركه على وجهٍ من الوجوه ، لأن التجويز لذلك هو الشكّ ، والشك في إخبار الله كفرٌ . وقال : ما علم الله ـ سبحانه ! ـ أنه يكون فمستحيلٌ قولُ القائل : لو كان مما يُترك لم يكن العلم سابقاً بأنه يكون .. وأجاز أكثر المعتزلة أن لا يكون ما أخبر الله انه يكون وعَلِم انه يكون بأن لا يكون كان عَلِم وأخبر انه يكون[1] » .

وكان يرى من المحال أن يفعل القديم ما علم انه لا يكون وأخبر انه لا يكون . ومع هذا فانه كان يقول « إنه لو آمَنَ مَنْ عَلِم الله انه لا يؤمن لأدخله الجنة ، وكان يزعم انه اذا وصل مقدورٌ بمقدور صح الكلام ، كقوله : لو آمن الانسان لأدخله الله الجنة ، وإنما الايمان خبر له « ولو رُدُّوا لعادُوا » (سورة الأنعام : آية ٢٨) فـالرد مقدورٌ عليه ، فقال : لو كان الرد مقدوراً منهم ، لكان عَوْدٌ مقدور .

وكان يزعم انه إذا وُصِل محالٌ بمحالٍ صح الكلام، كقول القائل : لو كان الجسم متحركاً ساكناً في حالٍ لجـاز أن يكون حيّـاً ميتاً في حال ، وما أشبه ذلك .

---

[1] الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ .

وكان يزعم انه اذا وصل مقدورٌ بما هو مستحيلٌ استحال الكلام ، كقول القائل : لو آمن من علِمَ الله وأخبر انه لا يؤمن كيف كان (يكون) العلم والخبر ؟ وذلك أنه (إن) قال : كان لا يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقاً بأن لا يكون كان الخبر الذي قد كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالماً ، استحال الكلام ، لأنه يستحيل ان لا يكون ما قد كان بأن لا يكون كان. ويستحيل ان لا يكون الباري عالماً بما لم يزل عالماً به ، بأن لا يكون لم يزل عالماً ، وإن قال : كان يكون الخبر عن انه لا يكون ، والعلم بأنه لا يكون ثابتاً صحيحاً ، وإن كان الشيء الذي علم وأخبِر أنه لا يكون ، استحال الكلام . وإن قال : كان الصدق ينقلب كذباً ، والعلم ينقلب جهلاً ، استحال الكلام . فلما كان المجيب على هذه الوجوه على أيّ وجه أجابَ عن السؤال استحال كلامه ، لم يكن الوجه في الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل[1] . »

٥ ـ إرادة الله

يرى الجبائي «أن الإرادة لتكوين الشيء هي غيره وليست بخلق له ، ولا جائز أن يقول الله سبحانه للشيء : كُنْ . وكان يزعم ان الخلق هو المخلوق[2] » .

اللطف الإلهي

اللطف عند المتكلمين هو أن يختار المرءُ الواجب ، ويتجنب القبيح .

١ الكتاب نفسه ج ١ ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .
٢ الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٧٥ .

أو ان يكون ما عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح . ويسمى أيضاً توفيقاً ، وربما يسمى عصمة ؛ وقد يسمى هدى أو هداية .

ويكون إما من فعل الله ، أو من فعل العبد . والأخير يشمل فعلنا وفعل غيرنا .

وقد ذهب بشر بن المعتمر ومن تابعه « إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى ؛ وجعلوا العلة في ذلك أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص ، لأنه ما من مكلّف الا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح . فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه ، تبيّنا ان ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى[1] . »

ويشرح الأشعري موقف بشر بن المعتمر ومن قال بقوله هكذا : « عند الله سبحانه لطفٌ لو فعَله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمَنَ ، وليس يجب على الله سبحانه فعلُ ذلك ، ولو فعل الله سبحانه ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الايمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه . وليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محالٌ ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح . وانما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم ، وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون اليه لأداء ما كلفهم وما تيسّر عليهم – مع وجوده – العملُ بما أمرهم به . وقد فعل ذلك بهم ، وقطع مننَهم[2] » .

أما الجبائي فكان يرى ان الله فعل « بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ؛ ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً لفسادهم . غير انه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو

---

[1] « شرح الاصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار ، ص ٥٢٠ .
[2] الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٨٧ .

فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً . وليس فعل ذلك واجباً عليه ؛ ولا إذا تركه كان عابثاً في الاستدعاء لهم إلى الايمان[1] » .

وأصل هذه المسألة أنه إذا كان الله قادراً على اللطف بالعباد ، أي جعلهم يختارون الواجبات أو الخير ، ويتجنبون القبائح أو الشر ، فلماذا لم يلطف بهم ؟ أفما كان هذا واجباً عليه ، بحكم أنه لا يفعل إلا الأصلح ؟ لهذا ذهب قوم إلى القول بأنه كان يجب على الله أن يلطف بعباده جميعاً فيجعلهم يفعلون الواجب ويجتنبون القبيح . وقالوا في تبرير ذلك : « إنه تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات ، ومن المقدورات : الألطاف ، فيجب ان يكون قادراً عليها[2] » .

وقد أجاب على هذا من أنكروا ذلك من المعتزلة ، مثل القاضي عبد الجبار ، « بأن اللطف ليس من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى قادراً لذاته وجب قدرته عليه . ففسد ما ظنوه . يبين ما ذكرناه أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب ويجتنب القبيح . وليس هذا جنساً مخصوصاً يجب في القادر لذاته أن يكون قادراً عليه لا محالة[3] » .

* * *

واللطف من أسمائه أيضاً : **الهدى** ، أو **الهداية** . وقد اختلف المعتزلة: هل يقال إن الله هدى الكافرين ، أم ؟ — على مقالتين :

« ١ — فقال اكثر المعتزلة إن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ، ونفعهم بأن قوّاهم على الطاعة فلم ينتفعوا ، وأصلحهم فلم يصلحوا .

---

١ الكتاب نفسه ج ١ ص ٢٨٨ .

٢ « شرح الاصول الخمسة » ص ٥٢٣ — ٥٢٤ .

٣ « شرح الاصول الخمسة » ص ٥٢٤ .

٢ – وقال قائلون : لا نقول : إن الله هدى الكافرين على وجهٍ من الوجوه ، بأن بيَّن لهم ودلّهم ، لأن بيان الله ودعاءه هُدىً لمن قَبِل، دون من لم يقبل ، كما أن دعاء إبليس إضلالٌ لمن قَبِل دون من لم يقبل .»

والجبائي يرى في هذه المسألة أنه ينبغي ألا نقول « إن الله هدى بأن سمّى وحكم ، ولكن نقول : هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبيّن لهم ، وانه هدى المؤمنين بما يزيدهم من ألطافه – وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا ، وانه يهديهم في الآخرة إلى الجنة ، وذلك ثواب من الله سبحانه لهم كما قال « يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهارُ في جنات النعيم[1] » (سورة يونس آية ٩) .

* * *

ومن أسماء اللطف أيضاً : **التوفيق** .

وقد اختلف المعتزلة في التوفيق على أربعة أقاويل :

« ١ – فقال قائلون : التوفيق من الله سبحانه ثوابٌ يفعله مع إيمان العبد ، ولا يقال للكافر : مُوَفَّق ، وكذلك التسديد .

٢ – وقال قائلون : التوفيق هو الحكم من الله أن الانسان موفق ، وكذلك التسديد .

٣ – وقال جعفر بن حرب : التوفيق والتسديد لطفان من الطاف الله سبحانه لا يوجبان الطاعة في العبد ، ولا يضطرانه اليها ، فاذا أتى الانسانُ بالطاعة كان موفقاً مسدَّداً .

٤ – وقال الجبائي : التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله سبحانه انه إذا فعله وفق الانسانُ للايمان في الوقت ، فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمن ، وان الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفق للايمان في الوقت

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ج ١ ص ٢٩٨ .

الثاني فهو موفق لأن يؤمن في الثاني ، ولو كان في هذا الوقت كافراً ، وكذلك العصمة عنده لطف من ألطاف الله » (الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ١ ص ٣٠٠) .

الله هو القديم

اختلف المتكلمون في تسمية الله باسم القديم ، ومعناه .

ويشرح امام الحرمين الجويني في « الشامل »[١] هذا الاختلاف ، فيقول إن المتقدمين من شيوخ الأشعرية قـالوا : « إن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده . »

« وذهب معمر بن عباد إلى أن القديم من أسماء الاضافة ، وكذلك: الحادث . وزعم ان وصف القديم لا يتحقق للباري قبل حدوث الحادثات ...

وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإلـه . وأول من أحدث ذلك الجبائي : فإنه لما استدلّ على نفي الصفات بقولـه : إن الباري سبحانه وتعالى قديم ، وقِدَمه أخصُّ وصفه ، فلو ثبتت صفـةٌ قديمة لشاركته في أخصّ الوصف . والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الأوصاف . فقيل له في جملة ما اعتُرِض عليه به : إذا زعمت أن أخص أوصاف الإله قدمه ، فقل إن حقيقة الإله أنه قديم ، وحقيقة الإلهية القِدَمَ . فركِبَ ما أُلزم وقال : حقيقة الإلهية القِدم . وهذا مذهبٌ لم يسبق اليه » .

---

١ « الشامل في اصول الدين » لامام الحرمين الجويني ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ . الاسكندرية سنة ١٩٦٩ .

والأشعري اقتصر على تحديد القديم بأنه « هو المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة ، وليس يتخصص بالذي لا أول لوجوده ، بل يطلق عليه، ويطلق على المتقدم المتقادم من الحوادث » .

الايمـــان

عند الجبائي أن الايمان هو ما فرضه الله على عباده من فروض ، أما النوافل فلا تدخل في الايمان . وكل خصلة من الخصال التي افترضها الله على عباده هي بعض الايمان بالله ، وهي أيضاً إيمان بالله .

وكان يرى « أن من الذنوب صغائر وكبائر ، وأن الصغائر تستحق غفرانها باجتناب الكبائر ، وأن الكبائر تحبط الثواب على الإيمان ، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر . وكان يزعم أن العزم على الكبيرة كبيرة، والعزم على الكفر كفر[1] » . فكأنه يسوي بين العزم على الذنب وارتكاب الذنب بالفعل من حيث صفة القبح ، أي أنـــه يرى أن حكم النية حكم الفعل . وهي نزعة سقراطية واضحة في الأخلاق .

وكان يفرّق في الحكم بين أسماء اللغة ، وأسماء الدين . فأسماء اللغـــة مشتقة من الأفعال وتنقضي بانقضاء الأفعال ، أما أسماء الدين فيسمى بها الانسان في حالة فعله وفي حالة انقضاء فعله . ومعنى هذا أن أسماء اللغة تطلق على الأفعال حين وقوعها ، أمـــا أسماء الدين فتطلق على الأحوال الراسخة التي أصبحت بمثابة عادات habitus . وأهمية هذه التفرقة تظهر في مسألة التسمية بالايمان : هل المؤمن الذي يرتكب معصية لا يزال يعد

١ الاشعري : «مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٣٠٥ .

مؤمناً ، أو تسقط عنه صفة الايمان بارتكابه المعصية ؟ فعلى رأي الجبائي يسمى من ارتكب معصية مؤمناً بما سبق له فعله من أعمال الايمان ، أي بمعنى أن الغالب على أحواله الإيمان .

ومن ناحية أخرى : هل اليهودي مثلاً يمكن أن يسمى مؤمناً ؟ يرى الجبائي أنه يمكن أن يسمى مؤمناً بحسب أسماء اللغة ، أما بحسب أسماء الدين فلا يعد مؤمناً ، لأن الغالب على أفعاله ليس الإيمان . فهو مؤمن بحسب الاستعمال اللغوي حين يفعل فعلاً من أفعال الإيمان ، ولكنه غير مؤمن بحسب الاستعمال الديني ، لأن أغلب أفعاله لا تتفق مع الايمان .

وهذا تجديد قام به الجبائي في مسألة الأسماء والأحكام عند المعتزلة « إذ كانت المعتزلة قبله – إلا الأصم – تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً، وتقول : إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، وتسميه (في) منزلة بين المنزلتين ، وتقول : في الفاسق إيمان لا نسميه به مؤمناً ، وفي اليهودي إيمان لا نسميه به مؤمناً[1] » . ولكن ليس معنى هذا أن الجبائي خالف المعتزلة في القول بأن الفاسق في منزلة بين منزلتين ؛ فهو لا يزال يقول معهم إن الفاسق في منزلة بين المنزلتين ، من حيث أسماء الدين ، وكل ما أتى به من جديد يخالفهم به هو انه قال إن الفاسق يعد من حيث أسماء اللغة مؤمناً ، لأن غالب أفعاله تتفق مع الإيمان . فالخلاف بينهم وبينه إذن في هذه المسألة الأساسية خلافاً لفظياً إذن أكثر منه خلافاً جوهرياً في الموضوع . وما كان يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ، لأن القول بالمنزلة بين المنزلتين من أصول المعتزلة الخمسة .

وعند الجبائي أن اجتماع صغائر قد يولّد كبيرة « كالرجل يسرق درهماً ثم درهماً حتى يكون سارقاً لخمسة دراهم يسرقها درهماً درهماً – قد يجوز أن يكون سرقة كل درهم على انفراده صغيراً ، فاذا اجتمع

---

١ الكتاب نفسه ، ج ١ ص ٣٠٥ .

ذلك كان كبيراً . وقال غيره من المعتزلة : إن لم تكن سرقة كل درهم على انفراده كبيراً فليس ذلك إذا اجتمع كبيراً » (« مقالات الاسلاميين » جـ١ ص ٣٠٧) .

البلوغ والتكليف

البلوغ في تعريف الجبائي ، هو تكامل العقل ، والعقل هو العلم ، وسمي عقلاً لأن الانسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ، وهذا مأخوذ من عِقال البعير ، وإنما سُمّي عقاله عقالاً لأنه يُمنَع به .

والعلوم كثيرة . ومنها ما يدرك اضطراراً ، قبل تكامل العقل : بامتحان الأشياء واختبارها ، والنظر فيها ، مثل تفكر الانسان إذا شاهد الفيل أنه لا يمكن أن يدخل في خرق إبرة . فإذا تكاملت هذه العلوم في الانسان كان بالغاً . ومن لم يمتحن الأشياء فيجوز أن يكمل الله له العقل ويخلقه فيه ضرورة ، فيكون بالغاً كامل العقل ، مأموراً ، مكلفاً .

ولا يجوز أن يكلّف الانسان إلا إذا تكامل عقله ، وصار مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله ، مدركاً أنه لو ترك النظر فسيعاقبه الله ، أو ينبهه على ذلك مَلَك أو رسول .

خلق القرآن

في عرضنا لرأي أبي الهذيل في مسألة خلق القرآن عرضنا في الوقت نفسه رأي محمد بن عبد الوهاب الجبائي لاتفاقهما في الرأي في هذه المسألة .

ويزيد الأشعري بالنسبة إلى الجبائي أنه كان يقول : « إن كلام الله سبحانه لا يُحكى ، لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله ، وليس أحدٌ يأتي بمثل كلام الله عز وجل ، ولكنه يُقْرأ ويحفظ ويُكتَب . وكان يقول : إن الكلام يُسْمَع ويستحيل أن يكون مرئياً[1] » .

[1] الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٢٤٣ .

دقيق الكلام

١ ــ الجوهر

يرى الجبائي أن « الجواهر على جنس واحد ، وهي أنفسها جواهر ، وهي متغايرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها ، وليست تختلف في الحقيقة[١] » ، والجواهر تُعلم جواهر قبل أن تكون .

وقال إنه « يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم: من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد ، وأحال حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا أنفرد ، وجوّز أن يخلق الله حياً لا قدرة فيه . وأحال تعرّي الجوهر من الأعراض » (ج ٢ ص ١١) . والجوهر الفرد يلقي بنفسه ستة أمثاله ، ولا يحله طول أو تأليف وهو منفرد . والجزء الواحد يجوز ان يحله حركتان ، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حلّ كُلَّ جزءٍ منه حركتان معاً .

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٩ .

٢ ـ الحركة

وقال إن الجسم اذا تحرك ففيه من الحركات بقدر عدد أجزاء المتحرك، في كل جزء حركةٌ . وأنكر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعّض ، أو أن يكون حركة أو لون أو قـوة لأحد الأشياء . (جـ ٢ ص ١٦ ، ١٧) .

ومن رأيه أن للحجر في انحداره وقفات ، وأن القوس الموترة فيهـا حركات خفيّة ، وكذلك الحائط المبنيّ . وتلك الحركات هي التي تولد وقوع الحائط ، والحركات التي في القوس والوتر هي التي يتولّد عنها انقطاع الوتر .

وجوّز أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء ، وان يحرك الله العالم لا في شيء . والجسم إذا كان مكانه متحركاً فهو متحرك ، وهذه حركة لا عن شيء .

والحركات والسكون أكوانٌ للجسم ، والجسم في حـال خلق الله له ساكنٌ .

والحركات أجناس ، وهي متضادات : فالتيامن ضد التياسر ، والقيام ضد القعود ، والتقدم ضد التأخر ، والتصاعد ضد الانحدار .

وكل حركة زوالٌ ، فلا حركة إلا وهي زوال ، وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال ، وان الحركة المعدومة تسمى زوالاً قبل كونها ، ولا تسمى انتقالاً .

فقلت له (أي أنا : الأشعري) : فلم لا تثبت كل حركة انتقالاً ، كما تثبت كل حركةٍ زوالاً ؟

فقال (أي الجبائي) : مِنْ قِبَل (= لأن) أن حبلاً لو كان معلقاً

بسقف فحرّكه انسان لقلنا : زال ، واضطرب ، وتحرك ، ولم نَقُلْ إنه انتقل .

فقلتُ له : ولم لا يقال : انتقل في الجوّ ، كما قيل تحرك وزال واضطرب ؟

فلم يأت بشيء يوجب التفرقة » هكذا يقول الاشعري (« مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٤٢) في مناقشته لاستاذه الجبائي في هذه المسألة .

والحركات كلها لا تبقى .

أما السكون فعلى ضربين : « سكون الجماد وسكون الحيوان . وسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى ، وسكون الموات يبقى » (جـ ٢ ص ٤٥) .

الروح

ذهب الجبائي الى ان الروح جسم ، وأنها غير الحياة ، والحياة عرَض . ويعتلّ بقول أهل اللغة : خرجت روح الانسان . وزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض .

الأعراض

كان الجبائي يقول ببقاء أعراض كثيرة . وكان يقول « إن كل ما فعله الحيّ في نفسه مباشراً من الأعراض فهو غير باق . وكذلك يقول :

إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء . وكذلك يقول في الأجسام إنها تبقى لا ببقاء ، وكذلك يجيز بقاء الكلام » (« مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ٤٥) .

وقال بمثل ما قال به أبو الهذيل من أن الأجسام والأعراض ترى ، لكنه خالفه في قوله بلمس الأعراض (الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ٤٧).

وفناء الجسم يوجد لا في مكان ، وهو مضادٌّ له . ولكل جسمٍ فناءٌ من جنسه . وقال إن السواد الذي كان في حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض ؛ وكذلك كل شيء في وجوده عدم شيء فهو فناء ذلك الشيء . وفناء العرَض يحلّ في الجسم . والفناء لا يفنى . (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٥١ — ٥٢) .

هل يجوز إعادة الأعراض

في هذه المسألة يرى الجبائي أن ما يعرف الخلق كيفيته أو يقدرون على جنسه أو لا يجوز أن يبقى فليس بجائز أن يعاد . وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز أن يعاد . « وزعم أن ما يجوز أن يعاد فجائزٌ عليه التقديم في الوجود والتأخير ، وأن الحركات وما أشبه ذلك مما لا يجوز أن يعاد ، لو أعيد لكان يجوز عليه التقديم في الوجود والتأخير . ولو جاز ذلك على الحركات لكان ما يقدر أن يفعل بعد عشرة أوقات يجوز أن يقدم قبل ذلك ، أو كان ما يقدر عليه أن يفعل في الوقت الثاني يجوز أن يفعل في الوقت العاشر معاداً ، ولو كان ذلك جائزاً — وليس لما يقدر عليه الباري من حركات الأجسام نهاية — لكان جائزاً أن يفعل ذلك في وقتنا هذا . ولو جاز ذلك لجاز أن يقدم الإنسان ما يقدر أن يفعله في

أوقات لا تتناهى فيفعله في هذا الوقت ، ولو كان ذلك جائزاً لكان الإنسان لو لم يفعل ذلك في هذا الوقت لكان يفعل لها تروكاً لا كل لها، وذلك فاسد . فلما فسد ذلك فسد أن تعاد الحركات ، وكان يعتلّ بهذا في وقت كان يزعم أن ترك كل شيء غير ترك غيره ، وأن تركاً واحداً يكّون لشيئين[1] » .

العلية

اختلف المتكلمون في العلل وعلاقاتها مع معلولاتها . وقد ذكر الأشعري[2] عشرة أقاويل في هذا الاختلاف :

« ١ — قال بعضهم : العلّة علتان : فعلّةٌ مع المعلول ، وعلة قبل المعلول . فعلّة الاضطرار مع المعلول ، وعلّة الاختيار قبل المعلول . فعلّة الاضطرار بمنزلة الضرب والألم إذا ضربت إنسانا فألِمَ ؛ فالألم مع الضرب وهو الاضطرار . وكذلك : إذا دفعت حجراً فذهب : فالدفع علّة للذهاب ، والذهاب ضرورة ، وهي معه .

وقالوا : الأمر علّة الاختيار ، وهو قبله ... (وهذا) قول الإسكافي.

٢ — وقال بعضهم : علة كل شيء قبله ؛ ومحالٌ أن تكون علةُ الشيء معه . وجعل قائل هذا القول نفسه على أنه إذا حمل شيئاً فعِلْمه بأنه حاملٌ له بعد حمله يكون بلا فَصْل ، وعلى أن عداوة الله سبحانه للكافرين تكون بعد الكفر بلا فصل . وهذا قول بشر بن المعتمر ...

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٥٧ .

٢ الاشعري « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٦٩ — ٧٠ .

٣ — وقال بعضهم : العلّة قبل المعلول حيث كانت . والعلّة علتان : علة موجِبة ، وهو قبل الموجَب، (وهي) الّتي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرّف في معناها ، ولم يجز منه ترك لما أراده بعد وجودها ؛ — وعِلّةٌ قبل معلولها وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه . وذلك لأني قد أقول : أطعتُ الله لأن الله أمرني ، أعني لاجل الأمر، ورغبتُ في طاعة الله وآثرتها ؛ وقد تُمكِنني مخالفةُ الامر وترك المأمور به ، قد كان ذلك من كثير من الخلق . ومثله قوله : إنما جئناك لأنك دعوتنا ؛ وجئتك لأنك أرسلت إليّ .

٤ — وقال قائلون : العلّة علتان : علّةٌ قبل المعلول ، وهي متقدمة بوقت واحد . وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلّةٍ له ، ولا يجوز أن يكون علّة له . وعلّة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك . وهذا قول الجبائي .

٥ — وقال قائلون : العلّة لا تكون إلا مع معلولها . وما تقدم وجودُه وجودَ الشيء فليس بعلّة له . وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة للفعل ، وأنها لا تكون إلا معه .

٦ — واختلفوا فيما بينهم : فمنهم من زعم أن العجز يوجب الضرورة، كما ان الاستطاعة توجب الاختيار ، وهذا قول ابراهيم البخاري .

٧ — ومنهم من زعم أن العجز لا يوجب الضرورة ، وإن كانت الاستطاعة توجب الاختيار .

٨ — وقال بعض هؤلاء : في المُدرِك للشيء طبيعة تولّد الإدراك ؛ وأبى ذلك بعضهم .

٩ — وقال قائلون : العلة لا تكون إلا مع معلولها ، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علّة ، وهذا قول عباد بن سليمان .

١٠ — وقال قائلون : العِلل منها ما يتقدم المعلول كالارادة الموجِبة

وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول ؛ وعلةٌ يكون معلولها معهـا كحركة ساقيَّ التي أبني عليها حركتي ؛ وعلّة تكون بعدُ ، وهي الغَرَض ، كقول : إنما بنيتُ هذه السقيفة لأستظلَّ بها ؛ والاستظلال يكون فيما بعد. وهذا قول النظّام . »

ومن هـذه الآراء في العلاقة الزمنية بين العلة والمعلول نتبين أن رأي الجُبائي هو ان العلة على نوعين : علة قبل المعلول تسبقه مباشرة ، وعلة تكون مع معلولها مثل الضرب والألم فهما يقعان معاً . وبالنسبة إلى العلـة الاولى يرى أنه إذا لم تسبق العلةُ مباشرةً بل تَوَسّطَ شيءٌ ، فإنها لا تُعدّ علة . ولكن ليس لدينا أكثر من ذلك لايضاح رأيه في تحديد ما هي العلّة. وكل ما هنالك أنه قال إن « السبب لا يجوز أن يكون موجِباً للمسبَّب، وليس الموجب للشيء إلا مَنْ فعله وأوجده[1] » . ويتفق مع هذا قوله إن الارادة ليست موجبةً لمرادها[2] . والارادة التي هي قصد للفعل تكون مع الفعل ، وليس قبله[3] . وأجاز أن يريد الإنسان إرادته، كما نقل ذلك الاشعري في روايته لما جرى في مناظرة بينهما . (الموضع نفسه) .

أسماء الله

« كان الجبائي يقول : إن الله لم يزل عالمـاً قادراً على الأشياء قبل

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٨٨ .

٢ الكتاب نفسه ج ٢ ص ٩٠ .

٣ الكتاب نفسه ج ٢ ص ٩٣ .

كونها بنفسه ، وإن الأشياء خطأ أن تقال أشياء قبل كونها ، لأن كونها هو هي ؛ وكان ينكر أن يقال أشياء قبل أنفسها ، ولكنها تعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها . وكذلك الجواهر عنده تسمى جواهر قبل كونها ، والألوان تسمى ألواناً قبل كونها . وكان يمنع أن تسمى الهيئات هيئات قبل كونها ، ويمنع أن تسمى الأجسامُ أجساماً قبل كونها ، وأن تسمى الأفعال أفعالاً قبل كونها .

وكان يزعم أن القول : «شيء» : سمةٌ لكل معلوم . فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سُمِّيت أشياء قبل كونها . وما سُمّي به الشيء نفسه فواجبٌ أن يسمى بـه قبل كونه ، كالقول : جوهر ، وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك . وما سُمي به لوجود عِلّة «لا» فيه فقد يجوز أن يُسمى به مع عدمه وقبل كونه إذا وجدت العلّة التي لها مسمى بالاسم ، كالقول : «مدعوٌ» ، «ومخبَر عنه» إذا وجد ذكره والإخبار عنه ، وكالقول : «فانٍ» يسمى به الشيء مع عدمه إذا وجد فناؤه .

قال : وما سُمي به الشيء لوجود علةٍ (فيه) فلا يجوز ان يسمى به قبل كونه مع عدمه ، كالقول : متحركٌ وأسود ، ومـا أشبه ذلك . وما سمي بـه الشيء لأنه فعلٌ وحدث بنفسه كالقول : مفعول ومحدث ، لا يجوز أن يسمى بهذا الاسم قبل كونه . وما سُمي به الشيء وسميت به أشياء للتفريق بين أجناسها وغيرها من الأجناس سمّاهـا بذلك الاسم قبل كونها ؛ وما سمي به الشيء — كان إخباراً عن إثباته أو دلالة على ذلك — كالقول : كائنٌ ثابت وما أشبه ذلك يجوز أن يسمى به قبل كونه .

وكان لا يسمي العلم علماً قبل كونه ، لأنه اعتقاد الشيء على ما هو به بضرورة أو بدليل ، ولا يسمي الأمر أمراً قبل كونه لأنه إنما يكون أمراً بقصد القاصد الى ذلك ، وذلك أنه قد يكون الشيء مخرجه مخرج الأمر وهو تهددٌ ليس بأمر .

وكان يقول إن الموجودات التي وجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجودة . وكان لا يمنع من القول : لم يزل الباري عالماً بالأجسام والمخلوقات ؛ لا على أنه يسميها أجساماً قبل كونها ومخلوقات قبل كونها ، ولكن على معنى أنه لم يزل عالماً بأن ستكون أجساماً مخلوقاتٌ .

وكان لا يثبت للباري علماً في الحقيقة به كان عالماً ، ولا قدرة في الحقيقة بها كان قادراً . وكذلك جوابه في سائر ما يوصف به القديم لنفسه .

وكان يفرّق بين صفات النفس وصفات الفعل بما حكيناه عن المعتزلة قبل هذا الموضع .

وكان يزعم ان معنى الوصف لله بأنه « عالم » : إثباته وأنه بخلاف ما لا يجوز ان يعلم ، واكذابُ من زعم انه جاهل ، ودلالة على ان له معلومات . وان معنى القول ان الله : « قادر » : إثباتُه ، والدلالة على انه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر ، واكذابُ من زعم انه عاجز ، والدلالة على ان له مقدورات . ومعنى القول انه : « حيّ » : إثباته واحداً ، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيّاً ، وإكذابُ من زعم أنه ميّت. ومعنى القول : « سميعٌ » : إثباته وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يسمع وإكذاب من زعم انه أصم ، والدلالة على ان المسموعات إذا كانت سمعها . ومعنى القول : « بصير » : إثباته ، وأنه بخلاف ما لا يجوز ان يبصر ، وإكذاب من زعم انه أعمى ، والدليل على ان المبصرات — إذا كانت — أبصرها ...

وكان يزعم أن العقل إذا دلّ على أن الباري « عالم » فواجبٌ ان نسميه عالماً وإن لم يُسمِّ نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى . وكذلك في سائر الأسماء ، وأن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقيب له .»

(الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ٢ ص ١٨٣ — ١٨٥) .

« وكان الجبائي يزعم ان معنى القول إن الله عالم معنى القول إنه عارف وإنه يدري الأشياء . وكان يسميه عالماً عارفاً دارياً . وكان لا يسميه فَهِماً ولا فتيهاً ولا موقناً ولا مستبصراً ولا مستبيناً ؛ لأن الفهم[*] والفقه هو استدراك العلم بالشيء بعد أن لم يكن الانسان به عالماً . وكذلك قول القائل : أحسست بالشيء ، وفطنت له ، وشعرتُ به : معناه هذا . واليقين هو العلم بالشيء بعد الشك . ومعنى « العقل » هو المنع عنده ، وهو مأخوذ من عقال البعير . وإنما سُمي علمه : عقلاً : من هذا .

قال : فلما لم يَجُز أن يكون الباري ممنوعاً لم يجز أن يكون عاقلاً . وليس معنى « عالم » عنده معنى « عاقل » . والاستبصار والتحقق هو العلم بعد الشك .

وكان يزعم أن الباري « يجد » الأشياء بمعنى : « يعلمها » .

وكان يزعم أن الباري لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً . ولا يقول : لم يزل سامعاً مبصراً . ولا يقول لم يزل يسمع ويبصر ويدرك ، لأن ذلك يتعدّى إلى مسموع ومُبصَر ومُدرك .

وكان يقول : إن الوصف لله بأنه سامع مبصر : من صفات الذات، وإن كان لا يقال : لم يزل سامعاً مبصراً ؛ كما ان وصفنا له بأنه عالم بأن زيداً مخلوقٌ : من صفات الذات ، وإن كان لا يقال : لم يزل عالماً بأنه يخلق .

قال : وقد نقول : « سميع » بمعنى يسمع الدعاء ، ومعناه : يجيب الدعاء ، وهو من صفات الفعل .

وكان يقول : إن الباري لم يزل رائياً ، بمعنى : لم يزل عالماً ؛ ويقول : يرى نفسه ، بمعنى : يعلمها .

وكان يزعم أن الباري لم يزل عالماً ، ولا يقول : لم يزل رائياً بمعنى لم يزل مُدرِكاً . والرائي عنده قد يكون بمعنى عالم وبمعنى مدرك . وكذلك

القول : « بصير » ، قد يكون عنده بمعنى عالم كالقول : فلانٌ بصيرٌ بصناعته ، أي عالمٌ بها ، فيقول : الباري لم يزل بصيراً بمعنى لم يزل عالماً ؛ ويقول : لم يزل بصيراً بمعنى : يرى نفسه ، وانه بخلاف ما لا يجوز ان يبصر ، ونُكَذِّب من زعم أنه أعمى ، وندل بهذا القول على أن المبصَرات ، إذا كانت ، أبصرها ، فيلزمه ان يقول : إن الباري لم يزل مدركاً ، على هذا المعنى .

وكان يقول : إن الباري لم يزل قوياً قاهراً عالماً مستولياً مالكاً ، وكذلك القول بأنه متعالٍ : على معنى أنه : مُنَزَّه ، كقوله « تعالى الله عما يشركون » (سورة التوبة : ١٩٠) . وأنه لم يزل مالكاً سيداً رباً ، بمعنى أنه لم يزل قادراً .

ولا يقول إن الباري : « رفيع » « شريف » على الحقيقة ، لأن هذا مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه فيلزمه أن لا يقول إنه عالٍ في الحقيقة : لأن هذا مأخوذٌ من علو المكان .

وكان يزعم أن (معنى) عظيم وكبير وجليل : أنه : السيد ؛ ومعنى هذا انه مالك مُقتدر .

وكان يقول : إن الباري « جبار » : بمعنى أنه لا يلحقه قهر ، ولا يناله ذل ، ولا يغلبه شيء . فهذا عنده قريب من معنى « عزيز » . والوصف له بذلك من صفات النفس .

ويقول في « كريم » ما قد شرحناه قبل هذا الموضع .

ويقول مجيد بمعنى عزيز .

ويقول : لم يزل الباري غنياً بنفسه .

فأما القول : « كريم » فقد يكون عنده من صفات النفس إذا كان بمعنى عزيز ؛ ويكون عنده من صفات الأفعال إذا كان بمعنى « جواد » .

والقول حكيم : بمعنى عليم — من صفــات النفس عنده . والقول : حكيم ، من طريق الاشتقاق — مِنْ فِعلِهِ الحكمة — من صفات الفعل .

والقول صمد بمعنى : سيد — من صفــات الذات . والقول : صمد — بمعنى أنه مصمود اليه — لا من صفات الذات عنده .

وقد يكون : (واحد) — عنده بمعنى أنه عينٌ لا ينقسم ولا يتجزأ . ويكون معنى : واحد — أنه لا شَبَهَ لــه ولا مثل — وكذلك يقول (الحسين بن محمد) النجار في معنى : واحد . ويكون بمعنى أنه لا شريك له في قِدَمه وإلهيته .

والقول : إله عنده معناه أنه لا تحقُّ العبادة إلا له . وهو من صفات الذات عنده .

ومعنى القول : الله — أنه الإله ، فحذفت الهمزة الثانية ، فلزم إدغام إحدى اللامين في الأخرى ؛ وواجبٌ أن يقال إنه : الله .

وكان لا يقول إن الباري[1] معنىً ، لأن المعنى هو معنى الكلام . وكان يقول إن الباري لم يزل باقيــاً في الحقيقة بنفسه لا ببقاء . ومعنى أنــه « باق » : أنه كائن لا بحدوث ، وأنه لا يوصف الباري بأنــه لم يزل دائماً لا يفنى ، بل يوصف بأنه لا يزال دائماً ، لأن هذا مما يوصف به في المستقبل ، ويوصف بأنه لم يزل دائماً لا إلى أول له ، كما يقال : لم يزل دائم الوجود ، أي لا أول لوجوده .

ومعنى قائم وقيوم : أي دائم : وهو من صفات الذات .

وكان ينكر قول من قال : إن معنى القديم أنه حيٌ قادر ، وإن معنى سميع أنه يعلم الأصوات والكلام ، ومعنى « بصير » أنه يعلم المبصرات.

وكان يقول : لم يزل القديم أولاً ، ولا يزال آخراً .

وكان يزعم أن الوصف هو الصفة ، وأن التسمية هي الاسم ، وهو

---

١ اي ليست له صفة من صفات المعاني .

قولنا : الله عالم قادر . فإذا قيل له : تقول إن العلم صفة والقدرة صفة؟ قال : لم تثبت علماً فنقول صفة ًأم لا ، ولا ثبتنا علماً في الحقيقة فنقول : قديم ، أو مُحدث أو هو الله أو غيره . فإذا قيل له : القديم صفة ؟ قال : خطأ ؛ لأن القديم هو الموصوف ، ولكن الصفة قولنا الله وقولنا القديم .

وكان يقول : إن الوصف لله بأنه مريد محب ودودٌ راضٍ ساخط غضبان مُوالٍ مُعادٍ حليم رحمن رحيم راحم خالق رازق بارىء مصور محيي مميت – من صفات الفعل . وان كل ما نسب إلى القديم [فيه] أو وصِف بضده أو بالقدرة على ضده – فهو من صفات الفعل .

وكان يزعم ان الوصف لله بأنه متكلم : أنه فَعَل الكلام .

وكان يزعم ان معنى الارادة منه كمعنى الارادة منا ، وهي محبته للشيء،وكذلك الكراهة هي البغض للشيء ، وأن الرضا منه هو الرضى عنا ولعملنا ، ورضاه عنا لهذا العمل : معنىً واحد ، وهو ان نكون قد فعلنا ما لم يرد منا أكثر منه ، وهو كما قال مراده منا .

وكان يقول إن غضبه هو سخطه . وكان يفرّق بين الإرادة والشهوة. ولا يجوّز الشهوة على الباري .

وكان يزعم أن حِلْم الله سبحانه هو : إمهاله لعباده وفعل النعم التي يضادّ كونُها كونَ الانتقام ، وهي صرفُ الانتقام عنهم ، وأنه لو يفعل ذلك لم يوصف بالحلم .

وكان لا يصف الباري بالصبر والوقار والرزانة . وكان لا يزعم أن الباري حنّان ، لأنه إنما أُخذ من الحنين .

وكان يزعم أن الباري مُحْبِل ، وأنه لا مُحْبِل للنساء في الحقيقة سواه ؛ فليلزَمْه « والد » في الحقيقة ، وأنه لا والد سواه .

وكان يقول : إن الباري لا يزال خالداً ؛ وإن الوصف له بذلك من

صفـــات الذات ؛ ولا يقول : لم يزل خالداً . وكان مرة يقـــول : إن الأجسام إذا تقادم وجودها قيل لها قديمة في الحقيقة إلى غـــاية وأول . ثم رجع عن ذلك .

وكان لا يزعم ان الإنسان بـــاقٍ في الحقيقة لأن البـــاقي هو الكائن لا بحدوثٍ ، والانسان كائن بحدوث .

وكان إذا قيل له : لِمَ اختلفت المسمياتُ ، والمسمى بها واحد ؛ والمعاني ، والمعنى بها واحد ؟ ولِمَ ليس معنى عالم معنى قادر ؟ قال : لاختلاف المعلوم والمقدور ؛ لأن من المعلومات مـــا لا يجوز أن يوصف القادرُ بأنه قادر عليه . وكذلك القول في : سميع بصير ، اختلف القول فيها لاختلاف المسموعات والمبصَرات .

وكان يجيب أيضاً بأن الأسماء والصفات اختلفت لاختلاف الفوائد ، لأني إذا قلتُ إن البـــاري : « عالم » أفدتك علماً بـــه ، ودللتك على معلومات ، وأكذبتُ من قال : إنه جاهل ، وأفدتك علماً بأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم . وإذا قلتُ : قادرٌ — أفدتك علماً به ، وأنه بخلاف مـــا لا يجوز أن يقدر ، وأكذبتُ من زعم أنه عاجز ، ودللتُ عـــلى مقدورات ؛ وإنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف العلوم التي أفدتك لما قلت إنه عالم قادر حيٌ سميع بصير .

وكان يقول : إن الوصف للبارىء بأنه سَبُّوح قدّوس — من صفات النفس . ومعنى ذلك تنزيه الله سبحانه عما جاز على عباده من ملامسة النساء ومن اتخاذ الصاحبة والأولاد ، وسائر الصفات التي لا تليق (به) .

وكان يقول : معنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحّد : واحد . وكذلك الوصف له بأنه جبار ومتجبر ، وكبير ومتكبر .

وزعم أنه لا يجوز أن يوصف الباري بأنه فوق عباده على الحقيقة . فإن وجدنا ذلك في صفات الله تعالى فهو مجاز ، وقد قال الله سبحانه :

« وهو القاهر فوق عباده » (سورة الأنعام : ١٨) وأراد بــه القادر المستولى على العباد . فجعل قوله : « فوق » بدلاً من قوله : « مستعل » .

قال : وقد نقول : فوق عباده في العلم والقدرة ، أي هو أعلم وأقدر منهم — وهو توسُّع .

قال : وقد يوصف الباري سبحانه بأنــه قريب من الخلق توسُّعاً . ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا ، سامع القول من الخلق ، راءٍ لأعمالهم . وكذلك تقرُّب العباد بالطاعة إلى الله : هذا مجاز .

وزعم أن الباري لا يوصَفُ بأنـه متين ، لأن المتين في الحقيقة هو الثخين ، وإنما قال : المتين توسُّعاً ، وأراد أن يبالغ في وصفه بالقوة .

وزعم أنه لا يوصف بأنه شديد على الحقيقــة على معنى : قويّ . والقادر منا إنما يوصف بالشدّة والجلَد : على التوسع ، لأن الجلد وشدة البدن ليسا من القدرة في شيء ، لأن ذلك بمعنى الصلابة ، والله سبحانه لا يجوز أن يوصف بالصلابة . فأين وجدنا ذلك من صفات الله سبحانه — فهو على المجاز .

وليس يجوز أن يوصف الله سبحانه بأنه شديد العقاب ، ومــا أشبه ذلك من صفــات الأفعال ، لأن الشديد من صفات الأفعال إنمــا هي الأفعال ، وقول الله عز وجل « أشد منهم قوة » (سورة فصلت : ١٥) مجازٌ معناه أنه أقدر منهم ، ولو لم يكن ذلك مجازاً لكانت قوته شديدة في الحقيقة ، وقوته في الحقيقة لا توصف بالشدّة .

وكان يزعم أن الباري مشاهِدٌ للأشياء بمعنى أنه راءٍ لها وسامع لها . فقيل له من[1] معنى الرؤية والسمع أنه مشاهِد على التوسع ، لأن المشاهد منا للشيء هو الذي يراه ويسمعه دون الغائب منا .

---

١ النص فيه نقص واضطراب .

وكان يصف الباري بأنه مُطّلع على العباد وأعمالهم : توسّعاً ، ومعنى ذلك عنده أنه عالم بهم وأعمالهم .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غنيّ أنه لا يصل اليه المنافع والمضارّ ، ولا يجوز عليه اللذات والسرور ، ولا الآلامُ والغموم . ولا يحتاج الى غيره .

وكان يزعم أن الباري نور السموات والأرض : توسُّعاً ؛ ومعنى ذلك أنه هادي أهل السموات والأرض ، وأنهم يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء . وأنه لا يجوز أن نسميه نوراً على الحقيقة ، إذ لم يكن من جنس الأنوار لأنّا لو سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك تلقيباً ، إذ كان لا يستحق معنى الاسم ، ولا الاسم من جهة العقول واللغة . ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسمٌ ومحدث وبأنه انسان . ولما[1] لم يكن مستحقاً لهذه الأسماء ولا لمعانيها من جهة اللغة لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب .

وكان الحسين النجار يزعم أنه نور السموات والأرض بمعنى أنه هادي أهل السموات والأرض .

وكان الجبّائي يزعم أن معنى وصف الله نفسه بأنه السلام (سورة الحشر آية ٢٣) أنه المسلِّم الذي السلامة إنما تنال مِن قِبَله . وكذلك قوله بأن الله هو الحق إنما أراد أن عبادة الله هي الحق .

قال : وقد يجوز أيضاً أن يُعنى بقوله « إن الله هو الحق » (سورة النور : ٢٥) أن الله هو الباقي المُحيي المميت المعاقِب ، « وأن ما يدعون من دونه الباطل » أراد بذلك أنه يبطل ويذهب ولا يملِّك لأحدٍ ثواباً ولا عقاباً .

---

١ صححنا النص هنا .

وزعم أن الوصف لله بأنه **مؤمن** أنه آمَنَ العبادَ من أن يأخذ أحداً منهم بغير حق ، وأن معنى **المهيمن** أنه الأمين على الأشياء ، وأن الهاء التي في المهيمن بدلٌ من الهمزة التي في الأمين . وكذلك معنى قوله : « ومهيمناً عليه » (سورة المائدة : ٤٨) يعني : أميناً عليه .

وكان يصف الباري بأنه **جَواد** ولا يصفه بأنه سخيّ ، لأن ذلك إنما أخذوه من قولهم : « أرض سخاوية » أي ليّنة .

وكان يقول : إن الوصف لله سبحانه بأنه **غالب** من صفات الذات ، ومعناه أنه قاهر مقتدر .

والوصف له بأنه : **طالب** – عنده من صفات الفعل ، ومعناه أنه يطلب من الظالم حقّ المظلوم .

وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه **راحم** – من صفات الفعل ، وأن معناه أنه مُنعِم ناظر مُحسِن .

ويزعم أن الباري لا يوصف **بالإشفاق** على عباده ، لأن معناه الحذر ، وذلك ان ترك المريض للأغذية الرديئة إشفاقاً منه إنما هو لحذره من المرض ، ولا يجوز ذلك على الله .

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه **لطيف**: قد يكون بمعنى مُنعِم ، وقد يكون بمعنى أنه لطيف التدبير والصنع ، لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه[1] .

وكان لا يصف الباري بأنه **رفيق** ، لأن الرفق في الأمور هو الاحتيال لإصلاحها ولإتمامها والتسبب الى ذلك .

وزعم أن الله يوصف بأنه **ناظر** لعباده : بمعنى أنه مُنعِم عليهم . ولا يوصف بذلك ، عنده ، بمعنى : الرؤية ؛ لأن النظر في الحقيقة الى

---

١ اي لدقته وخفائه .

الشيء ليس هـو الرؤية ، وإنما هي تحديق العين وتقليبها نحو المرئي ، وكذلك الاستماع عنده للصوت غير السمع له ، وغير إدراكه ، وإنما هو الإصغاء اليه إذا كان سمعه وأدركه . ولا يجوز أن يوصف الباري – عنده – بالاستماع ، وكذلك النظر في الأمر ليقف الناظر على صحته أو بطلانه هو الفكر ، ولا يجوز الفكرُ على الله سبحانه .

ومعنى الوصف لله بالغفران – عنده – أنه **غفور** ، وأنه يستر على عباده ويحط عنهم عقاب ذنوبهم ولا يفضحهم . والمِغفَر إنما سُمي مغفراً لأنه يستر رأس الانسان ووَجْهه في الحرب .

وزعم أن الوصف لله بأنه **شكور** ، على جهة المجاز ، لأن الشُّكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشاكر . فلما كان مجازياً للمطيعين على طاعاتهم جعل مجازاته إياهم على طاعاتهم شكراً – على التوسُّع : إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم . وليس الحمد ، عنده ، هو الشكر ، لأن الحمد ضد الذم ، والشكر ضد الكُفْر . وزعـم أن الباري يوصف بأنه **حميد** ، ومعنى ذلك أنه محمود على نِعَمه .

وكان يزعم أن الباري إذا فَعَل الصلاح لم يُقل له **صالح** ؛ وإنما الصالح مَنْ صلح بالصلاح ، وكذلك قول غيره .

وكان لا يسمي الله بما فعل من الفضل **فاضلاً** ، لأنه إنما يفضُل بذلك غيره ، وهو عزّ وجل مُسْتَغْنٍ عن الأفضال أن يَفْضُل بها أو يشرف بها . وإنما يشرف ويفضل بالأفضال من تفضّل الله بها عليه . وكذلك يقول غيره .

وكان يزعم أن الله **خيِّر** بما فعل من الخير ، لأن مَنْ كثر منه الشر قيل (له) شرير . وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشرٍّ في الحقيقة ، وإنما هي شرٌّ في المجاز . وكذلك كان قوله في جهنم . وكان يزعم أن جمع : فاعل الشرّ : أشرار . وكان يقول : إن عذاب جهنم

ليس بخير ولا شر في الحقيقة ، لأن الخير هو النعمة وما للانسان فيه منفعة ، والشرّ هو العبث والفساد ؛ وعذاب جهنم فليس بصلاحٍ ولا فساد، وليس برحمة ولا منفعة ، ولكنه عدلٌ وحكمة .

وخالفه الإسكافي وغيره في ذلك، فزعموا أن عذاب جهنم خيرٌ في الحقيقة ومنفعةٌ وصلاحٌ ورحمة – بمعنى أنه نَظَر لعباده إذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر .

وأما أهل الإثبات فيقولون إن عذاب جهنم ضررٌ وبلاءٌ وشرٌّ في الحقيقة ، وأن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر .

وزعم عباد بن سليمان أن الله سبحانه لم يفعل شرّاً بوجهٍ من الوجوه . ولم يقل إن عذاب جهنم شرٌّ في الحقيقة ولا في المجاز . وكذلك قوله في الأمراض والأسقام . وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم : إذا قلتم إن الباري فَعَل فعلاً هو شرٌّ على وجه من الوجوه – فما أنكرتم من أن يكون شريراً [1] ؟ »

ولم يكن يقول إن الباري يوصف بأنه **كامل** « لأن الكامل هو من تَمّت خصاله وأبعاضه ، ولأن الكامل في بَدنه هو الذي قد تمت أبعاضه، وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله منّا : نحو كمال الرجل في علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته . فلما كان الله عز وجل لا يوصَف بالأبعاض لم يجُزْ أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان ، ولما لم يَجُزْ أن يَشرُفَ بأفعاله لم يَجُز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الافعال . وكذلك لايوصف بأنه **وافر** ، لأن معنى ذلك كمعنى كامل . وكذلك لا يقال **تام** ، لأن تأويل التامّ والكامل واحد .

وقال : لا يجوز أن يوصف **بالشجاعة** ، لأن الشجاعة هي الجرأة على

---

[1] الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٨٦ – ١٩٥ .

المكاره وعلى الأمور المخوفة .

وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه مختار معناه أنه مريد ، إذ لم يكن مُلجَأً الى ما أراده ولا مُكرَهاً ولا مضطراً إليه . والارادة هي الاختيار . وكذلك القول في أن الانسان مختار عنده ، وأن الاختيار غير المختار ، كما أن الارادة غير المراد ، وأن اختيار الله للأنبياء هو اختياره لإرسالهم ؛ وهو إرادته لذلك .

وزعم أن معنى الاصطفاء من الله للأنبياء برسالته هو اختصاصه إياهم بها . وليس معنى الاصطفاء معنى الاختيار ، لأن كل ما يريده الانسان من غير أن يُلجَأ اليه فهو مختار (له) كما يكون مختاراً للأكل والشرب، ولا يكون مصطفياً لذلك .

وزعم أن الإرادة ليست هي الضمير ، وأن الضمير محلّ الإرادة .

وزعم أن معنى ان الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلّفهم ، وذلك توسُّع . وإنما معنى ذلك أنه يكلّفهم طاعته . فلذلك لم يَجُزْ أن يقال: « يُجرِّبهم » ، وكذلك معنى « يبتلي » : أنه يكلفهم[1] » .

وفيما يتصل بتسمية الله باسم « مُحبِّل النساء » يقول عبد القاهر البغدادي إن ذلك كان إلزاماً من الأشعري له بذلك . قال البغدادي[2] : « وألزمه شيخنا أبو الحسن (= الأشعري) رحمه الله ان يسميه محبل النساء لأنه خالق الحبل فيهن . فالتزم (أي الجبائي) ذلك . فقال له (الاشعري): بدعتك هذه اشنع من ضلالة النصارى في تسمية الله أباً لعيسى مع امتناعهم من القول بأنه مُحبِّل مريم » .

---

١ الكتاب السابق ، جـ ٢ ص ٢٠٠ ــ ٢٠١ .

٢ عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١١٠ ، القاهرة ، ١٩٤٨

الله قديم :

« معنى أن الله : « قديم » : أنه لم يزل كائناً لا الى اول ، وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية — وهذا قول الجبائي .

وقال عباد (بن سليمان) : معنى « قديم » : أنه لم يزل ؛ ومعنى لم يزل : أنه قديم .

وقال بعضهم : معنى « قديم » بمعنى إله .

وقال من ثبّت القديم قديماً بقِدَم : معنى أن الله « قديم » : إثباتُ قِدمٍ لله كان به قديماً ؛ وكذلك معنى « عالم » عندهم إثبات علم ، وكذلك القول في سائر الصفات .

وقد حكي عن بعض المتفلسفة أنه كان لا يقول إن الباري قديم .

وحكي عن مُعمَّر (بن عباد السُّلَمي) أنه كان لا يقول إن الباري قديم . إلاّ إذ أوجد المحدثات[1] » .

الله موجود

الله موجود : معناه عند الجبائي : إما أنه معلوم ، « والباري لم يزل واجداً للأشياء بمعنى أنه لم يزل عالماً ، وأن المعلومات لم تزل موجودات لله (أي) معلومات له ، بمعنى انه لم يزل يعلمها ، وقد يكون موجوداً بمعنى لم يزل معلوماً ، وبمعنى لم يزل كائناً[1] » .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٧٩ — ١٨٠ .

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ١٨٢ .

الله شيء

« شيء : سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه . فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والاخبار عنه وجب أنه شيء » (الكتاب نفسه جـ٢ ص ١٨١) .

« وكان الجبائي يقول إن الباري لم يزل غير الأشياء التي يعلم انها تكون ، والتي يعلم أنها لا تكون ، وأنها تعلم أغياراً له قبل كونها ، وأن الغيرين لأنفسهما كانا غيرين . ومعنى أنه غير الأشياء : أنه يفرق بينه وبين غيره من سائر المعلومات ، وانه بمنزلة أنه ليس بعضاً لشيء منها وليس (شيءٌ) منها بعضاً له . وكذلك كان يقول : إن الباري لم يزل غير الأشياء » (الكتاب نفسه جـ٢ ص ١٨١) .

« وكان الجبائي لا يجيز قولَ القائل : « لم يزل الباري ولا يزال » دون أن يصل ذلك بقول آخر فيقول : « لم يزل الباري عالماً » . فاذا وصله بقولٍ يكون خبراً له — جاز . » (جـ٢ ص ١٨٢) .

الله خالق ، قادر

يقول الجبائي إن معنى الخالق هو أنه « يفعل أفعاله مقدَّرة » على مقدار ما دبرها عليه . وذلك هو معنى قولنا في الله إنه : خالق ، وكذلك القول في الانسان إنه خالق : اذا وقعت منه أفعال مُقَدَّرة . وأبى ذلك سائر المعتزلة » (جـ٢ ص ١٩٦) .

والجبائي لا يصف الله بالقدرة على ان يخلق الادراك مع العمى ، لأن العمى ضد الإدراك . ويصف الله بالقدرة « على أن يجمع بين النار والقطن ولا يخلق إحراقاً ، وان يسكن الحجر في الجو فيكون ساكناً على غير عَمَد من تحته ؛ وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفي الاحراق وسَكَّنَ النار فلم تدخل بين أجزاء القطن ، فلم يوجد إحراق[1] » .

---

١ الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٢٢٠ .

وقال « إن الباري قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد ، وإنه قادر على أن يضطرهم الى ما هو من جنس ما أقدرهم عليه ، والى المعرفة به سبحانه. وكان لا يصف ربه بالقدرة على ان يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين ، وكفراً يكونون به كافرين ، وعدلاً يكونون به عادلين ، وكلاماً يكونون به متكلمين ؛ لأن معنى « متكلم » : انه فعل الكلام — عنده ، وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده . وكذلك يحيل ذلك في كل شيء يوصف به الإنسان . ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه[2] » .

الدولة

دار الايمان ، ودار الكفر

ميّز الجبائي بين نوعين من البلاد : دار الايمان ودار الكفر . « فكل دار لا يمكن فيها أحداً أن يقيم بها ، أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر ، أو بإظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له — فهي دار كفر .

وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير اظهار ضرب من الكفر ، أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له — فهي دار إيمان[1] . »

---

١ الكتاب نفسه جـ ٢ ص ٢٠٦ .

٢ الأشعري : « مقالات الاسلاميين » جـ ٢ ص ١٣٧ .

ويعلّق الاشعري على موقف الجبائي هذا قائلاً إن بغداد ، على قياس الجبائي هذا ، « دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذي هو عنده كفر ، أو الرضا : كنحو القول إن القرآن غير مخلوق ، وإن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلماً به ، وإن الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها ، لان هذا كله عنده كفر . وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله ، وفي سائر أمصار المسلمين . وهذا هو القول بأن دار الاسلام دار كفر – ومعاذ الله من ذلك » (الموضع نفسه) . أي أنه لما كانت أية مدينة من المدن الكبيرة لا بد تحتوي على آراء مخالفة يكفّر الناس بها بعضهم بعضاً ، فكل مدينة إذن دار كفر ! لكن استدلال الاشعري هنا يتجاوز ما قاله الجبائي : ذلك أن الجبائي يحدد ذلك بقوله : إظهار ضرب من الكفر ، أو اظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له ؛ ومـا دام المؤمن الحق لا يظهر أي ضرب من الكفر ، ولا يظهر الرضا بشيء منه بل يستنكره ، فهو لن يعد كل مدينة دار كفر ، بل فقط تلك التي يظهر فيها هو أيّ ضرب من الكفر أو لا يستنكر ما يراه فيها من الكفر . ومذهبه هنا متسق مع ما يذهب إليه المعتزلة في أحد اصولهم الخمسة ، وهو : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . إذ بتطبيق هـذا الاصل يجب على المؤمن أن ينهى عن المنكر وبالتالي أن يستنكر ما يراه منكراً أو كفراً ، ولا يسكت عليه . وتبعاً لذلك لن تكون المدينة دار كفر ، ما دام سيستنكر كل ما يراه منكراً أو كفراً .

فإلزام الاشعري هذا مغالطة . وموقف الجبائي سليم متسق مـع أصل المعتزلة في القول بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وليست دار الاسلام إذن دار كفر ، ما دام المعتزليّ يؤدي واجبه وينفذ هذا الاصل ، وهو بحكم مذهبه لا بد فاعل ذلك .

الإمامة

يرى المعتزلة أن الإمامة تكون بانعقاد رأي الأمة على اختيار من يكون لها إماماً في شئون دينها ودنياها .

لكن ثم مشكلة وهي : ماذا يكون الأمر لو اتفق العقد والاختيار على شخصين يصلحان للإمامة ؟

اتفق أبو علي الجبائي مع ابنه أبي هاشم في أن الشخصين إذا عقد لهما فإن الإمام هو من عُقِد له أولاً . أما إذا اتفق العقد لهما دفعة واحدة فإن بينهما خلافاً : « فعند أبي هاشم أنه لا تنعقد إمامة واحد منهما ، كما في وليّ النكاح ، ولا بد أن يعقد ثانياً لأحدهما . وقد قال أبو علي: إنه لو اتفق العقد لهما جميعاً في حالة واحدة ، فان الواجب أن يقرع بينهما[1] » .

وعند المعتزلة عامة أن الامام بعد رسول الله صلى الله عليه : أبو بكر ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ؛ ثم من اختارته الأمة وعقدت له ، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم . ولهذا نراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز لأنه سلك طريق الخلفاء الراشدين الأربعة .

وفي التفضيل ذهب المتقدمون من المعتزلة إلى أن أفضل الناس بعد الرسول هو أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، إلا واصل بن عطاء فإنه فضل عليّاً على عثمان ، ولهذا سموه شيعياً .

أما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم فقد توقفا في التفضيل ، فلم يفضلا أحد الخلفاء الراشدين الأربعة على الآخر ، وقالا : « ما من خصلة ومنقبة ذُكِرت في أحد هؤلاء الأربعة ، إلاّ ومثله مذكور لصاحبه[2] » .

---

١ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ص ٧٥٧ .

٢ الكتاب نفسه ، ص ٧٦٧ .

وذهب أبو علي الجبائي « إلى أن الإمامة لا تصحّ بأقل من عقد خمسة رجال[1] » . وهذا القول قد تعلق فيه الجبائي بفعل عمر بن الخطاب في الشورى ، « إذ قلد ستة رجال وأمرهم أن يختاروا واحداً منهم ، فصار الاختيار منهم بخمسة فقط » (الكتاب نفسه ج ٤ ص ١٦٨) وقد رد عليه ابن حزم في هذا رداً محكماً فراجعه في ذلك الموضع .

ويقول الشهرستاني[2]، في عرض مذهبهما في الامامة : « الجبائي وأبو هاشم قد وافقا أهل السنة في الامامة وأنها بالاختيار ، وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة . غير انهم ينكرون الكرامات أصلاً للأولياء من الصحابة وغيرهم . ويبالغون في عصمة الانبياء عن الذنوب : كبائرها وصغائرها ، حتى يمنع الجبائي القصد إلى الذنب ، إلا على تأويل . والمتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وغيره انتهجوا طريقة أبي هاشم؛ وخالفه في ذلك أبو الحسين البصري وتصفّح أدلة الشيوخ، واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال » .

الرزق

الرزق هو ما ينتفع به ، وليس للغير المنع منه .

وهو ينقسم إلى ما يكون رزقاً على الاطلاق ، مثل الكلأ والماء وما يجري مجراهما ، — وإلى ما يكون رزقاً على التعين ، وذلك نحو الأشياء المملوكة .

---

١ ابن حزم : « الفصل » ج ٤ ص ١٦٧ .

٢ « الملل والنحل » ج ١ ص ١٠٧ ــ ١٠٨ .

وأسباب المِلك عديدة : منها الحيازة ، ومنها الإرث ، ومنها المبايعة ومنها الهبة .

والانتفاع معناه الالتذاذ ، والالتذاذ هو إدراك الشيء مع الشهوة .

« ثم إن ما يُدْرَك مع الشهوة ينقسم الى ما يكون حادثاً ، والى ما يكون باقياً . أما ما يكون حادثاً ، فهو المعنى الحاصل عند حك الجرب وما يجري هذا المجرى ، وهو الذي يسمى لذةً مرةً وألماً أخرى : يسمى لذة إذا أُدرِك مع الشهوة ، وألماً إذا أُدرِك مع النفار . — أما ما يكون باقياً فهو كالطعوم والأرابيح ، فإن الالتذاذ إنما يقع بادراكها مع الشهوة ولا يحدث هناك معنى يلتذ به — هذا هـو الذي ذهب اليه أبو هاشم . وقد خالفه فيه أبو علي وقال : بل يحدث عند إدراك أن هذه الباقيات معانٍ يقع بها الالتذاذ . » ويعقب عبد الجبار فيقول : « والصحيح ما اختاره أبو هاشم : والذي يدل على صحته هو أنه لو كان على ما ذكره أبو علي لكان يجوز اختلاف الحال فيه . فكان يجب أن يتناول في بعض الحالات بعض الاطعمة الشهية ، ثم لا يقع بها الالتذاذ بأن يحدث ذلك المعنى . وقد عُرِف خلافه . فليس إلاّ القضاء بأن الالتذاذ إنما يقع بادراك هذه الباقيات نفسها ، لا غير[1] » .

ربط المعتزلة بين الملكية والرِّزق ، ومن هنـا جعلوا الرزق حلاً لصاحبه حراماً على غيره ، كالشيء المملوك . ولهذا فان « من غصب إنساناً مالاً أو طعاماً فأكله أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إياه[2] . » والارزاق كلها كأنها من جهة الله : فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها .

والرزق عندهم ينقسم إلى قسمين : ما يحصل من جهة الله ابتداءً ،

---

١ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ص ٧٨٥ .

٢ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٩٦ .

وما يحصل بالطلب . فالأول نحوُ ما يصل الينا من المنافع بطريق الإرث ونحوه مما وُصِل اليه بغير علاج ولا كلفة . والثاني هو مثل التجارات والزراعات وغير ذلك مما يحتاج إلى علاج وعمل .

والنوع الثاني ، وهو ما يحصل بالطلب والسعي ، ينقسم الى ما يلحقه بتركه ضررٌ ، وإلى ما لا يلحقه بتركه ضرر . والاول يقتضي أن يشتغل به دفعاً للضرر عن نفسه . والثاني وهو ما لا يلحقه بتركه ضرر ، فانه إن اشتغل به جاز وحَسُن ، وإن لم يشتغل به جاز أيضاً وحَسُن .

وقد اعترض المتوكلة قائلين بأن الطلب قبيح ، واحتجوا لذلك بأمرين: الاول هو ان الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه، والثاني أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغصبه الظَّلَمة، فيكون في الحكم كأنه أعانهم على الظلم ، وذلك قبيح .

وقد رد المعتزلة على هذا فقالوا إن قولهم إن الطلب ينافي التوكل ويضادّه – محالٌ ؛ إذ التوكل هو طلب القوت من وجهه . أما قولهم إن ذلك في الحكم كأنه إعانة للظلمة على ظلمهم – فغير صحيح ولا يقبله العقل ، إذ تقرر في العقل ان التجارات والفلاحات حسنةٌ طلباً للأرباح . والتاجر يتاجر والزارع يزرع ليربح أو يكسب ، لا ليغصبه السلطان .

أبو هاشم الجبائي

مولـــده

هو أبو هاشم عبد السلام بن أبـي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب ابن سلام بن خالد بن حُمران بن أبان مولى عثمان بن عفان .

أما مولده فقد ذكر عنـــه الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد »[1] مـــا يلي : « حدثني التنوخي عن أبـي الحسن أحمد بن يوسف الأزرق قال : قال أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهـــاب الجبائي : ولدتُ في سنة سبع وسبعين ومائتين ، وولد أبـي ، أبو علي ، سنة خمس وثلاثين ومائتين ، ومات في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة » .

وقد ورد هذا التاريخ محرفاً في ابن[2] خلكان هكذا : « وكانت ولادة أبـي هاشم سنة سبع وأربعين ومائتين » ، وربما كان التحريف من الناسخ أو الطابع .

وكان مولده بالبصرة .

---

١ الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ج ١١ ص ٥٥ تحت رقم ٥٧٣٥ .

٢ « وفيات الأعيان » ج ٢ ص ٣٣٥ ، القاهرة طبعة محيي الدين عبد الحميد.

قدومه الى بغداد

ثم قـــدم الى بغداد سنة أربع عشرة وثلثمائة ، كما نص عـــلى ذلك « الفهرست »[1] لابن النديم .

وذكر ابن المرتضى[2] سبب قدومه إلى بغداد ، فقال : « ولما قلّ ما في يده قدم إلى بغداد سنة سبع عشرة وثلاث مائـة » . ومن هذا نرى خلافاً في بيان سنة قدومه إلى بغداد .

وقال الخطيب البغدادي عنه إنـــه « سكن بغداد إلى حين وفاتـــه » (« تاريخ بغداد » ج ١١ ص ٥٥ تحت رقم ٥٧٣٥) .

دراسته

أخذ علم النحو عن أبي العباس المُبَرّد . « وكان في المُبَرّد سخف : فقيل لأبـي هاشم : كيف تحتمل سخفه ؟ قال : رأيت احتماله أولى من الجهل بالعربية — هذا معنى كلامه[3] » .

وأخذ علم الكلام عن أبيه . وكان شديد الحرص عليه ، ملحاحاً في سؤال أبيه عن مختلف مسائل الدين حتّى كان أبوه يتأذى به . قال ابن المرتضى : « وكان من حرصه يسأل أبا علي (الجبائي) حتّى يتأذى به. فسمعتُ أبا علي في بعض الأوقـــات عند حجاجه يقول : لا تُؤذِنـا ! ويزيد فوق ذلك . وكان يسأل طول نهاره ما قدر عليه . فاذا كان في

---

١ ابن النديم : « الفهرست » ص ٢٦١ ، القاهرة .

٢ « طبقات المعتزلة » ص ٩٦ س ١٠ .

٣ ابن المرتضى: « طبقات المعتزلة » ص ٩٦ .

الليل سبق إلى موضع بيته لئلا يُغلِق دونه البـاب ، فيستلقي أبو عليّ على سريره ، ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسألـه حتى يُضجره ، فيحوّل وجهه عنـه . فيتحول إلى وجهه . فلا يزال كذلك حتى ينام . وربما سبق هو (أي أبو علي) فأغلق البـاب دونه (أي دون أبي هاشم) . ومَنْ هذا حرصه على ما فيه من الذكاء لم يتعجب من تقدمه في العلم » (الموضع نفسه) .

وفاتـه

« وتوفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلثمائة ، ببغداد . ودفن في مقابر البستان من الجانب الشرقي . وفي ذلك اليوم توفي أبو بكر محمد بن دُرَيْد اللغوي المشهور[1] » . وفي « تاريخ بغداد[2] » للخطيب البغدادي : « قـال أبو الحسن (أحمد بن يوسف الأزرق) : ومات أبو هاشم في رجب أو في شعبان سنة إحدى وعشرين وثلثمائة ببغداد . وتوليتُ دفنه في مقابر باب البستان من الجانب الشرقي . حدثني عبيد الله بن أبي الفتح عن طلحة بن محمد بن جعفر أن أبا هاشم بن أبي علي الجبائي مـات ببغداد في سنة إحدى وعشرين وثلثمائة . أخبرنا علي بن أبي علي عن أبيه قال : حدثني أبو علي الحسن ابن سهل بن عبد الله الايذجي القاضي — قال : لما توفي أبو هاشم الجبائي

---

١ ابن خلكان : « وفيات الاعيان » ، الترجمة رقم ٣٥٦ ج ٢ ص ٣٥٥ . القاهرة ١٩٤٨ .

٢ الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » تحت رقم ٥٧٣٥ ، ج ١١ ص ٥٥ — ٥٦ . القاهرة ١٩٣١ .

ببغداد اجتمعنا فئةً لندفنه ، فحملناه إلى مقابر الخيزران في يوم مطير ، ولم يعلم بموته أكثر الناس . فكنا جُميّعة في الجنازة . فبينا نحن ندفنه إذ حملت جنازة أخرى ومعها جُميّعة عرفتهم بالأدب . فقلت لهم : جنازة من هذه ؟ فقالوا : جنازة أبي بكر بن دريد . فذكرتُ حديث الرشيد لما دفن محمد بن الحسن والكسائي بالريّ في يوم واحد . قال : وكان هذا في سنة ثلاث وعشرين وثلثمائة . فأخبرت أصحابنا بالخبر : وبكينا على الكلام والعربية طويلاً ثم افترقنا .

قلتُ (أي الخطيب البغدادي) : الصحيح أن أبا هاشم مات في سنة إحدى وعشرين ، وفيها مات ابن دريد بغير شك . وذكر لي هلال بن المحسن أن أبا هاشم مات في ليلة السبت الثالث والعشرين من رجب سنة إحدى وعشرين ، قال : وكان عمره ستاً وأربعين سنة وثمانية أشهر واحدى وعشرين يوماً » .

ويؤيد « الفهرست[1] » لابن النديم هذه الرواية أيضاً فيقول : « وتوفي سنة احدى وعشرين وثلثمائة » .

ونجد في « إنباه الرواة على أنباه النحاة[2] » لجمال الدين القفطي أن ابن دريد مات « يوم الأربعاء لاثنتي عشرة (ليلة) بقيت من شعبان سنة احدى وعشرين وثلثمائة ... ولما توفي ابن دريد حملت جنازته إلى مقبرة الخيزران ليدفن فيها . وكان قد جاء في ذلك اليوم[3] طشٌ من مطر . وإذا بجنازة أخرى مع نفر قد أقبلوا بها من ناحية باب الطاق ، فنظروا فاذا هي جنازة أبي هاشم الجبائي . فقال الناس : مات علم اللغة والكلام بموتهما . ودفنا جميعاً في الخيزرانة[4] » .

---

١ طبعة القاهرة ص ٢٦١ .

٢ تحقيق ابي الفضل ابراهيم ، ج٣ ص ٩٧ – ٩٨ . القاهرة ١٩٥٥ .

٣ الطش : المطر الضعيف فوق الرذاذ .

٤ راجع ايضا تاريخ بغداد، ١٩٧، نزهة الالباء ٣٢٦، «مرآة الجنان» ٢ : ٢٨٤

فوفاته إذن في الثامن عشر من شعبان سنة احدى وعشرين وثلثمائة ، الموافق لـ ١٦ أغسطس سنة ٩٣٣ ميلادية .

مؤلفاتـــه

ذكر له ابن النديم في « الفهرست[١] » الكتب التالية :

١ ــ الجامع الكبير[٢] .

٢ ــ الأبواب الكبير ــ وذكره الجويني في «الشامل» (ص٤٧٢ س ١)

٣ ــ الأبواب الصغير .

٤ ــ الجامع الصغير ــ وقد ذكره ونقل عنه عبد الجبار في (« المجموع من المحيط بالتكليف » جـ١ ص ٣٠ ، بيروت) .

٥ ــ الإنسان .

٦ ــ العوض .

٧ ــ المسائل العسكريات ــ وقــد ذكره ونقل عنه عبد الجبـــار في « المجموع من المحيط بالتكليف » جـ ١ ص ١ .

٨ ــ النقض على أرسطاطاليس في « الكون والفساد » .

٩ ــ الطبائع والنقض على القائلين بها .

١٠ــ الاجتهاد .

وذكر له عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرَق »[٣] كتاب :

---

١ ص ٢٦١ . طبع القاهرة .

٢ ذكره ونقل عنه البغدادي في « الفرق » ص ١١٦ س ٤ ، القاهرة ١٩٤٨

٣ ص ١١٣ س ٤ س ٥ . القاهرة ، ١٩٤٨ .

١١ – استحقاق الذم .
١٢ – البغداديات – ذكره الجويني في « الشامل » (ص ٤٧١ ، الاسكندرية سنة ١٩٦٩) وقال إنه « مسائل تكلّم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة » .

آراء المعاصرين له ومن تلاهم فيه

ذكر أبو الحسن الكرخي « أنه لم يبلغ غيرُه مبلغه في علم الكلام[١] » .
« وكان أبو عبد الله البصري يحكي من ورعه وزهده ما يدل على الدين العظيم » (الموضع نفسه) .

وقال القاضي عبد الجبار عنه : « كان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً . وقد استنكر بعضُ الناس خلافه على أبيه . وليس مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر : فقد خالف أصحابُ أبي حنيفة أبا حنيفة ، وخالف أبو علي أبا الهذيل والشحّام . وخالف أبو القاسم أستاذه . وقال أبو الحسن (الكرخي) في ذلك شعراً : (من المتقارب) .

يقولون بين أبي هاشم وبين أبيه خلافٌ كثيرُ
فقلتُ : وهل ذاك من ضائر ؟ وهل كان ذلك مما يضيرُ ؟
فخلُّوا عن الشيخ لا تعرضوا لبحرٍ تضايقُ عنه البحورُ
وإن أبا هاشمٍ تلْوُه إلى حيث دار أبوه يدورُ
ولكن جرى من لطيف الكلا م كلامٌ خفيٌّ وعلمٌ غزير

وإنما عنى بذلك ما ظهر من محمد بن عمر الصيمري وغيره مِن

١ ابن المرتضى « طبقات المعتزلة » ص ٩٤ .

إكفارهم له في مسئلة استحقاق الذمّ ،والأحوال ،وغير ذلك . فان أصحاب أبـي علي كان فيهم من يوافقـه في ذلك ، أو في بعضـــه ؛ وفيهم من يتوقف ؛ وفيهم من يُعظّم خلافه وينتهي بـــه إلى الإكفار في بعضه . ولـــه عليهم الكتب الكثيرة . وقـد كان أغلظهم في ذلك محمد بن عمر الصيمري ، فكان فيـــه خشونة ، حتّى كان ربمـــا أنكر على أبـي علي بعض ما يأتيه[1] » .

ومحمد بن عمر الصيمري من الطبقة التاسعة من المعتزلة ، ومن تلاميذ أبـي علي الجبائي ؛ وكان قد أخذ قبله عن معتزلة بغداد : أبـي الحسين الخياط وغيره ؛ وله كتب ومناظرات . وكان عالماً زاهداً ، ورعـــاً ، حسن الطريقة . ولكنه غلا « في معاداة أبـي هـاشم حتّى أكفره بسبب قوله في الأحوال ، حتّى جاء إلى أهله (=زوجته) وأوهمها أن الفُرقـة وقعت بينها وبين أبـي هاشم . فقالت : فماذا تقول إذا كنّا على مثل رأيه ؟ فانصرف » (الكتاب نفسه ، ص ٩٦) .

انتشار مذهبه

يقول عبد القاهر البغدادي[2] وهو يتكلم عن أبـي هاشم بن الجبائي : « وأكثر معتزلـــة عصرنا على مذهبـه ، لدعوة ابن عبّـــاد ، وزير آل بويه ، إليه » .

والبغدادي توفي سنة ٤٢٩ هـ (١٠٣٧ م) ، أي أن المعتزلة في الربع الأول من القرن الرابع والربع الأول من القرن الخامس كانوا على مذهب

---

١ الكتاب نفسه ص ٩٥ ــ ٩٦ .

٢ « الفرق بين الفرق » ص ١٨٤ ــ ١٨٥ . طبعة محيي الدين عبد الحميد .

أبي هاشم . وهو يفسر ذلك بأن الصاحب بن عباد ، الذي ولد في ٢٦ ذي القعدة سنة ٣٢٦ ه في اصطخر ، وقيل في الطالقان ، وتوفي في ٢٤ صفر سنة ٣٨٥ بالريّ هو صاحب الفضل في ذلك لأنه دعا الى مذهب المعتزلة على مذهب أبي هاشم الجبائي . والصاحب بن عباد تولى الوزارة في سنة ٣٦٦ بعد أبي الفتح علي بن أبي الفضل بن العميد ، وزيراً لمؤيد الدولة أبي منصور بويه بن ركن الدولة بن بويه الديلمي . ولما توفي مؤيد الدولة هذا في شعبان سنة ثلاث وسبعين وثلثمائة بجرجان استولى على مملكته أخوه فخر الدولة أبو الحسن عليّ فأقرّ الصاحبَ على وزارته ، فاستمر فيها حتّى وفاته في ٢٤ صفر سنة ٣٨٥ . أي أنه تولى الوزارة لبني بويه من سنة ٣٦٦ ه حتّى سنة ٣٨٥ ه . ففي هذه الفترة كانت دعوة الناس الى الاعتزال على مذهب أبي هاشم ابن الجبائي .

تلاميذه

وما أكثر ما كان له تلاميذ ممتازون ، ذكر بعضهم ابن المرتضى في « المنية والأمل » ضمن الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة .. وذكر منهم :

١ – أبو علي بن خلاّد ، صاحب كتاب « الأصول » و « الشرح » . درس على أبي هاشم بالعسكر ثم ببغداد . ولم يعمرّ طويلاً . ويقصد بالشرح « شرح الاصول »[1] .

٢ – وربما كان أشهرهم هو أبا عبد الله الحسين بن علي البصري . أخذ عن أبي علي بن خلاّد أولاً ، ثم أخذ بعد ذلك عن أبي هاشم . « لكنه بلغ بجدّه واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم .

---

١ راجع هذافي مجلة « مجلة الاشورايات » Z A المجلد ٢٦ ص ١٩٨ .

وكما صبر على ذلك في علم الكلام صبر على مثله في الفقه ، فانه لازم مجلس أبي الحسن الكرخي الزمان الطويل حالاً بعد حال . ولم يحظ في الدنيا بما جرت به العادة للعلماء ، بل كان في بغداد يصبر على الشدائد وهو مكب على طلب العلم » (ص ١٠٥) . وكان عضد الدولة يغلو في تعظيمه حتى قال : ما رأيت أبا الحسن منقطعاً قط : إن كان الكلام له فانه يتجلى ، وإن كان عليه يورد ما لا يُعرَف معه ذلك . وكان يطوّل في أماليه ويختصر في تدريسه . وتوفي في سنة سبع وستين وثلثمائة.

٣ ـ أبو اسحق العيّاش ، وهو ابراهيم بن عياش البصري . « قال القاضي عبد الجبار : وهو الذي درست عليه أولاً ، وهو من الورع والزهد والعلم على حدّ عظيم . وكان رحل اليه من بغداد قوم ، فيجمعون مجلسه إلى مجلس أبي عبد الله الحسين البصري . وكان مع مواصلته لأبي هاشم كثر أخذه عن أبي علي بن خلاّد ثم عن أبي عبد الله الحسين البصري . وله كتاب في إمامة الحسن » .

٤ ـ أبو القاسم السيرافي ، توفي عن اثنتين وستين سنة .

٥ ـ أبو عمران السيرافي : درس على أبي هاشم أولاً ، ثم فارقه واختلف إلى أبي بكر الإخشيذ . وكان يدعو الناس إلى التوحيد والعدل، ولحقه بسبب ذلك المحن العظيمة .

٦ ـ أبو الحسين الأزرق ، وهو أحمد بن يوسف بن يعقوب بن اسحق بن بهلول الانباري التنوخي . أخذ الكلام عن أبي هاشم ، والفقه عن الكرخي ، والقرآن عن ابن مجاهد ، والنحو عن ابن السرّاج . وكان من بيت رئاسة ، عظيم الشأن ، وكان مع ذلك يأتي المتفقهة طلباً للتعاليق . وكان له من الافضال على أبي هاشم وأصحابه شيء كثير .

٧ ـ أبو الحسين الطوائفي البغدادي ، وهو شافعي المذهب ، وله كتاب في أصول الفقه .

٨ – أخت أبي هاشم ، بنت لأبي علي الجبائي : « وقد بلغت في العلم مبلغاً ، وسألت أباها عن مسائل ، فأجاب عنها . وكانت داعية النساء ، انتفع بها في تلك الديار » (الكتاب نفسه ص ١٠٩) .

٩ – أحمد بن أبي هاشم ، له درجة في العلم ، وهو أنجبُ أولاد أبي هاشم .

١٠ – أبو الحسن بن النجيح ، من أهل بغداد . « أخذ عن أبي اسحق بن عياش ، ثم اختلف إلى أبي هاشم ببغداد ، واستفاد منه علماً كثيراً وصار بمنزلة عظيمة » .

١١ – أبو بكر البخاري : « وكان يلقب بجمل عائشه لتعصبه لها ، أخذ عن أبي هاشم الكلامَ ، وعن أبي الحسن الفقه ، وبلغ في العلم مبلغاً » (الموضع نفسه) .

١٢ – أبو محمد العبدكي : أخذ عن أبي هاشم ، كان عارفاً بدقيق الكلام وجليله .

جليل الكلام

صفات الله

الصفات الإلهية إمـا أن تكون للذات ، أو لمعنى ، أو لا للذات ولا لمعنى .

فأبو علي الجبائي قال كما رأينا إن صفات الله هي **لذاته** .

فجاء ابنه أبو هاشم وقال إن صفات الله هي **لما هو عليه في نفسه** . ولهذا قال إن الصفات « هي أحوال ثابتة للذات ، وأثبت حـالة أخرى توجب هذه الأحوال . وقالت **الصفاتية** من الأشعرية والسَلف إن الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، سميع بسمعٍ ، بصير ببصرٍ ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، باقٍ ببقاء . وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه . وهي صفات موجودة أزليّة ، ومعان قائمة بذاته[1] . »

فأبو علي الجبائي يقول « إنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربـع التي هي كـونه : قادراً ، عالماً ، حياً ، موجوداً ــ **لذاته** . وعند شيخنا

---

١ الشهرستاني:« نهاية الاقدام في علم الكلام » ص ١٨٠ ــ ١٨١ .

أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته[1] » .

ومعنى قوله : لما هو عليه في ذاته ـ أي لحال هو عليها في ذاته . ومن هنا جـاء إثباته للأحوال . وسنرى ذلك تفصيلاً عند الكلام عن الأحوال عند أبـي هاشم .

فالجبائي الوالد يقول إن الله عـالم لذاته ، قادر حيّ لذاته « ومعنى قوله : لذاته ، أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي حال علم أو حـال يوجب كونه عالماً . وعند أبـي هاشم : هو عالم لذاته بمعنى انه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً . وإنما تعلم الصفة على الذات، لا بانفرادها . فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة ، اي هي على حيالها لا تعرف كذلك ، بل مع الذات[2] . »

الخلق

عند أبـي علي الجبائي أن الخـَلْق هو التقدير،والمخلوق هو الفعل المقدَّر بالغرض والداعي المطابق له على وجهٍ لا يزيد عليه ، ولا ينقص عنه .

وذهب أبو هاشم الجبـائي وأبو عبد الله الحسين البصري « إلى أن المخلوق مخلوقٌ بخَلْقٍ . ثم اختلفا :

فذهب أبو هاشم الى أن الخـَلْق إنما هو الإرادة .

---

١ « شرح الاصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار ، ص ١٨٢ ٠ وراجع ايضا له : « المجموع في المحيط بالتكليف » ج ١ ص ١٠٠ س ١٧ ـ س ٢١ ٠ تحقيق جين يوسف هوبن ، بيروت ١٩٦٥ ٠

٢ الشهرستاني : « الملل والنحـل » ج ١ ص ١٠١ ـ ١٠٢ ٠ القاهرة ، ١٣٢١ هـ ٠

وقال أبو عبد الله البصري : بل هو الفكر ، وقـــال : لولا ورود السمع والإذن باطلاق هذه اللفظة على الله تعالى ، وإلا مـــا كنا نجوّز إطلاقها عليه تعالى عقلاً ...

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا غير جائز على مذهبها ، لأن أبا هاشم لا يجوّز أن يحصلَ الخَلْقُ ولا يحصل المخلوق ، وهكذا فإن أبا عبد الله لا يُجوِّز حصول الفكر ثم لا يحصل الفعل[1] » .

والفكر يقصد به فكر الله في الشيء ، أي أنه شبه اللوغوس أو الصور الإلهية التي بها يتم الخلق في الافلاطونية المحدثة . ففكر الله في الشيء هو خلقه إيـاه . فأبو عبد الله الحسين البصري يقول إن الخلق هو فكر الله في الأشياء ، وأبو هاشم الجبائي يرى أن فعل الخلق إرادة وليس تصوراً، لأنه فعل،والفعل يقتضي الارادة .

الاحوال*

أهم مسألة اشتهر بها أبو هاشم هي مسألة الأحوال ، وقد تناولتهـــا كتب الكلام والمِلَل . وهي داخلـــة في مسألة : صفات الله وكيفية قيامها به .

١ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ص ٥٤٨ .

* تناول هذه المسألة من الاوربيين :

a) S. Horten, Die philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam, 352 ff, 403 ff.

b) S. Horten : «Die Modustheorie des abu Hashim» in ZDMG, LXIII, 303-324.

ونحن نعلم أن المعتزلة نفت جميع الصفات الأزلية . وقال أبو الهذيل – كما رأينا – إن الله عالم (مثلاً) بعلم إلا أن علمه هو نفسه ، وقادر بقدرة وقدرته هي نفسه . وقد « خالفه الجبائي فقال إن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه ، فألزمه أصحابنا (= الأشعري) أن يكون نفسه علماً وقدرة ، لأن حقيقة العلم ما به يعلم العالم ، والقدرة ما بها يقدر القادر .

وعلم أبو هاشم ابن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل نفس الباري علةً لكونه عالماً وقادراً فخالف أباه وزعم أن الله عالم لكونه على حال ، قادر لكونه على حال . وزعم أن له في كل معلوم حالاً مخصوصاً ، وفي كل مقدَّر حالاً مخصوصاً ، وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ، ولا أشياء . وزعم أيضاً أنها غير مذكورة ، وقد ذكرها بقوله إنها غير مذكورة ، فناقض بأول كلامه آخره . وهذا مذهبٌ لا يعقله هو عن نفسه . فكيف يناظر في تصحيحه خصمه[1] ؟! » .

وشرح الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) مذهب الأحوال بشكل أوضح فقال ، وهو يتحدث عما تخالف فيه الجبائي مع ابنه أبي هاشم:

« أما في صفات الباري تعالى فقال الجبائي : عالم لذاته ، قادر حيٌ لذاته . ومعنى قوله : « لذاته » – أي لا يقتضي كونه عالماً صفةً هي حالُ علمٍ أو حالٌ يوجب كونه عالماً .

وعند أبي هاشم « هو عالم لذاته » بمعنى أنه « ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً » وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها . فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة ، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات .

قال : والعقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً ، وبين

---

١ عبد القادر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ) : « اصول الدين » ص ٩٢ ، استانبول ، ١٩٢٨ م .

معرفته على صفة . فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً ، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيّزاً قابلاً للعَرَض . ولا شك أن الانسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية ، وافتراقها في قضيـــة . وبالضرورة نعلم أن مـــا اشتركت فيه غير ما افترقت بـه . وهذه القضايا العقليـــة لا ينكرهـــا عاقل . وهي لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراضٍ وراء الذات : فإنه يؤدي إلى قيام العَرَض بالعَرَض . فتعيَّن بالضرورةً أنها أحوال . فكون العالم عالماً حالٌ هي صفة وراء كونه ذاتاً ، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات . وكذلك كونه قادراً حياً . ثم أثبت للباري تعالى حالة أخرى أوجبت تلك الأحوال .

وخالفه والده وسائر منكري الأحوال . وردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس . وقالوا ليست الأحوال تشترك في كونها أحوالاً ، وتفترق في خصائص . وكذلك نقول في الصفات . والا فيؤدي إلى إثبات الحال للحال ، ويفضي الى التسلسل . بل هي راجعة إما إلى مجرد الألفاظ إذا وضعت في الأصل على وجه يشترك فيها الكثير ، لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتة في الذات على وجه يشمل أشياء ويشترك فيها الكثير — فإن ذلك مستحيل ، أو يرجع ذلك إلى وجوه واعتبارات عقلية هي المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق . وتلك الوجوه كالنسب والإضافات والقرب والبعد وغير ذلك مما لا يعدّ صفات بالاتفاق .

وهذا هو اختيار أبي الحسين البصري وأبي الحسن الأشعري . وبنوا على هذه المسئلة : المعدوم شيء ؟ فمن أثبت كونه شيئاً ، كما نقلنا عن جماعة المعتزلة : فلا يبقى من صفات الثبوت إلا كونـه موجوداً . فعلى ذلك لا يثبت للقدرة في إيجادهـــا أثرٌ ما ، سوى الوجود . والوجـــود — على مذهب نُفـاة الأحوال — لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد . وعلى مذهب مثبتي الأحوال هو حالـــة لا توصف بالوجود والعدم . وهـــذا — كما ترى — من النقائض والاستحالة . ومن نفـــاة الأحوال من يثبته

شيئاً ، ولا يسميه بصفات الأجناس . وعند الجبائي (أبي علي) أخصّ وصف الباري تعالى هو القِدَم ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم . وليت شعري كيف يمكنه إثبات الاشتراك والافتراق، والعموم والخصوص حقيقةً وهو من نفاة الأحوال !

فأما على مذهب أبي هاشم فلعمري هو مطّرد . غير أن القدم إذا بحث عن حقيقته رجع إلى نفي الأولوية . والنفي يستحيل أن يكون أخصّ وصف[1] . »

ثم فصّل الشهرستاني القول في الأحوال ، وذلك في كتابه « نهاية الإقدام في علم الكلام[2] » القاعدة السادسة ص ١٣١ – ١٤٩ ، وهذا أوسع ما لدينا عن هذه المسألة في كتب علم الكلام ، ولهذا نحتاج إلى إيراد زبدة هذا الفصل ، حتى نستطيع فهم هذه المشكلة العويصة . والشهرستاني يبدأ بأن يبين اختلاف الناس فيها ، فيقول :

« اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفياً وإثباتاً ، بعد أن أحدث أبو هاشم ابن الجبائي رأيه فيها .

وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً . فأثبتها أبو هاشم ، ونفاها أبوه الجُبّائي ، وأثبتها القاضي أبو بكر الباقلاّني – رحمه الله – بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب اليه . ونفاها : صاحب مذهبه الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه ، رضي الله عنهم . وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر » .

ومن ثم يريد الشهرستاني أن يتناول المسألة برمّتها فيبين ما معنى « الحال » ، وما مذهب المثبتين فيها ، وما مذهب النافين لها . ثم يتكلم

---

١ الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ١ ص ١٠١ـ١٠٤ · القاهرة ١٣٢١هـ·

٢ « نهاية الاقدام في علم الكلام » تاليف ابي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ، المتوفى ٥٤٨ هـ · حرره وصححه الفرد جيوم ·

بعد ذلك في نقد أدلة الفريقين ، ويشير إلى مصدر القولين ، وصوابهما من وجه وخطأهما من وجه .

١ ـ تعريف « الحال »

فيعرّف معنى « الحال » فيقول :

« اعلم انه ليس للحال حدٌّ حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدّها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال ، فإنه يؤدي إلى إثبات الحال للحال . »

ولا سبيل إلى حدها إلا بالقسمة ، ولهذا يقسمها إلى : ما يعلّل ، والى ما لا يعلّل . أما ما يعلل : فهي أحكام لمعانٍ قائمة بذوات . وأما ما لا يعلل فهو : صفات ليست أحكاماً للمعاني .

أما الأول ، وما يعلل ، فهو « كل حكم لعلّة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم : ككون الحيّ حيّاً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً ، لأن كونه حياً عالماً يُعلّل بالحياة والعلم في الشاهد ، فتقوم الحياة بمحل ، وتوجب كون المحل حياً . وكذلك العلم والقدرة والارادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة . وتسمى هذه الأحكام أحوالاً . وهي صفاتٌ زائدة على المعاني التي أوجبتها .

وعند القاضي (= الباقلاني) رحمه الله : كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال ، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة ، أو لم يشترط ، ككون الحيّ حياً وعالماً وقادراً ، وكون المتحرك متحركاً والساكن ساكناً ، والأسود والأبيض ، إلى غير ذلك .

ولابن الجبائي (= أبو هاشم) في المتحرك اختلاف رأي . وربما يطّرد ذلك في الأكوان كلها . ولما وكانت البنية عنده شرطاً في المعاني

التي تشترط في ثبوتها الحياة ، وكانت البنية في أجزائها في حكم محل واحد فتوصف بالحال .

وعند القاضي أبي بكر (= الباقلاني) رحمه الله : لا يوصف بالحال الا الجزء الذي قام به المعنى فقط . وأما القسم الثاني فهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجوداً ، وكون العرَض عرَضاً ولوناً وسواداً .

والضابط ان كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال . وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع .

والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ، ولا هي أشياء ، ولا توصف بصفة ما . وعند (أبي هاشم) ابن الجبائي ليست هي معلومة على حيالها ، وإنما تعلم مع الذات .

وأما نفاة الأحوال فعندهم الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعينة . وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ الدالة عليها فقط . وكذلك خصوصها . وقد يُعلَم الشيء من وجه ، ويُجهَل من وجه . والوجوه اعتبارات لا ترجع إلى صفات هي أحوال تختص بالذوات .

وهذا تقرير مذهب الفريقين في تعريف الحال . » (ص ١٣٢ – ١٣٣).

٢ ـ أدلة المثبتين للحال والنافين له

« أما أدلة الفريقين فقال المثبتون : العقل يقضي ضرورةً أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية ، ويفترقان في قضية وهي : السوادية والبياضية . فما به الاشتراك هو[1] ما به الافتراق ، أو

١ في طبعة جيوم : الاشتراك غير ما به .. ـ وهو تحريف واضح .

غيره . فالأول سفسطة ، والثاني تسليم المسئلة .

وقال النفاة : السواد والبياض المعنيان قط لا يشتركان في شيء هو كالصفة لهما ، بل يشتركان في شيء هو اللفظ الدالّ على الجنسية والنوعية والعموم . والاشتراك فيه ليس يرجع إلى صفةٍ هي حالٌ للسواد والبياض : فإن حالتي العرَضين يشتركان في الحاليةً ، ولا يقتضي ذلك الاشتراك ثبوتَ حالٍ للحال : فإنه يؤدي الى التسلسل ، فالعموم كالعموم والخصوص كالخصوص .

قال المثبتون : الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ . وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته . ونحن إنما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية . ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان الى اللفظ المجرد ، فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات . والأشياء لو كانت تمايز بذواتها ووجودها ، بطل القولُ بالقضايا العقلية . وحسم باب الاستدلال بشيء أولى على شيء مكتسب متحصل . وما لم يُدرج في الأدلة العقلية عموماً عقلياً لم يصل الى العلم بالمدلول قط . وما لم يتحقق في الحدّ شمولاً بجميع المحدودات لم يصل الى العلم بالمحدود .

قال النافون : الكلام على المذهب رداً وقبولاً إنما يصحّ بعد كون المذهب معقولاً . ونحن نعلم بالبديهة أن لا واسطة بين النفي والإثبات ، ولا بين العدم والوجود . وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة ، وهو متناقض بالبديهة . ثم فرّقتُم بين الوجود والثبوت فأطلقتم لفظ الثبوت على الحال ، ومنعتم إطلاق لفظ الوجود . فنفس المذهب إذاً لم يكن معقولاً . فكيف يسوغ سماعُ الكلام والدليل عليه ؟!

ومن العجب ان ابن الجبائي (= أبو هاشم) قال : لا توصف بكونها معلومة أو مجهولة . وغاية الاستدلال إثبات العلم بوجود الشيء . فإذا لم

يتصور له وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه.

ثم قالوا : ما المعنى بقولكم : الافتراق والاشتراك قضية عقلية ؟ إن عنيتم به أن الشيء الواحد يُعلَم من وجه ، ويُجهَل من وجه فالوجوه العقلية اعتبارات ذهنية وتقديرية ، ولا يقتضي ذلك صفات ثابتة لذوات ، وذلك كالنسب والإضافات ، مثل القرب والبعد في الجوهرين . وإن عنيتم بذلك أن الشيء الواحد تتحقق له صفةٌ يشارك فيها غيره وصفة يمايز بها غيره فهو نفس المتنازَع فيه : فإن الشيء الواحد المعين لا شِركة فيه بوجهٍ ، والشيء المشترك العام لا وجود له البتة .

وقولهم إن نفي الحال يؤدي إلى حسم باب الحد والحقيقة والنظر والاستدلال بالعكس أولاً[1] . فإن إثبات الحال التي لا توصف بالوجود والعدم، وتوصف بالثبوت دون الوجود ــ حسم باب الحدّ والاستدلال، فإن غاية الناظر أن يأتي في نظره بتقسيم دائرٍ بين النفي والاثبات ، فينفي أحدهما حتى يتعين الثاني . ومثبت الحال قد أتى بواسطة بين الوجود والعدم ، فلم يُفِدْ التقسيم والابطال علماً ، ولا يتضمن النظر حصول معرفةٍ أصلاً . ثم الحد والحقيقة على أصل نفاة الأحوال عبارتان عن مُعبَّر واحد . فحدُّ الشيء حقيقته ، وحقيقته ما اختص في ذاته عن سائر الاشياء . ولكل شيء خاصية بها يتميز عن غيره . وخاصيته تلزم ذاته ولا تفارقه ، ولا يشترك فيها بوجه ، وإلا بَطَل الاختصاص . وأما العموم والخصوص في الاستدلال فقد بينا أنه راجع إلى الاقوال الموضوعة لها ليربط شكلاً بشكل ونظيراً بنظير . والذات لا تشتمل على عموم وخصوصٍ البتة ، بل وجودُ الشيء وأخصُّ وصفه : واحدٌ .

قال **المثبتون** : نحن لم نثبت واسطه بين النفي والاثبات ، فإن الحال

---

١ كذا يجب ان : تثبت كما في مخطوط أ ، وليس « أولى » كما اثبت المحقق .

ثابتة عندنا . ولولا ذلك لما تكلمنا فيها بالنفي والاثبات ، ولم نقل على الاطلاق انه شيء ثابت على حياله موجود . فان الموجود المحدَث إما جوهر ، وإما عرَض . وهو ليس أحدهما ، بل هو صفة معقولة لهما . فإن الجوهر قد يعلم بجوهريته : ولا يُعلم بحيزه وكونه قابلاً للعرَض ، والعرَض يُعلَم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لوناً أو كوناً ، ثم يعرف كونه لوناً بعد ذلك ، ولا يعرف كونه سواداً أو بياضاً إلا أن يعرف . والمعلومان إذا تمايزا في الشيء الواحد رجع التمايز إلى الحال . وقد يُعلَم ضرورةً من وجه ، ويُعلَم نظراً من وجه : كمن يعلم كون المتحرك متحركاً ضرورةً ، ثم يعلم بالنظر بعد ذلك كونه متحركاً بحركة . ولو كان المعنيان واحداً ، لما عُلِم أحدهما بالضرورة والثاني بالنظر ، ولما سبق احدهما إلى العقل وتأخر الآخر . ومن انكر هذا فقد جحد الضرورة . ونُفَاة الاعراض أنكروا أن (تكون) الحركة عرضاً زائداً على المتحرك . وما أنكروا كونه متحركاً . وأنتم معشر النفاة وافقتمونا على أن الحركة علة لكون الجوهر متحركاً . وكذلك القدرة والعلم وجميع الاعراض والمعاني . والعلة توجب المعلول لا محالة : فلا يخلو إما ان توجب ذاتها ، وإما شيئاً آخر وراء ذاتها . ويستحيل أن يقال : « توجب ذاتها » ، فإن الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل أن يكون موجِباً وموجَباً لنفسه . وإن أوجب أمراً آخر فذلك الامر إما ذاتٌ على حيالها ، أو صفة لذات . ويستحيل أن يكون ذاتاً على حيالها ، فإنه يؤدي الى ان تكون العلة بايجاب موجدة للذوات . وتلك الذوات أيضاً علل . وهو محال ، فانه يؤدي إلى التسلسل . فيتعين انه صفةٌ لذات . وذلك هو الحال التي أثبتناها . فالقسمة العقلية ألجأتنا الى اثباتها ، والضرورة حملتنا على ان لا نسميها موجودة على حيالها ومعلومةً على حيالها . وقد يُعلَم الشيء مع غيره ولا يُعلَم على حياله كالتأليف بين الجوهرين والمماسّة والقرب والبعد . فان الجوهر الواحد لا يُعلَم فيه تأليف

ولا مماسّة ، ما لم ينضم اليه جوهر آخر . وهذا في الصفات – التي هي ذوات وأعراض – مُتَصَوَّرٌ ، فكيف في الصفات التي ليست بذوات بل هي أحكام الذوات ؟!

وما قولكم : إنه راجع إلى وجوه واعتبارات عقلية : فنقول : هذه الوجوه والاعتبارات ليست مطلقة مُرْسلة ، بل هي مختصة بذوات . فالوجوه العقلية لذات واحدة هي بعينها الأحوال ، فإن تلك الوجوه ليست ألفاظاً مجردة قائمة بالمتكلم ، بل هي حقائق معلومة معقولة،لا أنها موجودة على حيالها ، ولا معلومة بانفرادها ، بل هي صفات توصف بها الذوات. فما عبرتم عنه بالوجه عبرنا عنه بالاحوال ، فإن المعلومَين قد تمايزا وإن كانت الذات متحدة . وتمايُز المعلومَيْن يدل على تعدُّد الوجهين والحالين، وذلك معلومان محققان تعلق بهما علمان متمايزان أحدهما ضروري ، والثاني مكتسب . وليس ذلك كالنسب والإضافات : فإنها ترجع إلى ألفاظ مجردة ليس فيها علمٌ محقق متعلق بمعلوم محقق .

وقولهم : الشيء الواحد لا شركة فيه ، والمشترك لا وجود له – باطل . فإن الشيء المعين من حيث هو معين لا شركة فيه . وهذه الصفات التي أثبتناها ليست معينة مخصوصة ، بل هي صفات يقع بها التخصيص والتعيين ، ويقع فيها الشمول والعموم . وهو من القضايا الضرورية ، كالوجوه عندكم . ومَنْ ردَّ التعميم والتخصيص الى مجرد الألفاظ فقد أبطل الوجوه والاعتبارات العقلية . أليست العبارات تتبدّل لغةً فلغةً وحالةً فحالةً ، وهذه الوجوه العقلية لا تتبدل ، بل الذوات ثابتة عليها قبل التعبير عنها بلفظ عام وخاص على السواء ؟ ومن ردّها الى الاعتبارات فقد ناقض وردّها الى العبارات ، فإن الاعتبارات لا تتبدل ولا تتغير بعقل وعقل ؛ والعبارات تتبدل بلسان ولسانٍ وزمان وزمان .

وقولهم : « حد الشيء وحقيقته وذاته عباراتٌ عن معبَّر واحد ،

والأشياء إنما تتميز بخواص ذواتها ولا شركة في الخواص » – قال المثبت : هبْ أن الأمر كذلك ، لكن خاصية كل شيء معين غير ، وخاصية كل نوع محقق غير . وأنتم لا تحدون جوهراً بعينه على الخصوص ، بل تحدّون الجوهر من حيث هو جوهر على الإطلاق . فقد أثبتمُ معنى عاماً يعم الجواهر ، وهو التحيز مثلاً ، وإلا لكان كل جوهر على حياله محتاجاً الى حدّ على حياله . ولا يجوز أن يجري حُكم جوهر في جوهر : من التحيّز وقبول الأعراض والقيام بالنفس . فاذاً لم نجد بُداً من إدراج أمرٍ عامّ في الحد ، وذلك يبطل قولكم إنما الأشياء تمايز بذواتها ويصح قولنا إن الحدود لا تستغني عن عمومات ألفاظ تدل على صفات عموم الذوات وصفات خصوص . وتلك أحوالٌ لها ووجوهٌ واعتبارات عقلية، أو ما شئت فَسمِّها ، بعد الاتفاق على المعاني والحقائق .

قال النافون : غاية تقريركم في إثبات الحال هو التمسك بعمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات . أمـا العموم والخصوص فمنتقض عليكم بنفس الحال ، فان لفظ الحال يشمل جنس الأحوال . و« حال » هي صفة لشيء تخصُّ ذلك الشيء لا محالة . فلا يخلو إما أن يرجع معناه الى عبارة تعمُّ وعبارة تخصُّ . فخذوا منّا في سائر العبارات العامة والخاصة كذلك . وإمـا أن ترجع الى معنى آخر وراء العبارة فيؤدي الى إثبات الحال للحال . وذلك محال . ولا يغني عن هذا الالزام قولكم : الصفة لا توصف – فانكم أول من أثبت للصفة صفةً ، حيث جعلتم الوجود والعرضية واللونية والسوادية أحوالاً للسواد . فإذا أثبتمُ للصفات صفات فهلا أثبتم للاحوال احوالاً ؟ وأما الوجوه والاعتبارات فقد تتحقق في الأحوال أيضاً، فإن الحال العام غير ، والحال الخاص غير ؛ وهمـا اعتباران في الحال ، وحال يوجب أحوالاً غير ، وحالٌ هي موجبة الحال غير . أليس قد أثبت أبو هاشم حالاً للباري سبحانه توجب كونه عالماً قادراً ؟ والعالمية والقادرية حالتان : فحال توجب ، وحالٌ هي غير موجبة

مختلفتان في الاعتبار ، واختلاف الاعتبارين لا يوجب اختلاف الحالين للحال .

هذا من الإلزامات المفحمة . ومن جملتها أخرى وهي أن الوجود في القديم والحادث . والجوهر والعرَض عندهم حال لا يختلف البتة ، بل وجود الجوهر في حكم وجود العرَض على السواء . فليزمهم على ذلك أمران منكران .

(الأول) : إبهام شيء واحد في شيئين مختلفين ، أو شيئان مختلفان في شيء واحد . وواحد في اثنين ، واثنان في واحد : محال . أما أحدهما : أن شيئاً واحداً كيف يتصور في شيئين ، فان حال الوجود من حيث هو وجود واحد . ومن بدائه العقول أن الشيء الواحد لا يكون في شيئين معاً ، بل في جميع الموجودات على السواء ، وفيما لم يوجد بعدُ لكنه سيوجد على السواء – وهو من أمحل المحال .

والمنكر الثاني : إذا كان الوجود حالاً واحداً ، واجتمعت فيه أجناس وأنواع وأصناف – فيلزم أن تتحد المتكثرات المختلفة فيه ، ولزم تبدل الأجناس من غير تبدل وتغير في الوجود أصلاً . وذلك كتبدل الصُوَر بعضها ببعض في الهيولى عند الفلاسفة من غير تبدُّل في الهيولى . وذلك التمثيل أيضاً غير سديد : فان الهيولى عندهم لا تعرى عن الصورة ؛ إلا أن من الصور ما هو لازم للهيولى كالأبعاد الثلاثة ، ومنها ما يتبدل كالأشكال والمقادير المختلفة والأوضاع والكيفيات . وبالجملة : وجود مجرد مطلق عام غير مختلف : كيف يتصور وجوده ؟ وما محله ؟ فان كان الجوهر محلاً له فقد بطلت عمومة العرَض ؛ فان عنيتم العرَض فقد بطلت عمومة الجوهر ، وإن لم يكن ذا محل – وهو من أمحل المحال .

وعن هذه المطالبة الحاقة يلوح الحق ، ولا نبوح بـــه لأنّا بعدُ في مدارج أقوال الفريقين .

فيقول **النافي** : كيف يتصور وجودٌ على الحقيقة التي لا تتبدل ولا تتغير ، وإنما تتغير **أنواعــه** بعضها إلى بعض ، فيصير الجوهر عرضاً والعَرَض جوهراً ، والوجود لا يختلف . وذلك يُجوّز قلب الأجناس : فالأول سريان الوجود الواحد في أجناسٍ وأنواع مختلفة ، والثاني اتحــاد أنواع وأجناس مختلفة في وجود واحد .

وقال **المثبتون** : إلزام الحال علينا نقضاً متوجه . فان العموم والخصوص في الحال كالجنسية والنوعية في الأجناس والأنواع . فان الجنسية في الأجناس ليست جنساً حتّى يستدعي كل جنسٍ جنساً ويؤدي الى التسلسل . وكذلك النوعية في الأنواع ليست نوعاً حتّى يستدعي كل نوعٍ نوعاً . فكذلك الحالية للأحوال لا تستدعي حالاً فيؤدي الى التسلسل . وليس يلزم على من يقول : الوجود عام ــ أن يقول للعــام عام . وكذلك لو قال : العرضية جنس ــ فلا يلزمه أن يقول للجنس : جنس . وكذلك لو فرق فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل أحدهما عن الثاني بأخص وصفٍ لم يلزمه أن يثبت اعتباراً عقلياً في الجنس هو كالجنس ، ووجهاً عقلياً هو كالنوع . فلا يلزم الحال علينا بوجه : لا من حيث العموم والخصوص ، ولا من حيث الاعتبار والوجــه . وأنتم ، معاشر النفاة ، لا يمكنكم أن تتكلموا بكلمة واحــدة إلاّ وأن تدرجوا فيها عموماً وخصوصاً . ألستم تنفون الحالَ ولم تعيّنوا حالاً بعينها هي صفة مخصوصة مشار اليها ، بل أطلقتم القول وعممتم النفي وأقمتم الدليل على جنسٍ شمل أنواعاً ، أو على نوعٍ عمّ أشخاصاً ، حتّى استمرّ دليلكم ؟ ومَنْ نَفَى الحالَ لا يمكنه

إثبات التماثل في المتماثلات وإجراء حكمٍ واحـــد فيها جميعاً . فلو كانت الأشياء تمايز بذواتها المعينة بَطَلَ التماثلُ وبطل الاختلاف . وذلك خروجٌ عن قضايا العقول .

وأما قولكم : « الوجود لو كان واحداً متشابهاً في جميع الموجودات لزم حصولُ شيء في شيئين ، أو شيئين في شيء » — فنقول : يلزمكم في الاعتبارات والوجوه العقلية ما لزمنا في الوجود والحال . فان الوجـــه كالحال ، والحـــال كالوجه . ولا ينكر منكر أن الوجود يعم الجوهر والعرض ، لا لفظاً مجرداً بل معنى معقولاً . ومَنْ قال : كل موجود إنما يمايز موجوداً آخر بوجـــوده — لم يمكنه أن يجري حكمَ موجود في موجود آخر . حتى إن من أثبت الحدوث لجوهرٍ معين لم يتيسَّر له إثبات الحدوث لجوهر آخر بذلك الدليل بعينه ، بل لزمه أن يفهم[1] عـــلى كل جوهرٍ دليلاً خاصاً ، وعلى كـــل عرضٍ دليلاً خاصاً . ولا يمكنه ان يقسّم تقسيماً في المعقولات أصلاً ، لأن التقسيم إنما يتحقق بعد الاشتراك في شيء . والاشتراك إنما يُتصوَّر بعد الاختصاص بشيء . ومن قال : هذا جسمٌ مؤلف — فقد حكم على جسم معين بالتأليف لم يلزمه جريان هذا الحكم في كل جسم ما لم يقل : كل جسم مؤلف . ولو اقتصر على هذا أيضاً لم يُفْضِ الى العلم بحدوث كل جسم ما لم يقل : وكل مؤلَّف محدَث — حتى يحصل العلم بأن كـــل جسم محدث . فأخذ الجسمية عامة والتأليف عاماً ، واستدعى التأليف للحدوث عاماً ، حتى لزمه الحكم بحدوث كـل جسم مؤلف عاماً . فمن قال : الأشياء تمايز بذواتها المعينة — كيف يمكنه أن يجري حكماً في محكوم خاص ؟ فألزمتمونا قلب الأجناس ، وألزمناكم رفع الأجناس . ودعوتمونا إلى المحسوس ، ودعـــوناكم الى المعقول . وأفحمتمونا بإثبات واحد في اثنين واثنين في واحد، وأفحمناكم بنفي الواحد في الاثنين . والدليل متعارض ، والدست قائم : فمن الحاكم ؟ » (١٣٣ — ١٤٣) .

---

١ كذا في المطبوع ، ولعل صوابه : يقيم

٣ ـ المحاكمة بين الفريقين

فريق النفاة وفريق المثبتين للأحوال

أ ـ خطأ نفاة الحال :

« قال الحاكم المُشرف على نهاية إقدام الفريقين :

أنتم معشر **النفاة** أخطأتم من وجهين :

(**الأول**) : من حيث رددتم العموم والخصوص الى الألفاظ المجردة ، وحكمتم بأن الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها . فكلامكم هذا ينقض بعضه بعضاً ، ويدفع آخره أولّه . وهذا إنكارٌ لأخصِّ أوصاف العقل . أليس هذا الردّ حكماً عاماً على كل عام وخاص بأنه راجع الى اللفظ المجرد ؟ أليست الألفاظ ، لو رُفِعَتْ من البين ، لم ترتفع القضايا العقلية ؟ حتى البهائم التي لا نطْق لها ولا عقل لم تعْدَم هذه الهداية : فانها تعلم بفطرتها ما ينفعها من العشب ، فتأكل ؛ ثم اذا رأت عشباً آخر يماثل ذلك الأول ما اعتراها ريبٌ في أنه مأكول كالأول . فلولا أنها تخيلت من الثاني عين حكم الأول ، وهو كونه مأكولاً ، وإلا لما أكلت . وتَعْرِفُ جنسَها فتألف به ، وتعرف ضدها فتهرب منه . ولقد صدق المثبتون عليكم أنكم حسمتم على أنفسكم باب الحد وشموله للمحدودات ، وبابَ النظر وتضمُّنه للعلم .

وأنا أقول : لا بل حسمتم على العقول باب الإدراك ، وعلى الألسن بابَ الكلام . فان العقل يدرك الإنسانية كلية عامة لجميع نوع الإنسان مميّزة عن الشخص المعيّن المشار إليه ، وكذلك العَرَضية كلية عامة لجميع أنواع الأعراض ، من غير أن يخطر بباله اللونية والسوادية ، وهذا السواد بعينه . وهذا مُدْرَك بضرورة العقل ، وهو مفهوم العبارة ،

متَصوَّر في العقل لأنفس العبارة . إذ العبارة تدل على معنى في الذهن محقق هو مدلول العبارة . والمعبَّر عنه ، لو تبدلت العبارة عربية وعجمية وهندية ورومية لم يتبدل المعنى المدلول . ثم : ما من كلام تام إلا ويختص معنى عاماً فوق الأعيان المشار اليها بهذا . وتلك المعاني العامة من أخص أوصاف النفوس الإنسانية . فمن أنكرها خرج عن حدود الانسانية ، ودخل في حريم البهيمية ، بل هم أضلُّ سبيلا .

وأما **الخطأ الثاني** : فهو رد التمييز بين الأنواع الى الذوات المعيّنة. وذلك من أشنع المقالات : فان الشيء إنما يتميّز عن غيره بأخصّ وصفه.

قيل له : أخص وصف نوع الشيء : غير ، وأخص وصف الذات المشار اليها : غير . فان الجوهر يتميز عن العَرَض بالتحيز مطلقاً إطلاقاً نوعياً لا معيّناً تعيينا شخصياً . والجوهر المعيّن إنما يمتاز عن جوهر معين بتحيز مخصوص ، لا بالتحيز المطلق . وقط لا يمتاز جوهر معين عن عَرَض معين بتحيز مخصوص ، إذ الجنس لا يميز الوصف عن الموصوف، والعَرَض عن الجوهر . والعقل إنما يميّز بمطلق التحيّز . فعُرف أن الذوات إنما يتمايز بعضها عن بعضٍ تمايزاً جنسياً نوعياً لا بأعمّ صفاتها كالوجود ، بل بأخص أوصافها بشرط أن تكون كلية عامة . ولو أن الجوهر مايز العرض بوجوده ، كما مايزه بتحيزه لحكم على العرض بأنه متحيّز ، وعلى الجوهر بأنه محتاج إلى التحيز لأن الوجود والتحيز واحد. فما به يفترقان هو بعينه ما فيه يشتركان ؛ وما به يتماثلان هو بعينه ما فيه يختلفان ، ويرتفع التماثل والاختلاف والتضاد رأساً . ويلزم أن لا يجري حكم مثل في مثل ، حتى لو قام الدليل على حدوث جوهرٍ بعينه كان هو محدثاً . ويحتاج الى دليل آخر في مثل ذلك الجوهر . ويلزم أن لا يسلب حكم ضد عن ضد ، وخلاف عن خلاف حتى لو حكم على الجوهر بأنه قابل للعَرَض لم يسلب هذا الحكم من العرَض ، إذ لا تماثل ولا اختلاف ولا تضاد ، وارتفع العقل والمعقول ، وتعدد الحسُّ والمحسوس .

ب - ‹خطأ المثبتين للحال›

وأما وجه خطأ المثبتين للحال فهو أنهم أثبتوا لموجودٍ معين مشارٍ اليه صفاتٍ مختصةً به وصفات يشاركه فيها غيره من الموجودات . وهو مِنْ أمحل المحال : فان المختص بالشيء المعين والذي يشاركه فيه غيره - واحد بالنسبة الى ذلك المعين . فوجود عرضٍ معين وعرضيته ولونيته وسواديته عبارات عن ذلك المعين المشار اليه . فان الوجود إذا تخصص بالعرضية فهو بعينه عرَض ، والعرضية إذا تخصصت باللونية فهي بعينها لون . وكذلك اللونية بالسوادية ، والسوادية بهذا السواد المشار اليه . فليس من المعقول أن توجد صفة لشيء واحد معين ، وهي بعينها توجد لشيء آخر فتكون صفة معينة في شيئين : كسوادٍ واحد في محلين ، وجوهر واحد في مكانين ، ثم لا يكون ذلك في الحقيقة عموماً وخصوصاً : فإن مثل هذا ليس يقبل التخصيص ، إذ يكون خاصاً في كل محل ، فلا يكون البتة عامّاً ؛ وإذا لم يكن عاماً لم يكن خاصاً أيضا - فيتناقض المعنى .

والخطأ الثاني أنهم قالوا : الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم . والوجود عندهم حال . فكيف يصح أن يقال: الوجود لا يوصف بالوجود؟ وهل هو إلا تناقضٌ في اللفظ والمعنى ؟! وما لا يوصف بالوجود والعدم كيف يجوز أن يعم أصنافاً وأعياناً ؟ لأن العموم والشمول يستدعي أولاً وجوداً محققاً وثبوتاً كاملاً حتى يشمل ويعمّ ، أو يعين ويخصّ . وأيضاً فهم أثبتوا العلّة والمعلول ثم قالوا : العلة توجب المعلول وما ليس بموجود كيف يصير موجِباً وموجَباً ؟ فالعلمية عندهم حال ، والعالمية عندهم أيضاً حال . فالموجِب حال، والموجَب حال . والحال لا يوجب الحال ، لأن ما لا يتصف بالوجود الحقيقي لا يتصف بكونه موجباً .

الخطأ الثالث أنّا نقول معاشر المثبتين : كل ما أثبتموه في الوجود هو حالٌ عندكم : فأرونا موجوداً في الشاهد والغائب هو ليس بحالٍ لا يوصف

بالوجود والعدم . فان الوجود الذي هو الاعم الشامل للقديم والحادث عندكم حال . والجوهرية والتحيز وقبوله العرَض كلها أحوال . فليس على مقتضى مذهبكم شيء ما في الوجود هو ليس بحال . وان أثبتم شيئاً وقلتم هو ليس بحال – فذلك الشيء يشتمل على عموم وخصوص . والاخص والاعم عندكم حال . فاذاً لا شيء الا لا شيء ، ولا وجود إلا لا وجود – وهذا من أمحل ما يتصور .

رأي الشهرستاني في مسألة الأحوال

فالحق في المسئلة إذاً أن الانسان يجد من نفسه تصوُّر أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ، ولا ملاحظة جانب الأعيان . ويجد من نفسه اعتبارات عقليةً لشيء واحد،وهي : إما أن ترجع إلى الألفاظ المحدودة – وقد أبطلناه ؛ وإما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة المشار اليها – وقد زيفناه . فلم يَبْقَ إلا أن يقال : هي معانٍ موجودة محققة في ذهن الانسان ؛ والعقل الانساني هو المُدرِك لها . ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود مطلقاً في الأعيان ولا عرَض مطلقاً ولا لون مطلقاً . بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عاماً فتصاغ له عبارة تطابقه وتنصُ عليه . ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً ، فتصاغ له عبارة ؛ حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم يبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل .

فنفاة الأحوال أخطأوا من حيث ردُّوها إلى العبارات المجردة، وأصابوا حيث قالوا : ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه ولا اعتبار .

ومثبتو الأحوال أخطأوا من حيث ردّوها إلى صفاتٍ في الأعيان ،

وأصابوا من حيث قالوا هي معانٍ معقولة وراء العبارات . وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورةً في الأذهان ، بدل قولهم لا موجودة، ولا معدومة . وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه ، غير أن بعضهم يعبّر عنها بالتصور في الأذهان ، وبعضهم يعبّر عنها بالتقدير في العقل، وبعضهم يعبّر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والألفاظ ، وبعضهم يعبّر عنها بصفات الأجناس والأنواع . والمعاني إذا لاحت للعقول واتضحت فليعبِّر المعبّر عنها بما يتيّسر له . فالحقائق والمعاني إذاً ذات اعتبارات ثلاثة : اعتبارها في ذواتها وأنفسها ، واعتبارها بالنسبة إلى الأعيان ، واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان . وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص ؛ وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تَعُمَّ وتشمل . فهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص .

ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال إشكاله في مسألة الحال ، وتبين له الحق في مسألة المعدوم : « هل هو شيء ، أم لا » (« نهاية الاقدام » ص ١٤٣ — ١٤٩) .

وهذا أدق عرض لمشكلة الأحوال وحجج مثبتيها ونفاتها . ومنه يتبين:

١ — أن مشكلة الأحوال هي بعينها مشكلة الكليات المعروفة ، والتي احتدم الجدل حولها طوال العصور الوسطى الأوربية من روسلان (المتوفى بين سنة ١١٢٣ و ١١٢٥) حتى أوكام (المتوفى في سنة ١٣٤٩ أو ١٣٥٠) . ونحن نعلم أنها نشأت بناءً على إشارة عابرة في « إيساغوجي » فرفوريوس الصوري (النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي) ، أدت إلى إثارة ثلاث مسائل هي :

أ — هل للكليات ، أي الأجناس والأنواع ، وجود في الخارج ؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب ؟

ب – إذا كان لها وجود في الخارج ، فهل هذا الوجود مادي أو غير مادي ؟

ج – إذا كانت توجد في الخارج ، فعلى أي نحو يكون هذا الوجود: هل توجد وحدها ، أو توجد متصلة بالأشياء ؟

وليست المشكلة منطقية فحسب كما تصورها فرفوريوس ، بل لها نتائج ميتافيزيقية ولاهوتية .ومن هنا لعبت دوراً خطيراً في تفكير فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية . وقد عرضنا لها تفصيلاً في كتابنا « فلسفة العصور الوسطى » فنكتفي بالإحالة اليه .

٢ – أن مثبتي الأحوال أفلاطونيو النزعة ويناظرهم الواقعيون في أوروبا Réalistes ، وأن نفاة الأحوال أرسططاليو النزعة ، ويناظرهم الاسميون في العصور الوسطى الاوروبية Nominalistes والمعتزلة – فيما عدا أبا هاشم الجبائي – كانوا ذوي نزعة اسمية ، لما تجره النزعة الواقعية من نتائج خطيرة تتعلق بحقيقة صفات الله،إذ ستتأدى بها إلى أن تكون جواهر أو أقانيم ، وهو ما أنكرته المعتزلة كل الانكار . ومن هنا هبّت كلها ضد أبي هاشم ، حتى أبوه . ولهذا يقول عبد القاهر[1] البغدادي بلهجته الحادة المعتادة : « من فضائحه (أي أبي هاشم) قوله بالأحوال التي كفره فيها مشاركوه في الاعتزال ، فضلاً عن سائر الفرق . » ثم يشرح السبب الذي أدى به إلى القول بالأحوال ، فيقول :

« والذي ألجأه اليها سؤال أصحابنا (أي الأشاعرة) قدماءَ المعتزلة عن العالِم منا : هل فارق الجاهلَ بما علمه لنفسه ، أو لعلة ؟ وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد . وبَطَل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه مع كونهما من جنس واحد . وبَطَل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه ، ولا لعلة ، لأنه لا يكون حينئذ بمفارقته له أولى من آخر

---

١ عبدالقاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١١٧ ٠ القاهرة ، ١٩٤٨٠

سواه . فثبت أنه إنما فارقه في كونه عالماً : لمعنى ما . ووجب أيضاً أن يكون لله تعالى في مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقه . فزعم أنه إنما فارقه لحال كان عليها . فأثبت الحال في ثلاثة مواضع :

أحدها : الموصوف الذي يكون موصوفاً لنفسه ، فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها .

والثاني : الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى لحال .

والثالث : ما يستحقه لا لنفسه ، ولا معنى ، فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال .

وأحوجه إلى هذا سؤلُ مُعَمَّر (بن عبَّاد السلمي) في المعاني لمّا قال : إن علم زيد اختص به دون عمرو لنفسه ، أو لمعنى ، أو لا لنفسه ، أو لا لمعنى ؟

فإن كان لنفسه وجب أن يكون لجميع العلوم به اختصاص ، لكونها علوماً .

وإن كان لمعنى صحّ قول مُعَمَّر في تعلق كل معنى بمعنى ، لا إلى نهاية .

وإن كان لا لنفسه ، ولا لمعنى لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره .

وقال أبو هاشم : إنما اختص به لحال .

وقال أصحابنا (= الأشاعرة) : إن علم زيد اختصّ به لعينه ، لا لكونه علماً ولا لكون زيد ؛ كما تقول : إن السواد سوادٌ لعينه ، لا لأن له نفساً وعيناً . ثم قالوا لأبي هاشم : هل تَعْلَمُ الأحوال ، أو لا تَعْلَمُها ؟ فقال : لا من قِبل أنه لو قال إنها معلومة لزمه إثباتها أشياء ، إذ لا يُعْلم عنده إلا ما يكون شيئاً . ثم إنه لم يقل بأنها أحوال متغايرة ، لأن التغاير إنما يقع بين الأشياء والذوات . ثم إنه لا يقول في

الأحوال إنها موجودة ، ولا إنها معدومة ، ولا إنها قديمة ، ولا محدثة ، ولا معلومة ، ولا مجهولة ، ولا يقول إنها مذكورة مع ذكره لهـا بقوله إنها غير مذكورة — وهذا متناقض .

وزعم أيضاً أن العالِمَ له في كل معلومٍ حالٌ لا يقال فيها إنها حالة مع المعلوم الآخر . ولأجل هذا زعم أن أحوال البـاري — عز وجل — في معلوماته لا نهاية لها وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها ، كما أن مقدوراته لا نهاية لها . وقال له أصحابنا : لماذا أنكرت أن يكون لمعلوم واحدٍ أحوالٌ بلا نهاية لصحة تعلق المعلوم بكل عـالمٍ يوجد ، لا إلى نهاية . وقالوا له : هل أحوال البـاري من عمل غيره ، أم هي هو ؟ فأجاب بأنها : لا هي هو ، ولا غيره . فقالوا له : فلِمَ أنكرت على الصفاتية قولهم في صفات الله — عز وجل — في الازل أنهـا لا هي ، ولا غيره » .

وقد نبّه الشهرستاني في « نهاية الإقدام » (ص ١٩٨) إلى عدم وجود فرق في الحقيقة بين أصحـاب الأحوال وبين أصحاب الصفات فقـال : « وقـال أبو هاشم : العالمية حال ، والقادرية حال ، ومفيدهما حـال يوجب الاحوال كلهـا . فلا فرق في الحقيقة بين أصحـاب الاحوال ، وبين أصحاب الصفات . إلا أن الحال مناقضٌ للصفات [١] : إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ، والصفات موجودة ثابتة قائمـة بالذات . ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم : واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية ، ولا يلزم ذلك التناقضُ مذهب الصفاتية » .

وهكذا تنبه الشهرستاني الى ما تنبه اليه من هاجموا روسلان Roscelin وإن كان الهدف معاكساً : إذ أدت اسمية روسلان الى القول بأن الثالوث

---

١ في النص : متناقض للصفات ، وفي نسخة ب : متناقض الحال .

المسيحي يتألف من ثلاثة أقانيم متمايزة ، وإن كانت ذات إرادة واحدة ، وهذه الاقانيم الثلاثة جواهر Substances متمايزة[1] . كذلك القول بالاحوال عند أبي هاشم يؤدي – في نظر الشهرستاني – إلى القول بأن الصفات جواهر متمايزة . حتى إن القديس أنسلم Anselme اتهم روسلان بأنه يكاد أن يقول إن ثمّ ثلاثة آلهة ، تماماً كما يتهم الشهرستاني أبا هاشم بأن مذهبه يؤدي إلى القول بتعدد الآلهة !

اللطف

من المسائل التي اختلف فيها أبو علي الجبائي مع ابنه أبي هاشم مسألة اللطف .

فقال أبو علي الجبائي إن من يعلم الله « من حاله أنه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته ، ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته – أنه لا يحسن منه أن يكلفه إلا مع اللطف . ويسوي بينه وبين المعلوم من حاله أنه لا يفعل الطاعة على كل وجه الا مع اللطف . ويقول إن لو كلفه مع عدم اللطف لوجب أن يكون مستعسراً حاله غير مزيح لعلته .

ويخالفه أبو هاشم في بعض المواضع في هذه المسئلة : قال : يحسن منه تعالى ان يكلفه الايمان على استواء الوجهين بلا لطف[2] » .

---

١ راجع عن روسلان :
F. Picavet : Roscelin, Philosophe et théologien, d'après la légende et d'apès l'histoire. *Paris, F. Alcan, 1896.*

٢ الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ١ ص ١٠٥ . القاهرة ١٣٢١ هـ .

الايمان

الايمـــان عند أبي علي الجبائي وعند أبي هاشم عبـــارة عن أداء الطاعات : الفرائض دون النوافل ، واجتناب المقبحات .

أما عند أبي الهذيل فالايمان هـــو أداء الطاعات : الفرائض منهـــا والنوافل ، واجتناب القبائح .

وقـــد احتج أبو علي وأبو هاشم لما ذهبا اليه بأن قالا : لو كانت النوافل من الايمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلة ، وأخلّ بها أن يكون تاركاً لبعض الايمان ، ويصير بذلك ناقص الايمان ، غير كامله .

العوض

هل يحسن من الله إيلام عباده دون عوض لهم عن ذلك ؟

مسألة أثارها عباد بن سليمان من كبار المعتزلة ، وأجاب عليها بالايجاب فقال « إن الإيلام يَحْسُن من الله تعالى دون العِوَض ، ويجعل الوجه في حسن ذلك : الاعتبار ، » أي اعتبار مصلحة معينة .

وقد رد عليه كثير من المعتزلة في ذلك ، ومنهم القاضي عبد الجبار الذي تناول هذه المسألـــة تفصيلاً في « شرح الاصول الخمسة » ، ورد على مذهب عبّاد بن سليمان ، قائلاً إنـــه فاسد ، والدليل على ذلك أن هذا الألم : إما أن يوصله الله تعالى إلى المكلَّف ، أو إلى غير المكلَّف .

فإن أوصله إلى غير المكلف كان ظلماً لانه لا يعتبر . ومتى قال إن في إيلامه اعتباراً للمكلفين كان لا يخرج بذلك عن أن يكون ظلماً ، لأنه ما من ظلم الا وفيه منفعة للظالم أو لغيره . يوضح ذلك أن الظلم ليس بأكثر من أن لا يكون

فيه للمظلوم نفع ، ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن ، لأحد الوجهين المتقدمين . وهذا صورة ما جوّزه عبّاد (بن سليمان) .

وإن أوصله إلى المكلف فانه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً ، لانه وإن كان يجوز ان يعتبر به ، الا أن النفع الذي يصل اليه هو في مقابلة ما أتى به من الواجبات واجتنبه من المقبحات ، فيقع حسه الألمَ خلواً عما يقابله ، فيكون ظلماً قبيحاً ، تعالى الله عن ذلك .

وله (أي لعبّاد بن سليمان) في هذا الباب شبهتان اثنتان :

احداهما : أن أحدنا يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوَضا بفعل نفسه . والإيلام من فعل الله تعالى . فلا يجوز أن يستحق عوَضا .

والثاني : هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلامُ للعوض لكان يحسن منا الالمُ للعوَض ، سيما على مذهبكم أن الحسن والقبيح إنما يحسن ويقبح لوقوعه على وجهٍ متى وقع على ذلك الوجه قُبح أو حسن من أي فاعلٍ كان .

والجواب : أما **الأول** فلا يصحّ ، لان الاستحقاق ينقسم الى :

١ ــ ما لا يثبت لاحدنا إلا على فعل نفسه نحو المدح والتعظيم وغير ذلك ، والثوابُ من هذا القبيل .

٢ ــ والى ما لا يستحقه إلا على فعل الغير . ولهذا فإنّ من فرّق على غيره ثوبه يستحق عليه قيمته . ولو مزّقه على نفسه لم يستحق العوض ، نظيره في الشاهد : قيَم المُتْلَفات . ففسد ما ظنوه .

وأما **الثاني** فانّا نعارضهم أولاً بالاعتبار ، فنقول : لو حَسُن من الله تعالى الإيلام للاعتبار لحَسُن منّا أيضاً كذلك . والمعلوم خلافه . ثم نفصّل الجواب عن ذلك فنقول :

إن ما يفعله الواحد منّا من الآلام : إما أن يفعله بنفسه أو بغيره . وإذا فعله بغيره : فاما أن يكون مفعولاً بالمكلّف ، أو بغير المكلّف .

فان فعله بنفسه فانه يحسن للنفع ولدفع الضرر . ألا ترى أنه يحسن تحمل المشاق طلبا للعلوم والآداب ؟ وكذلك فانه يحسن منه الفصد والحجامة ونحو ذلك . ولا وجه في حسنه إلا النفع أو دفع الضرر ، على ما ذكرناه قبلُ . ولسنا نعني بذلك أنه لا بد من حصول النفع ودفع الضرر ، فقد بيّنا انه لا يفترق الحال في ذلك بين ان يكون معلوماً ، وبين ان يكون مظنوناً .

— وان فعله بغير المكلف فانه يحسن للعوض ودفع الضرر .

ولا خلاف في هذا بين أبي علي وأبي هاشم . وانما الخلاف في أن حُسْنَ ذلك : هل يُعلَم عقلاً أو شرعاً ؟

فعند أبي علي أنه يعلم شرعاً ، وعند أبي هاشم أنه يعلم عقلاً — وهو الصحيح : فإن الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم في تعهدها : من سقيها وتحصيل العلَف عليها ، وغير ذلك . وبهذا أجاب أبو هاشم من سأله عن ركوب النبي — صلى الله عليه — البهائمَ قبل البعثة ، وأنه لو لم يكن متعبداً بشريعة من قبله لكان لا يستحسن ذلك ، فقال : إن ركوب البهائم لمصالحها والمنافع العائدة اليها مستحسنة عقلاً . فلا وجه لما ذكرتموه .

وإن فعله بالمكلف فانه يحسن للنفع ، ودفع الضرر ، والاستحقاق . ولا شك في أنه يحسن من أحدنا إيلامُ الغير لمكان الاستحقاق ، فان المساء اليه يذمُّ المسيء ويؤلمه بذمّه . ويحسن منه ذلك ، لا لوجهٍ سوى الاستحقاق .

فإذن لا كلام في هذا . وإنما الكلام في انه : هل يحسن منه إيلامه للنفع ولدفع الضرر من دون اعتبار رضاه ، أم لا ؟

فعند أبي علي أن ذلك لا يحسن — وإن بلغ النفع ودفع الضرر مبلغاً عظيماً — الا برضاه .

وقال أبو هاشم : إن النفع ودفع الضرر إذا عظم لم يعتبر برضاه ، بل يحسن منه إيلامه لمكانه — أراد المؤلم ذلك ، أم كرهه . وهو الصحيح

من المذهب الذي نختاره . فإن أحدنا لو قال لغيره : قُمْ من هذا المكان ولك ألوف دنانير ، ثم لم يختر هو ذلك ، فان له أن يجبره على القيام ويقيمه ، ثم يدفع اليه الدنانير الألوف .

إذا ثبت هذا وتقرر – قلنا : إن القديم تعالى لِسَعَة جوده وكرمه، ولعلمه بتفاصيل ما يوصله الينا من الآلام ، وكمية ما يستحق أحدنا من الأعواض في مقابلته – يحسن منه أن يؤلمنا من دون اعتبار رضانا بذلك . وليس كذلك حال الواحد منا ، فإن نفسه لا تطاوعه على بذل الرغائب في مقابلة إقامة الغير من مقامه ، دون أن يكون له في ذلك نفعٌ يقابله ، أو دفعُ ضررٍ أعظم منه ، ولا يعلم بتفاصيل ما يصل اليه من أجر الآلام ، ولا كمية ما يستحقه عليه من العِوَض . فلذلك افترق الحالُ فيما أورده بين الشاهد والغائب ، حتى لو قدرنا ان يكون الحال في أحدنا كالحال في الغائب ، لحَسُنَ منا الإيلام للعوض كما حَسُنَ من الله تعالى .

واعلم أن من مذهب أبي علي أن الألم يحسن من الله تعالى لمجرد العِوض ، لما اعتقد أن العوض بصفة[1] لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله .

وقال أبو هاشم : لا بد فيه من غرض آخر ، وهو الاعتبار . وهو الصحيح . والذي يدل على صحته هو أن العِوَض لا يبلغ حداً إلا ويجوز أن يتفضل به ويبدأ بمثله . وإذا كان كذلك – والقديم تعالى قادرٌ على ان يبتدىء بالعوض من دون هذا الألم ، فالإيلام لمكانه والحال هذه يكون عبثاً قبيحاً ، وصار الحالُ فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصبَّ الماء من نهر إلى نهر من دون ان يتعلق له بذلك غرض ، ثم يعطيه الأجرة . فكما ان ذلك يقبح منه ، كذلك هاهنا .

فإن قال : إن للاستحقاق مزية ، قلنا : لو حَسُنَ من الله تعالى ذلك لمزية الاستحقاق ، لحَسُنَ منا الاستئجار على الحدّ الذي ذكرناه لهذه العلّة . ومعلومٌ خلافه . على ان الاستحقاق إنما يكون له مزيةٌ في

[1] أي : هو بحيث لا يجوز ...

الشاهد، لأن أحدنا ربما يستنكف من قبول نعمة الغير وتلحقه لذلك أنفة وغضاضة . وهذا غير ثابت فيما بيننا وبين الله عز وجل ، فلا يمكن قياس أحدهما على الآخر . » («شرح الأصول الخمسة» ص ٤٨٩ ــ ٤٩٣).

ويشرح القاضي عبد الجبار معنى العوض فيعرّفه بأنه « كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والاجلال ، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يطرد وينعكس ويشمل ويعم » (ص ٤٩٤) . ويرى أنه « لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا الا اذا كان في مقابلته القدر الذي لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه ، لأن من المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزّق عليه ثوبه لكي يقابل بثوب مثله ، أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة . واذا لم يحسن ذلك في الشاهد ، فكذلك في الغائب » .

وعند أبي هاشم أن العوض لا يستحق على طريق الدوام . أما أبو الهذيل وأبو علي وقوم من بغدادية المعتزلة فقالوا إن العوض يستحق دائماً . والقاضي عبد الجبار يؤيد مذهب أبي هاشم ، قائلاً إن نظير العوض في الشاهد هو قيم الأمور التي تُتلف وأروش الجنايات . « ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام : فان من مزّق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً . وأيضاً فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن في الواحد منّا تحمل المشاقّ طلباً للأرباح والمنافع المنقطعة ، ومعلومٌ خلافُ ذلك . فان قيل : إن ذلك انما يحسن من الواحد منّا لأن القديم تعالى قد ضمن في مقابلته أعواضاً دائمة ــ قلنا : لو كان كذلك لكان يجب فيمن لا يعلم أن القديم تعالى قد ضمن في مقابلته أعواضاً دائمة أن لا يحسن منه ذلك . والمعلوم أن أحدنا يستحسن بكمال عقله تحمل المشاق في الأسفار طلباً لمنافع منقطعة ، وإن لم يخطر بباله دوام العوض . ففسد ما ظنوه » (ص ٤٩٥).ويستمر عبد الجبار في إيراد الاعتراضات والردّ عليها . والظاهر أن أبا الهذيل وأبا علي الجبائي

قالا باستحقاق العوض على طريق الدوام على أساس أن إثابة الله إثابة دائمة ، وكذلك عقابه . ولهذا رأيا أن العوض – وهما يقصدان العوض الإلهي – دائم .

وقيل إن الجبائي رجع عن ذلك ، وشاطر ابنه الرأي[1] .

العقاب

يرى أبو هاشم أنه لا بد من العقاب زجراً عن اتيان القبائح ، وترغيباً في الاتيان بالواجبات . ذلك « أن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن . فلا بد أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الاقدام على المقبحات ، ويرغبنا في الاتيان بالواجبات ، وإلا كان يكون المكلَّف مُغْرىً بالقبح ، والإغراء بالقبح لا يجوز على الله تعالى[2] » .

وكانت « الملحدة » – على حد تعبيرهم – تعلقوا بشُبه فقالوا : إن غرض الله من التكليف هو نفع المكلف ، فإذا لم ينتفع المكلف بتكليف الله اياه فليس يجوز أن يعاقب ، وقصارى أمره أنه فوّت على نفسه النفع ، فكيف يحسن من الله أن يعاقبه على تفويته نفعاً لنفسه ؟ ومثل ذلك مثل أجير فوّت الأجرة على نفسه بترك العمل . فكما أنه لا يحسن من المستأجر أن يضربه بالسياط لتفويته الأجرة على نفسه ، كذلك هاهنا : لا يحسن بالله أن يعاقب العبد على تفويته المنفعة لنفسه .

ويرد القاضي عبد الجبار على هذه الشبهة فيقول : « إن الله تعالى

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٦٢٧ س ٨

٢ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ص ٦٢٠ .

لا يعاقب المكلف لأجل أنه فوّت على نفسه النفع بالتكاليف ، وانما يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب — ذلك وجـــه استحقاق العقاب كما في الذم ، ألا ترى ان العقلاء لا يذمون المخلّ بالواجب والفاعل للقبيح على تفويته النفع بالواجب على نفسه ، وانمـــا يذمونه لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح ؟ فكذلك في العقاب » (الكتاب نفسه ص ٦٢٢) .

ومن شبه هؤلاء « الملحدة » أيضاً « أن العقاب ضرر من جهـــة الله تعالى . وإيصال الضرر إلى الغير انما يحسن لتشفي الغيظ أو لنفع المعاقَب أو المعاقِب . وأي هذه الوجوه كان . فهي مفقودة في مسألتنا هذه . فيجب القضاء بقبح العقاب من جهة الله تعالى .

والجواب : أن هذه القسمة محتملة للزيادة ، غير مترددة بين النفي والإثبات ، فلا يصحّ الاحتجاج بها . على أن هذه الوجوه التي ذكرتها مما لا تأثير لها في حُسْن العقاب : فان تشفيّ الغيظ مما لا يتضمن وجهاً في حسن الإضرار بالغير ، وهكذا نفع المعاقب . وبعدُ ، فقد خلت هذه القسمة عن مذهب الخصم ، فان من مذهب من خالف في هذه المسألـــة أنه انما يحسن من الله تعالى معاقبة المكلف لاستحقاقه له باقدامه على القبائح وإخلاله بالواجبات . ولم يُدْخِل هو هذا القسم في القسمة التي أوردها، ففسد كلامه . » (الموضع نفسه) .

حساب العقوبات

وثم مسألة أخرى وقع فيهـــا الخلاف بين أبـي علي الجبـائي وابنـــه أبـي هاشم وهي ما أطلق عليه اسم « الموازنة » ، أي اجراء حساب بين العقاب والثواب بحيث نسقط من العقاب بمقدار ما يستحق العبد من الثواب .

فمثلاً إذا أتى المكلف بطاعة يستحق عليها ١٠ أجزاء من الثواب ، وبمعصية يستحق عليها ٢٠ جزءاً من العقاب :

فانه من رأي أبي علي انه يحسن من الله ألا يسقط ١٠ أجزاء الثواب من الـ ٢٠ جزءاً من العقاب ، ويبقي فقط على ١٠ أجزاء من العقاب .

ومن رأي أبي هاشم أنه « يقبح من الله تعالى ذلك ، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب الا عشرة أجزاء . فأما العشرة الأخرى فانها تسقط بالثواب الذي قد استحقه على ما أتى به من الطاعة » . ويعلق القاضي عبد الجبار على ذلك فيقول : وهذا (أي رأي أبي هاشم) هو الصحيح من المذهب . ولعمري انه القول اللائق بالله تعالى،دون ما يقوله أبو علي . والذي يدل على صحته هو أن المكلف أتى بالطاعات على الحد الذي أمر به ، وعلى الحد الذي لو أتى به منفرداً عن المعصية لكان يستحق عليها الثواب ، فيجب أن يستحق عليها الثواب وإن دَنّسها بالمعصية . الا أنه لا يمكن والحالة هذه أن يوفر عليه على الحد الذي يستحقه لاستحالته ، فلا بد من أن يزول من العقاب بمقداره ، لأن دفع المضرة كالنفع في أنه مما يعدُّ في المنافع . وعلى هذا يصح قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره » . فأما على مذهب أبي علي فانه يلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً مما أتى به من الطاعات . وقد نص الله تعالى على خلافه . ومتى قيل : فكيف لم يشبه إذن لو كان الأمر على ما تظنونه ؟ قلنا : لما قد ذكرنا من أن إثابته غير ممكن ولا متصور .

وأما شيخنا أبو علي فقد تعلق في ذلك بوجوه : أحدها هو أن الفاسق باقدامه على المعاصي وارتكابه الكبائر قد جنى على نفسه ، وأخرجها من أن تستحق الثواب ألبتة . وعلى هذا المعنى قال تعالى : « أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون » ، وصار حاله كحال من خاط لغيره ثوباً ثم

فتقه قبل أن يسلمه الى صاحبه ، فانه لا يستحق على الخياطة الأجرة لما قد أفسدها على نفسه بالفتق. كذلك هاهنا . وربما استدل على ذلك بقوله تعالى : « وقدمنا الى ما عملوا من عمل » الآية ، ويقول : لولا أن الأمر في ذلك على ما ذكرته ، والا كان لا يصح ما ذكره الله تعالى في أعمال الكفار والمرتكبين للكبائر . وربما يقول : إن الثواب اذا سقط فانما يسقط : اما بالندم على ما أتى به من الطاعة ، أو بعقاب أعظم منه ، ثم سقط بالندم الكل — فكذلك إذا سقط بالعقاب الذي هو أعظم منه وجب أن يسقط الكل . فلا فرق بينهما في قضية العقل . » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٦٢٩ — ٦٣٠) . ولكن القاضي عبد الجبار يفنّد هذه الحجج دفاعاً عن مذهب أبي هاشم ، مما لا مجال له هاهنا .

هل الثواب والعقاب لا يستحقان الا على الفعل ؟

ومسألة أخرى اختلف فيها أبو علي وأبو هاشم وهي : هل الثواب والعقاب لا يستحقان الا على الفعل ؟ أو يستحقان على الفعل وعلى ترك الفعل ؟

يقول أبو علي ان الثواب والعقاب لا يستحق الا على الفعل ، ولا يستحقان على الترك . واما أبو هاشم فيرى أن ترك الفعل مثله مثل الفعل في انه جهة الاستحقاق . وبعبارة أوضح : ترك القبيح عند أبي علي لا يستحق ثواباً ، وعند أبي هاشم يستحق الثواب ، والإخلال بالواجب لا يستحق عقاباً عند أبي علي ، ويستحق العقاب عند أبي هاشم . وقد بنى أبو علي رأيه هنا على هذا الأصل وهو ان القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك ، وانه يستحيل خلو القادر بالقدرة عن الأخذ والترك . ثم

ان الثواب أو العقاب على الترك هو ثواب أو عقاب على معدوم ، فكيف يجوز الثواب أو العقاب على معدوم ؟

ويرد أنصار أبي هاشم قائلين ان استحقاق الثواب أو العقاب هاهنا لا يقع على معدوم ، وانما استحق المكلف ذلك على إخلاله بالواجب مع التمكن وازاحة العلة ، في حالة ما يستحق العقاب .

* * *

ومن رأي أبي هاشم أنه « يجب على الله ان يزيح علل العباد في كل ما أمرهم به . ولا يزال يقول في كتبه ان أمر كذا لم يزل واجباً على الله[1] » .

وينسب اليه ابن حزم أنه كان يقول : « لو طال عُمْر المسلم المُحسِن لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبي صلى الله عليه وسلم[2] » .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

خالف أبو هاشم أباه أبا عليّ في ان وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُعْلَم : عقلاً ، أو شرعاً .

فذهب أبو علي الى أن ذلك يعلم عقلاً .

وذهب أبو هاشم الى انه « لا يعلم عقلاً الا في موضع واحد ، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم : فانه يجب عليه النهي ودفعه ، دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه . أما فيما عدا

---

١ ابن حزم : « الفصل » ج ٤ ص ٢٠٠ .

٢ الكتاب نفسه ج ٤ ص ٢٠١ .

هذا الموضع فـلا يجب الا شرعاً . » ويعلق قاضي القضـاة على رأي أبـي هاشم فيقول انه الصحيح من المذهب . « والذي يدل على ان ذلك مما لا سبيل الى وجوبه من جهة العقل الا في الموضع الذي ذكرنا هو انه ان وجب عقلاً : فإمّا أن يجب للنفع أو لدفع الضرر،ولا يجوز أن يجب للنفع ، لأن طلب النفع لا يجب ... فليس الا أن يكون وجوبـه لدفع الضرر[1] » .

وحجة أبـي علي هي أنـه « لو لم يكن الطريق الى وجوب الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر – العقل ، لكان يجب أن يكون المكلف مُغرىً بالقبيح ، ويكون في الحكم كمن أبيح لـه ذلك . وليس يصحّ ، لأن ذلك يقتضي أن لا يجب الواجب ولا يقبح القبيح الا والطريق الى وجوبه أو قبحه : العقل ، وإلاّ لَزِم أن يكون المكلف مغرىً على القبيح وعلى الإخلال بما هو واجب عليـه ، ويكون كأنه أبيح لـه ذلك . ومعلومٌ خلافُ ذلك : يبين ذلك ويوضحه أن وجوب الصلاة وقبح الزنا انمـا نعلمه شرعـاً ، ثم لم يقتض أن يكون المرء مـن قبلُ كان مغرى على القبيح أو الإخلال بالواجب ، أو يكون في الحكم كمن أبيح له شيء من ذلك . وبعدُ ، فكيف تصحّ هذه العبارة ، مع ان الاباحة ليس المرجع بها الا الى تعريف المكلف حسن الفعل وانه لا صفة له زائدة على حسنه: إما بخلق العلم الضروري ، أو بنصب الأدلة . فكيف تصح اباحة ما ليس بمباح ؟!

ومما يقوله (أي أبو علي) أيضاً هو انه قد ثبت ان الامتنـاع عن عن المنكر واجب ، فيجب أن يكون المنع أيضاً واجباً ، لأنه لا فرق في قضية العقل بينهما . »

---

١ القاضي عبدالجبار : « شرح الاصول الخمسة » ص ٧٤٢ .

ويجيب القاضي عبد الجبار عن حجة أبي علي بما يلي : « لو كان الأمر على ما ذكرته اكان يجب كما يمتنع القديم تعالى عن هذه القبائح ان يمنعنا عن ذلك ويضطرنا الى خلافه . ومعلومٌ خلاف ذلك . فثبت بهذه الجملة أن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انما هو السمع ، الا في الموضوع الذي ذكرناه ، على ما يقوله أبو هاشم[1] » .

التوبــة

التوبة عن الصغائر تجب عقلاً وسمعاً – في نظر الجبائي .

وعند أبي هاشم أن التوبة عن الصغائر لا تجب الا سمعاً ، لأن التوبة انما تجب لدفع الضرر عن النفس ، ولا ضرر في الصغيرة ، فــلا تجب التوبة عنها . والدليل على ذلك أنه لا تأثير لها الا في تقليل الثواب .

واذا كانت معاصي العبد أكثر من طاعاته فهو صاحب كبيرة ، وتلزمه التوبة لكي يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة .

وحدّ التوبة هو أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم على ألا يعود الى أمثاله في القبح .

وقد اختلف المعتزلة في : هل تسقط التوبةُ العقوبةَ ؟

فالبغداديون من المعتزلة يروي أن التوبة لا تأثير لها في اسقاط العقاب، وانما الله يتفضل باسقاطه عند التوبة .

والبصريون قالوا انها هي التي تسقط العقوبة ، لا غير . فــاذا تاب المذنب لا بد من أن تسقط عنه العقوبة على حد لولاه لمــا أسقطت .

---

١ الكتاب نفسه ، ص ٧٤٤ .

ولو لم تكن مسقطة للعقاب لكان يجب ان يحسن من الله تعالى أن لا يتفضل بل يعاقب عند التوبة ؛ لأن التفضل انما يتبين عما ليس بتفضل بهذه الطريقة : وهو أن لفاعله أن يفعل وأن لا يفعل .

وشروط التوبة الندم والعزم جميعاً حتى تكون التوبة صحيحة : فيكون الندم ندماً على القبيح لقبحه ، والعزم عزماً على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح .

والندم أمر معقول يجده كل انسان من نفسه . « فان قيل : كيف يوجد من النفس مع أن الناس مختلفون فيه وفي جنسه ؟ وقال بعضهم : هو من قبيل الاعتقادات ، وهو الذي قال شيخكم أبو هاشم ؛ وقال الآخرون : بل هو جنس برأسه ، وهو الذي اختاره شيخكم ابو علي...

فان قيل : فما قولكم في الندم : أهو جنس برأسه ، على ما قاله أبو علي ، أم الصحيح ما قاله أبو هاشم من انه من قبيل الاعتقادات ؟

قلنا (أي القاضي عبد الجبار) : بل الصحيح ما قاله أبو هاشم . والذي يدل على صحته هو أنه لو كان أمراً آخر سوى الاعتقاد لكان لا يمتنع انفصال أحدهما عن الآخر ، فكان يصح أن يعتقد الواحد منّا استضراره بالفعل المتقدم مع التأسف على ذلك ثم لا يكون نادماً ، أو يكون نادماً ولا يكون معتقداً هذا الاعتقاد ، فان هذه الطريقة هي الواجبة في كل أمرين لا علاقة لهما في وجه معقول . ومعلوم خلافه[1] . »

* * *

وهاهنا مسألة أخرى ، وهي : هل تصح التوبة عن بعض الكبائر مع الإصرار على البعض — أو لا تصح ؟ يرى أبو علي الجبائي أن هذا يصح ما لم يُصر على شيء من ذلك الجنس . « فلو أنه تاب من

---

١ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٧٩٢ ــ ٧٩٣ .

شرب الخمر وأصرّ على الزنا كانت توبته عن الأول توبة نصوحاً صحيحة. فأما اذا أصرّ على شيء من ذلك الجنس لم تصح توبته، وذلك لأنه لو تاب عن شرب هذا القدح من الخمر مع إصراره على شرب قدح آخر، فلا إشكال في أنه لا تصح توبته هذه.

أما شيخنا أبو هاشم، فقد ذهب الى أنه لا تصحّ التوبة عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض. وهو الصحيح من المذهب. والذي يدلّ على صحته أن التوبة عن القبيح يجب ان تكون ندماً عليه لقبحه، وعزماً على أن لا يعود الى أمثاله في القبح... واذا كان هذا هكذا فليس تصحّ توبته عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض، اذ لا يصح أن يترك أحدنا بعض الأفعال لوجه، ثم لا يترك ما سواه في ذلك الوجه. ألا ترى أنه لا يصح أن يتجنّب سلوك طريق لأن فيها سَبعاً، ثم لا يتجنب سلوك طريق أخرى فيها سُبع؟ وكذلك لا يصح أن لا يتناول طعاماً لأن فيه سماً، ثم يتناول طعاماً آخر مع أن فيه سماً[1]؟ ».

وإذا فعل المرء فعلاً لوجه فليس يجب أن يفعل كل ما شاركه في ذلك الوجه، وذلك لأن الفعل مشقة. وليس الأمر كذلك في الترك، لأنه لا مشقة فيه. ولهذا يختلف الحال في الفعل والترك.

* * *

ومن رأي أبي هاشم أن التوبة « لا تصح عن الذنب بعد العجز عن مثله، فلا تصح عنده توبةُ من خرس لسانه عن الكذب، ولا توبة من جُبّ ذَكَره عن الزنا[2]. »

* * *

---

١ القاضي عبد الجبار: « شرح الاصول الخمسة »، ص ٧٩٤ ــ ٧٩٥.

٢ عبد القاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق »، ص ١١٥، القاهرة ١٩٤٨.

فأبو هاشم إذن كان لا يرى التوبة صالحة إلا إذا كانت عن جميع الذنوب ، أما التوبة عن ذنب واحد مع الإصرار على سائر الذنوب فلا تفيد . فالله « لا يقبل توبة أحد من ذنب عمله – أيّ ذنب كان – حتى يتوب من جميع الذنوب[1] » .

١ ابن حزم : « الفصل » ، جـ ٤ ص ٢٠١ . القاهرة ١٣٢١ هـ .

القاضي عبد الجبار

عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله ، القاضي ، ابو الحسين الهمداني الأسدابادي « وهـــو الذي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ، ولا يعنون به عنـــد الإطلاق غيره[1] » .

ولا نعرف مـن مصادرنا تاريخ مولده ، والمصدر الوحيد الذي أشار الى عمره هو ابن الاثير (« الكامل » ج ٩ ص ١٣٨) إذ يقول إنـه توفي وقـــد جاوز التسعين . فإن صح ذلك كان ميلاده بين سنة ٣٢٠ و ٣٢٤ هـ .

شيوخه في الحديث

« سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، وعبد الله بن جعفر بن فارس ، والزبير بن عبد الواحد

---

١ السبكي : « طبقات الشافعية » ، ج ٣ ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ ، الطبعة الاولى بالمطبعة الحسينية .

الأسدابادي وغيرهم » (السبكي ج ٣ ص ٢٢٠)

« سمع علي بن ابراهيم بن سلمة القزويني ، وعبد الله بن جعفر بن أحمد الأصبهاني ، والقاسم بن أبي صالح الهمداني ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، والزبير بن عبد الواحد الأسدابادي ؛ ومحمد بن أحمد ابن عمرو الزئبقي البصري ، ومحمد بن عبد الله بن أخي الساوي ، ومحمد ابن عبد الله الرامهرمزي[1] » .

من رووا عنه

« وروى عنه القاضي أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف القزويني المفسّر المعتزلي ، وأبو عبد الله الحسن بن علي الصيمري ، وأبو القاسم علي بن الحسن التنوخي (السبكي ، الموضع نفسه) . وقد رويا عنه حديث : « مَثَل أمتي مثل المطر ، لا يُدرى أوله خيرٌ أو آخره » ، وحديث جابر بن عبد الله قال : لما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم « لتعزّروه[2] » قال لنا رسول الله صلعم : « ماذا كم ؟ » قلنا : الله ورسوله أعلم . قال : « لتنصروه » .

أوليته

« كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية ، وفي

---

١ الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ، ج ١١ ص ١١٣ .

٢ سورة الفتح ، آية : ٩ : « لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه » .

الفروع مذهب الشافعي ، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر عرف الحق فانقاد له وانتقل الى أبي اسحق بن عياش ، فقرأ عليه مدة[1] . »

وأبو اسحق بن عيّاش هو ابراهيم بن عيّاش البصري . « قال القاضي (عبد الجبار) : وهو الذي درسنا عليه أولا ، وهو من الورع والزهد والعلم على حدّ عظيم . وكان رحل اليه من بغداد قومٌ فيجمعون مجلسه الى مجلس أبي عبد الله[2] » الحسين بن علي البصري .

أساتذته في الاعتزال

وأخذ إذن الاعتزال عن أبي اسحق بن عياش ، وعن أبي عبدالله الحسين بن علي البصري . « وأقام عند الشيخ أبي عبد الله (الحسين بن علي البصري) مدة مديدة ، حتى فاق الأقران ، وخرج فريد دهره[3] » .

ارتحاله الى الريّ

واستدعاه الصاحب بن عباد الى الريّ بعد سنة ستين وثلثمائة ، فبقي فيها مواظباً على التدريس الى ان توفي .

وكان الصاحب بن عباد يقول فيه إنه أفضلُ أهل الأرض ، ومرة

---

١ « طبقات المعتزلة » ، ص ١١٢ .
٢ « طبقات المعتزلة » ، ص ١٠٧ .
٣ الكتاب نفسه ، ص ١١٢ .

أخرى قال عنه : هو أعلم أهل الأرض . وقد عينه الصاحب في منصب قاضي القضاة في الريّ .

وروده الى بغداد

« وورد بغداد حاجّاً ، وحدّث بها . حدثنا عنه القاضيان : الصيمري والتنوخي وغيرهما [1] » .

وفاتــه

يقول الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد ج ١١ ص ١١٥) إن وفاته كانت في أول سنة خمس عشرة وأربعمائة . ويقول المرتضى (« طبقات المعتزلة » ص ١١٢ س ١٤ – ١٥) إنه توفي سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة .

وقال ابن السبكي (طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٢٠) إنه « توفي في ذي القعــدة سنة خمس عشرة وأربعمائة بالريّ ، ودفن في داره » ، وهذا يناظر شهر يناير سنة ١٠٢٥ م .

وقد جعل ابن الأثير[2] تاريخ وفاته في سنة أربع عشرة وأربعماية ، فمن

---

١ الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ج ١١ ص ١١٣ س ١٦ – س ١٧ .

٢ ابن الاثير : « الكامل في التاريخ » ، ج ٩ ص ٦٣٨ ، القاهرة ، المطبعة الازهرية المصرية ، ١٣٠١ هـ .

حوادث هذه السنة يذكر أنه « فيها توفي القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي الرازي ، صاحب التصانيف المشهورة في الكلام وغيره . وكان موته بمدينة الريّ وقد جاوز تسعين سنة » .

تقديره

« قال الحاكم[1] : وليس تحضرني عبارة تحيط بقدر محلّه في العلم والفضل فإنه الذي فتق علم الكلام ونشر بروده ، ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لا يتفق لأحدٍ مثله .

وطال عمره مواظباً على التدريس والإملاء ، حتى طبّق الأرض بكتبه وأصحابه ، وبعُد صوتُه وعظُم قدره .

واليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مُدافع . وصار الاعتماد على كتبه ومسائله . (حتى) نَسَخَتْ كُتُب من تقدمه من المشايخ .

وشهرة حاله تغني عن الإطناب في الوصف[2] » .

---

١ هو الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمي البيهقي المتوفى سنة ٥٤٥هـ، وصاحب كتاب «شرح عيون المسائل» ، ومنه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية ضمن المخطوطات المصورة من اليمن . راجع عنه « مطلع البدور » لابي الرجال ٤/٤١٤ .

٢ « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ، ص ١١٢ .

مؤلفاته

« قال الحاكم : ويقال إن له اربعمائة ألف ورقة مما صنّف في كل فن ».
ومصنفاته أنواع :

أ ـ منها في **الكلام** :

١ ـ كتاب الدواعي والصوارف .
٢ ـ كتاب الخلاف والوفاق .
٣ ـ كتاب الخاطر .
٤ ـ كتاب الاعتماد .
٥ ـ كتاب المنع والتمانع[١] .
٦ ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز .

إلى غير ذلك مما يكثر تعداده ، **وأماليه** الكثيرة كـ :

٧ ـ المغنى .
٨ ـ الفعل والفاعل .
٩ ـ كتاب المبسوط .
١٠ـ كتاب المحيط .
١١ـ كتاب الحكمة والحكيم .
١٢ـ شرح الأصول الخمسة .

ب ـ ومنها نوع في **الشروح** كـ :

١٣ـ شرح الجامعين .

---

١ ذكر له في « شرح الاصول الخمسة » كتاب « مختصر الحسنى » ، ص ١٢٢ .

١٤- شرح الأصول .

١٥- شرح المقالات .

١٦- شرح الأعراض .

ج - ومنها في **أصول الفقه** :

١٧ - النهاية .

١٨ - العمد -(ذكره القاضي عبد الجبار في « شرح الاصول الخمسة» ص ٤٦ س ٣).

١٩ - وشرحه .

د - وله كتب في النقض على المخالفين كـ :

٢٠ - نقض اللُّمعَ -[ذكر في « المجموع من المحيط بالتكليف » جـ ١ ص ٣٥١ (طبع بيروت)].

٢١ - نقض الامامة .

هـ - ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق كـ :

٢٢ - الرازيات .

٢٣ - العسكريات .

٢٤ - القاشانيات .

٢٥ - الخوارزميات .

٢٦ - النيسابوريات .

و - ومنها في الخلاف نحو :

٢٧ - كتابه في الخلاف بين الشيخين (= أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم) .

ر – ومنها في المواعظ كـ :

٢٨ – نصيحة المتفقهة .

ثم له :

٢٩ – كتاب في كل من بلغني اسمه ومن لم يبلغني – أحْسَنَ فيه وأبدع .

وعلى الجملة « فَحَصْرُ مصنفاته كالمتعذّر » (« طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ، ص ١٣٣) .

وأورد له بروكلمن (الملحق جـ ١ ص ٣٤٣ – ٣٤٤) ما يلي :

١ – « تنزيه القرآن عن المطاعن » : منه مخطوط في دار الكتب المصرية الفهرست القديم جـ ١ ص ١٥٥ ، الفهرست الجديد جـ ١ ص ٤٢، وطبع في القاهرة سنة ١٣٢٦ ، ١٣٢٩ .

٢ – « تثبيت دلائل نبوّة سيدنا محمد » ، وفيه رد على الشيعة ، منه مخطوط في شهيد علي باستانبول برقم ١٥٧٥ .

٣ – « كتاب المحيط بالتكليف » . منه مخطوط تيمور بدار الكتب المصرية . وله مختصر في برلين برقم ٥١٤٩ ، اختصره ابن متويه ولابن متويه « التذكرة في لطيف الكلام » . منه مخطوطة في الامبروزيانا C 104 (راجع RSO جـ ٨ ص ٥٨١) .

٤ – «طبقات المعتزلة» وهو أساس «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى .

٥ – « رسالة في علم الكيمياء » ، مخطوط في رامفور برقم كيمياء ٩ (راجع « تذكرة النوادر » ١٧٨) .

٦ – « الأمالي » (« نظم القواعد وتقريب المراد للرائد ») ، بترتيب

القاضي شمس الدين أبي يحيى جعفر بن أحمد بن عبد السلام (المتوفى سنة ٥٧٣ هـ — ١١٧٧ م)، ولـه ترجمة في مخطوط الامبروزيانا F. 278 vi ، قارن فهرس المتحف البريطاني ، الملحق 423 v — ويوجد من هذه « الأمالي » مخطوط في الفاتيكان برقم ١٠٢٧ فاتيكان .

٧ — « شرح الأصول الخمسة » .

٨ — « مسألة في الغيبة » ، منه مخطوط في الفاتيكان برقم ١٠٢٨ وتقع فيه برقم ٢ .

٩ — « الخلاف بين الشيخين » ، ويتساءل بروكلمن هل هو الوارد في المخطوط رقم ١٠٠ : فاتيكان فاتيكاني ؟

* * *

ولنذكر الآن الوضع الحالي لمعلوماتنا عن كتب القاضي عبد الجبار التي وصلت إلينا :

١ — « شرح الاصول الخمسة » :

وقد علق هذا الشرح عنه تلميذان هما : أبو محمد ابن اسماعيل علي الفرزاذي ، وأحمد بن أبي هاشم الحسيني المعروف بـ « مانكديم [١] » و « ششديو » .

ومن الشرح الأول نسخة مصوّرة ضمن المخطوطات المصوّرة من

---

١ كلمة مانكديم « معناها : « وجه القمر » سمي به لحسن وجهه (الجنداري : « تراجم الرجال المذكورة في شرح الازهار » ، ص ٣ ، القاهرة ١٣٣٢ هـ).

اليمن في دار الكتب المصرية ؛ ولم ينشر حتى الآن .

ومن الشرح الثاني ، أعني الذي علقه أحمد بن أبي هاشم المعروف بـ مانكديم ، توجد على الأقل نسختان هما :

أ - نسخة أحمد الثالث باستانبول ، وتتألف من ١٩٧ ورقة، وتاريخ كتابتها في سنة ٧٥٦ هـ ، وناسخها هو قاسم بن محمد بن أحمد بن علي ، وقد جاء في أولها : « كتاب شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ، عُلق عن السيد الإمام قوام الدين مانكديم أحمد ابن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسين ششديو » .

ب - نسخة من صنعاء ، مصورة بدار الكتب المصرية ضمن المخطوطات المصورة عن اليمن ، وأوراقها ١٥٣ ورقة . ومكتوب عليها ما يلي : « شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد ابادي المتوفى سنة ٤١٥ ، المؤلف السيد مانكديم وهو أحمد بن أبي هاشم الحسيني الرازي المعروف بـ ششديو ، المتوفى سنة ٤٢٥ » . وأصلها من مكتبة الامام عبد الله بن حمزة ، أحد أئمة الزيدية ، المتوفى سنة ٦١٤ .

وعن هاتين النسختين نشره د. عبد الكريم عثمان في القاهرة سنة ١٩٦٥ ، ولكنها نشرة حافلة بالتحريف والنقص والأخطاء الفاحشة ؛ ولا بد من إعادة نشر هذا الشرح بسرعة حتى لا تضيع الفائدة من هذا الكتاب البالغ الأهمية .

٢ - « المجموع من المحيط بالتكليف »

ويقع في أربعة أجزاء . وقد عثر حتى الآن على أربعة مخطوطات له هي :

أ - مخطوط تيمور في دار الكتب المصرية ، وهو أقدم المخطوطات، وتاريخه ١٨ رمضان سنة ٦٨٣ « بخط العبد الفقير الى الله العليّ القدير : علي بن عبد الله بن عطية النجراني » . ويشتمل على ٢٦٣ صفحة ،

ومسطرة الصفحة ٢٧ سطراً ؛ وفي السطر من ١٨ إلى ٢٠ كلمة . ويحوي الجزء الأول فقط .

ب ـ مخطـوط برلين ، الموجود في توبنجن حاليـاً (رقم ٥٢ في مجموعة جلازر ، وبرقم ٥١٤٩ في فهرس ألفرت) . وتاريخ نسخه ١٣ جمادى الثانية سنة ٦٩١ ، وناسخه هو محمد علي بن يوسف البطلمي بخط نسخي قديم . وتنقصه الصفحات العشر الأولى . ويشمل على ٢٢٠ ورقة ، ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً ، ويحتوي السطر على ١٨ أو ١٩ كلمة . ويحوي الجزء الأول فقط .

جـ ـ مخطوط اليمن ، وقـد ورد على الصفحة الأولى منه : « هذا من كتب الوقف منقولاً من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله وأحيا به معالم الدين ؛ وأمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التي أمر بعمارتها بازاء الصومعة الشرقية بالجامع الكبير المقدس بمحروس مدينة صنعاء ، وحرر بتاريخه شهر ربيع الأول سنة ١٣٤٨ » .

وهذا المخطوط هو الوحيد الكامل ، الذي يحتوي على الأجزاء الأربعة .

أ ـ مخطوط مؤسسة كايتاني في أكاديمية لنشاي في روما ، برقم ٢٠ ، وقد وهبه إياها الاستاذ المرحوم اتوري روسّي . وتاريخ نسخه ٣ ربيـع الثاني سنة ٦٩١ . ويشتمل على الجزء الأول حتّى « الكلام في التولد » ؛ وعدد أوراقه ١٦٩ ورقة ، ومسطرته ٢٥ ـ ٢٦ سطراً ، وكلمات السطر من ١٨ إلى ٢٠ كلمة .

وعلى أساس هذه المخطوطات الأربعة نشر منه الجزء الأول الأب جين يوسف هوبن اليسوعي الهولندي تحت عنوان : « كتـاب المجموع في المحيط بالتكليف » ، بيروت سنة ١٩٦٥ . ومع الأسف كان منهـج الناشر منهجاً فاسداً ، إذ أهمل الهمزات وقواعد الإملاء الحالية ـ ابتغاء أن « يحتفظ ـ فيما زعم ـ بصورتـه الأصلية وينشر كتابته الأصليـة

القديمة » ، وكأنه نقش قديم أثري وليس كتاباً للقراء ! وعلى مذهبه هذا كان عليه أن يكتفي بنشر صورة فوتوغرافية بالأوفست ، حتى يطابق الأصل المنسوخ تماماً ، ويوفر على نفسه كل عناء !! ثم هو إلى جانب ذلك لم يبذل أي جهد في قراءة النسخ ، ولا في وضع علامات الترقيم ، فجاءت نشرته حافلة بالأخطاء الشائنة المضحكة معاً مما يكشف عن قلة بضاعته من اللغة العربية ، فضلاً عن موضوع الكتاب . ومن العجب أنه في اختياره للقراءات بين المخطوطات كان يختار في الغالب ما هو محرف خطأ!

وفي نفس الوقت نشره الأستاذ عمر عزمي على أساس المخطوطة التيمورية ، نشرة جاءت ناقصة جداً ، مشحونة بالأغلاط والمناقص . فما أتعس حظ عبد الجبار مع هاتين النشرتين !

٣ – « المغني في اصول الدين »

يقع في عشرين جزءاً ؛ ولكن لم يعثر منه حتى الآن إلا على أربعة عشر جزءاً هي : ٤ – ٥ – ٦ – ٧ – ٨ – ٩ – ١١ – ١٢ – ١٣ – ١٤ – ١٥ – ١٦ – ١٧ – ٢٠ .

تلاميذه

يؤلف تلاميذ القاضي عبد الجبار الطبقة الثانية عشرة ، وهي الأخيرة من المعتزلة ، بحسب تقسيم أحمد بن يحيى المرتضى في كتابه « المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل » المعروف بـ « طبقات المعتزلة » . فمن أراد أن يحصيهم تفصيلاً فليرجع إلى ذلك الفصل (١١٦ – ١١٩ ، نشرة سوسنة ديفلد – فلزر ، بيروت سنة ١٩٦١) . ونقتصر هنا على ذكر أشهرهم :

١ – أبو رشيد سعيد بن محمد النيساربوري وكان بغدادي المذهب ، واختلف إلى القاضي عبد الجبار ودرس عليه ، وصار من أصحابه . واليه انتهت الرئاسة بعد قاضي القضاة . انتقل إلى الريّ وتوفي فيها .

وله تصانيف جيدة منها :

أ – « ديوان الأصول » – وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض ، ثم بالتوحيد والعدل . واعترض عليه في ذلك ، فوضع نسخة أخرى ابتدأ فيها بالجليل من الكلام .

وكانت له حلقة في نيسابور ، قبل خروجه إلى الريّ ، يجتمع بها المتكلمون .

ب – « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » – منه نسخة في برلين برقم ٥٢٢٥ .

وقد نشر الفصل الأول منه برَم Biram وترجمه إلى الألمانية ، بعنوان :

Die atomistische substanzlehre aus dem Buch der streitfragen. Berlin, 1902.

وهذا الفصل الأول هو « الكلام في الجوهر » .

وراجع :

Horten : Die Philosophie des Abu Raschid (um 1068), aus dem arabischen uebersetzt und erlaeutert, Bonn, 1910.

٢ – أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد .

أخذ عن القاضي ، وكان خليفته في الدرس ، وله كتب حسنة ، منها كتاب « النكت » ، وهو كتاب جيد .

٣ – الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي ، ولد في رجب سنة ٣٥٥ وتوفي سنة ٤٣٦ هـ .

أخو الشريف الرضي ، الشاعر المشهور ، وصاحب كتاب «الأمالي»

أو : « غرر الفوائد ودُرر القلائد[1] » .

وهو شيعي امامي ، ويميل إلى الإرجاء . أخذ عن قاضي القضاة عند انصرافه من الحج ؛ وعن النصيبيني والمرزباني . وصار نقيب العلويين في بغداد . راجع عنه : الثعالبي « تتمة اليتيمة » جـ ١ ص ٥٣ — ٥٦ ؛ الباخرزي « دمية القصر » ٧٥ ؛ الخطيب : « تاريخ بغداد » جـ ١١ ص ٤٠٢ وما يتلوها ؛ ابن حجر : « لسان الميزان » جـ ٤ ص ٢٢٣ وما يليها .

٤ — أبو القاسم البستّي ، اسماعيل بن أحمد . « أخذ عن القاضي . ولـه كتب جيدة . وكان جدلاً حاذقـاً ، ويميل إلى مذهب الزيدية . وناظر الباقلاّني فقطعـه ، لأن قاضي القضاة ترفّع عن مكالمتـه » (« طبقات المعتزلة » ص ١١٧) .

٥ — أبو الحسين محمد بن علي البصري .

أخذ عن القـاضي ، ودرس ببغداد . وكان جدلاً حاذقـاً . ولـه مؤلفات عديدة :

أ — أشهرها : « المعتمد في أصول الفقه » .

وقد نشره حميد الله وحنفي ضمن مطبوعات « المعهد الفرنسي بدمشق » في جزئين .

ب — « تصفح الأدلّة » .

جـ — « نقض الشافي في الامامة » .

د — « نقض المقنع في الغيبة » .

---

١ منه مخطوطات في برلين برقم ٢/٨٧٤٠ ، الاسكوريال ، الفهرس الثاني برقم ١٤٨٥ ، قلج علي في استانبول برقم ٧٨٧ ، مراد ملاّ باستانبول برقم ١٢٧٧ ، راغب باشا في استانبول برقم ٢/٧١١ ، فيض الله في استانبول برقم ١٦٧٨، دار الكتب المصرية، الفهرس القديم جـ ٤ ، ٢٨٧ . طبع حجر في طهران ١٢٧٢ ، وفي القاهرة ١٣٢٥ هـ ، وآخرها ١٩٥٤ م في جزئين .

وكان أوفر أتباع أبي هاشم وقاضي القضاة حظاً من دراسة الفلسفة وعلوم الأوائل . ومن تلامذتــه محمود بن الملاحمي ، مصنّف « المعتمد الأكبر » . « وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخرين كالإمام يحيي بن حمزة وأكثر الإمامية . والفخر الرازي اعتمد رأيه في اللطيف وغيره » (ص ١١٩) .

٦ – أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه . « أخذ عن القاضي ، وله كتب مشهورة « كالمحيط في أصول الدين » و « التذكرة في لطيف الكلام » (ص ١١٩) .

وهو الذي جمع – كما ذكرنا – « المجموع في المحيط بالتكليف » للقاضي عبد الجبار ، إذ ورد في مخطوطاته : « وهو من جمع الشيــخ أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه . »

وتوفي ابن متويه في سنة ٤٦٩ هـ/١٠٧٦ م .

مذهب القاضي عبد الجبار

من حسن حظ القاضي عبد الجبار – دون سائر المعتزلة – أن مقداراً وافراً من مؤلفاته قد وصل الينا ، وعلى رأسها : « المغني » (في ١٤ مجلداً) ، و « شرح الأصول الخمسة » ، و « المجموع من المحيط بالتكليف » . ومن شأن هذا توفير مادة غزيرة لعرض آرائه .

وإذا كانت هذه مزية كبرى ، فإن لها وجهاً غير ملائم . ذلك أن ما ورد في هذه الكتب هو في الأغلب زبدة مـا ذهب اليه كبار المعتزلة من واصل حتّى الجبائيّين . ولا بد أنه أحاط بقدر وافر من انتاج أقطاب المعتزلة ، وكان ميسوراً لديه يرجع اليه ويأخذ منه ، وإن كان لا يشير

إلى ذلك إلا في الفرط ، ولا يكـاد يعنى بذكر مذاهب غير الجبـــائيين بالاسم ، وعند الرد يذكر أسماء معتزلة آخرين لهم آراء لا يراهـــا فيرد عليها ، ويضطر من أجل ذلك إلى ذكر أسمائهم .

ولهذا كان الباحث في حيرة شديدة وهو يعرض آراء القاضي عبد الجبار الخاصة ، التي انفرد بها دون سائر المعتزلة ، لأن تمييز ما له خاصة وما لغيره أمرٌ مستحيل في معظم الاحوال ، ولا سبيل الى اتخاذ معيار يعين على هذا التمييز ولا الى درجة محدودة . ولو اننا عرضنا ما ورد في كتبه من آراء غير منسوبة الى أحد على أنها آراء خاصة به كان هو ابن بجدتّها وسينّ بكرها لظلمنا سائر المعتزلة وبالغنا مبالغة فاحشة في تقدير منزلته . ولو كانت لدينا كتب أو حتى بعض كتب أقطاب المعتزلة لهان الخطب ، وأمكن تمييز ما له مما لهم . ولكن ما العمل ، ولم تبق لنـا غير كتبه هو وحده دون سائر أقطاب المعتزلة جميعاً ؟

لعل أسلم طريقة هي أن نعرض مـــا ورد في كتبه تلك من آراء لم يسندها الى قائل ولم نجدها منسوبة الى غيره فيما بين أيدينا من مصادر ، دون أن نقرر شيئاً عمن ابتكرها ، بل ندع أمر من تنسب اليـــه مشكلةً مفتوحة للبحث باستمرار .

وما دامت المادة عندنا وفيرة ، فسنسعى الى عرض مذهبه بطريقـــة منظّمة ومستقصاة .

الله

١ ـ براهين وجوده

معرفة الله في الدنيا لا تتم بالبديهة والضرورة ، بل باكتساب عقلي ، أي بالنظر . والدليل على ذلك أنها تتم على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، لذا فانه يجب ان تكون متولدة عن نظرنا . ويضاف الى ذلك انهـا تقع بحسب قصودنا ودواعينا ، فهي محتاجـة الينا ؛ ولا تقع إذن ضرورةً . ودليل ثالث : هو أنه لو كان العلم ضرورياً لوجب أن يكون من يعدم هذا العلم معذوراً في ذلك لان ذلك ليس بارادته . « وهـذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله[1] » . ورابعاً : أنه لو كان العلم بـه ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيـه ، كما لم يختلفوا في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار . ومن المعلوم أنهم مختلفون فيه : فمنهم من أثبت وجوده ومنهم من نفاه . وخامساً : لو كان العلم بالله ضرورياً لمـا أمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة . « والمعلوم خلافُه . ولهذا فانك تجد كثيراً ممن برز في الاسلام واشتهر به قـد ارتدّ وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعـالى ، كابن الراوندي

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ص ٥٤ .

وأبي عيسى الورّاق » (الموضع نفسه) .

والله لا يعرف أيضاً بالمشاهدة . والا لشاهده الناس عياناً .

إذن الله لا يعرف بالضرورة . ولا بالمشاهدة . فوجب أن نعرفه إذن بالنظر والاستدلال .

وقد قال البعض أنه يعرف بالتقليد ؛ فأجاب عن ذلك القاضي عبد الجبار وقال : « إن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة في عنقه . وما هذا حاله لا يجوز ان يكون طريقاً للعلم ... والذي يدل على ذلك هو أن المقلّد لا يخلو :

١ – إما أن يقلد أرباب المذاهب جملةً ؛

٢ – أو لا يقلد واحداً منهم ، إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض ، لفقد المزية والاختصاص . لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة ، لأنه يؤدي الى اجتماع الاعتقادات المتضادات . فلم يَبْقَ إلا أن لا يقلد واحداً منهم ، ويعتمد على النظر والاستدلال[1] » وهو المطلوب .

* * *

والعلم بالله أول الواجبات ، لأن سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن الا بعد معرفة الله . ذلك لأن سائر الواجبات تتأخر عن معرفة الله .

الاستدلال بالأجسام على وجود الله

ويرى القاضي أن الدلالة المعتمدة في إثبات وجود الله هي القائمة على الأجسام . وأول من استدلّ بها على وجود الله هو أبو الهذيل بن العلاّف . وتابعه عليها بقية الشيوخ .

١ الكتاب نفسه ، ص ٦١ .

وتحرير هذه الدلالة هو أن نقول :

« إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها .

وما لم يخلُ من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله » (ص ٩٥).

وتقوم هذه الدلالة على أربع دعاوى :

١ ـ أن في الأجسام معاني هي الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ؛

٢ ـ أن هذه المعاني محدثة ؛

٣ ـ أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها ؛

٤ ـ أنها إذا لم ينفك الجسمُ عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها .

وبعبارة أوضح : الأجسام لا تخلو من الحوادث ، التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

وهذه الحوادث مُحْدَثة

والجسم لا ينفك عنها ولا يتقدمها

وما دام الجسم لا ينفك عنها (= لا يخلو منها) ولا يتقدمها فيجب أن يكون حادثاً مثلها . ويأخذ القاضي في إثبات صحة كل دعوى من هذه الدعاوى الأربع :

الدعوى الأولى : وهي اثبات الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

ذلك أن الجسم حصل مجتمعاً في حالٍ وكان يجوز أن يبقى مفترقاً . فلا بد من أمر خصص كونه مجتمعاً ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من أن يحصل على وجه آخر .

وإذا قيل : لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لذاته ، أو لما هو عليه في ذاته ، دون حاجة الى مخصص ؟ فالرد على ذلك أنه « لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعاً أبداً ، ولا يكون مفترقاً أصلاً . ولأنه

لو كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعاً ، لأن صفة الذات ترجع الى الآحاد والأفراد دون الجُمَل . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لذاته ، وأيضاً فكان يؤدي إلى ان يكون مجتمعاً على قصدنا مفترقاً دفعةً واحدة – وذلك محال . ولأنه لو كان كذلك لكان يجب ان لا يقف كونه مجتمعاً – على قصدنا ودواعينا . والمعلوم خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب في الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متماثلة ، والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات » (ص ٩٩) .

ويستمر القاضي في تفنيد كل الاعتراضات التي يتصور أن تثار ضد هذه الدعوى ، وينتهي من هذا التفنيد الطويل المتشعب إلى اثبات الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

الدعوى الثانية : وهي الكلام في حدوث الأعراض . والخلاف فيها مع أصحاب الكمون والظهور ، « فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق ، وقالوا : إن الاجتماع متى ظهر كَمَنَ الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق كَمَنَ الاجتماع » (ص ١٠٤) .

والقاضي يستدل على دعواه الثانية هذه بقوله إن العرض يجوز عليه العدم ، بينما القديم لا يجوز أن يُعْدَم . والعرض لا يجوز أن يكون قديماً ، فيجب أن يكون محدثاً ، لأنه لا وسط بين هذين الوصفين : فاذا لم يكن على أحد الوصفين ، كان على الآخر لا محالة .

والعرض يجوز عليه العدم ، لأن « الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو :

١ – إما أن يكون باقياً فيه كما كان ؛

٢ – أو زائلاً عنه .

لا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان .

وإذا كان زائلاً فلا يخلو :

١ – إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال ،

٢ – أو بطريقة العدم .

لا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال ، لأن الانتقال محال على الأعراض .

فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقة العدم » (ص ١٠٤ – ١٠٥) .

« وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو أن القديم قديمٌ لنفسه . والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما : أن القديم قديمٌ لنفسه ؛

والثاني : أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . » (ص ١٠٧) .

ودليل آخر هو أن القديم باق ، والباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجرى الصد ؛ فيجب أن لا ينقضي القديمُ أصلاً ، لأنه لا ضد له ولا ما يجري مجرى الضد .

الدعوى الثالثة : وهي الكلام في أن الأجسام لا يجوز خلوّها من الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

والخلاف فيها مع أصحاب الهيولى « وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة ، والتراكيب محدثة ؛ وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الاستقص ، والبسيط ، والطينة ، والعنصر ، والهيولي – الى غير ذلك .

والدليل على صحة ما نقوله في ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعاني ، لجاز خلوه عنها الآن ، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو » . مثل اللون فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه .

ودليل أيضاً آخر هو أن كل جسمين إمـا ان يكون بينهما مسافة ، أو لا يكون . فان كان بينهما مسألة كانا مفترقين ، وإن لم يكن كانا مجتمعين .

ودليل ثالث : ان الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السائق الى تكوينه لا يخلو من أن يكون إما الاجتماع ، وإمـا الافتراق . فان قيل : السائق اليه الاجتماع ، قلنا : كيف يصح تجميع ما لم يكن مفترقاً من قبل ؟ وإن قيل : السائق اليه الافتراق ، قلنا : كيف يصحّ تفريق ما لم يكن مجتمعاً من قبل ؟

الدعوى الرابعة : والكلام فيهـا في أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون — وجـب أن يكون محدثاً مثلها .

والدليل على صحة هذه الدعوى « أن الجسم إذا لم يَخْلُ من هذه الحوادث ولم يتقدمها ، وجب أن يكون حظـه في الوجود كحظها ؛ وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنـة بعد أن لم تكن . فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً وكائناً بعد أن لم يكن ، كالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين ، فإنه يجب أن يكون للآخر أيضـاً عشر سنين » (ص ١١٣ — ١١٤) .

وبعد اثبات هذه الدعاوى الأربع أخذ القاضي في تفنيد الاعتراضات:

١ — وأولها أن يقال : إن الجسم وإن لم يخل من الحوادث ولم ينفك عنها يجوز أن يكون مُحْدَثاً مثلها ، « بأن يكون قد حدث فيه حادث، قبله حادث ، وقبل ذلك الحادث حادث ، الى ما لا أول له .

ويرد على هذا بـأن يقول : هذه مناقضة ظاهرة ، لأن الحـادث والمحدث سواء ، والمحدَث لا بد لـه من مُحْدِث وفاعل ؛ والفاعل المحدِث يجب أن يكون متقدماً على فعله ؛ ومـا تقدم غيره لا يجوز أن

يكون مما لا أول لوجوده .

أو بعبارة أخرى : « لو كان الجسم قديماً لوجب أن يكون متقدماً على هذه المعاني المحدثة ، لأن من حق القديم أن يكون متقدماً على ما ليس بقديم ، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدماً على ما وجد منذ يوم . وقد عرفنا أن الجسم لا يجوز أن يكون متقدماً على هذه المعاني . فوجب أن لا يكون قديماً . واذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر ، لا محالة » (ص ١١٤ — ١١٥) .

حجج القائلين بقدم العالم

٢ — وثانيها حجج القائلين بقدم العالم ، ويذكر القاضي منها :

١ — لو كان العالم مُحْدَثاً لاحتاج الى مُحْدِث وفاعل . وفاعله ، إذا حَصَل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً ، فلا بد من وجود معنى، له صار فاعلاً . وذلك المعنى إذا كان محدثاً احتاج الى آخر ؛ والكلام في مُحْدِثه كالكلام فيه . فيتسلسل الى ما لا نهاية له . وهذا محال .

ويرد القاضي على هذه الحجة بأن يقول : « إن الفاعل ليس له ، بكونه فاعلاً ، حالٌ ، بل المرجع به الى أنه وجد من جهته ما كان قادراً عليه . وليس يجب اذا وجد من جهته ما كان قادراً عليه أن يكون هنالك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى الى مُحْدِث ، ومُحْدِثُه الى معنى آخر ، فيؤدي الى ما لا يتناهى . ألا ترى أن أحدنا في الشاهد يحصل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً ، ولا يجب أن يكون هناك معنى ؟ كذلك في مسألتنا . » (ص ١١٥ — ١١٦) .

٢ — وحجة ثانية هي « انهم قالوا : لو كان العالم مُحْدَثاً لوجب

أن يكون له مُحْدِث وفاعل ، وفاعله لا بد من أن يفعله لداعٍ وغرض . وذلك الداعي لا يخلو : إما أن يكون داعي الحاجة ، أو داعيَ الحكمة . لا يجوز أن يكون داعي الحاجة ؛ فلم يَبْقَ الا أن يكون داعي الحكمة . وداعي الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير بـه . وذلك ثابتٌ فيما لم يزل . فوجب وجود العالم فيما لم يزل . وهذه شبهة أوردها ابن زكريا المتطبب الرازي .

والجواب عنه : أن داعي الحكمة لا يوجب الفِعْلَ ؛ ألا ترى أن الواحد منّا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت ، ويتصدق في وقتٍ بدرهمٍ ولا يتصدق في وقتٍ بدرهم . فما ذكره جهلٌ » .

بهذا يرد القاضي عبد الجبار على حجة محمد بن زكريا الرازي ، وردّه ضعيف ، لأن المتصدق في الوقت دون الوقت أو بالقليل تارة والكثير أخرى إنما يفعل ذلك عن عجز عن فعل الأمثل وهو التصدق باستمرار وبالكثير دائماً ، وهو الأليق بالله ، خصوصاً والقاضي معتزلي ، والمعتزلة يقولون بأن الله يفعل الأصلح .

٣ — وحجة ثالثة « انهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده فيما لم يزل ، فيجب أن يكون لاستحالته وجهٌ . ثم لا يخلو : إما أن يكون راجعاً إلى المقدور ، أو إلى القادر . لا يجوز أن يكون راجعاً الى المقدور وإلا استحال وجوده فيما لم يزل ؛ — ولا أن يكون راجعاً إلى القادر لهذا الوجه أيضاً . فيجب وجود العالم فيما لم يزل .

والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا حُكْمٌ لا يُعَلَّل ، كما في غيره من المواضيع : نحو الحلول وغيره .

وبعدُ ، فلِمَ لا يجوز أن يكون لأمرٍ يرجع الى المقدور ؟ فانه لو وُجد الجسم ، فحينما لم يزل انقلب جنسه وصار المحدث قديماً . وذلك

محال . أو : لِمَ لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى القــادر ؟ لو وجِد الجسم فيما لم يزل ، قدح في كونه قادراً ، لأن من حق القادر أن يكون متقدماً على فعله . ولو كان العالم موجوداً فيما لم يزل ، لم يصحّ هذا . » (ص ١١٦ – ١١٧) .

٤ – والحجة الرابعة « انهم قالوا : لو كان العالم مُحْدَثاً ، لوجب أن يكون القديم تعالى غير عــالم بوجوده فيما لم يزل ، ثم حصل عالمــاً بوجوده بعد أن لم يكن عالماً . وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله .

والأصل في الجواب عنه أن العلم بالشيء أنه سيوجد: علمٌ بوجوده اذا وُجِد . » (ص ١١٧) .

وهذا الرد فيه مغالطة ظاهرة ، لأن علم الله بالشيء أنه سيوجد يتعلق – ضرورةً – بمعلوم موجود ، لا بمعدوم . وما دام لم يوجد بعدُ فهو معدوم . فلا يصحّ إذن أن يقال إن العلم بالشيء أنه سيوجد هو عِلْمٌ بوجوده اذا وجد .

تلك هي الحجج الأربع التي أوردها ثم فندها القاضي عبد الجبار فيما يتعلق بقدم العالم .

وبهذا خيل له أنه أثبت أن العالم ليس قديماً ، وأن الأجسام محدثة .

وما دامت « الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس الا الله تعالى » (ص ١١٨) .

ويبرهن على الشطر الأول بما تدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فانها محتاجة الينا ومتعلقة بنا ، تحتاج الينا لحدوثها . « فكل ما شاركها في الحِدَث وجب أن يشاركها في الاحتياج الى مُحْدِث وفاعل . والأجسام قد شاركتها في الحدوث . فيجب احتياجها الى محدث وفاعل . »

ويأخذ على عادته في سرد الاعتراضات والرد عليهــا . ثم ينتقل الى الشطر الثــاني وهو الكلام في أن فاعلها ليس الا الله ، فيقسّم تقسيماتـه

العقلية ويقول : لا يخلو : إما أن تكون قد أحدثت نفسها ، أو أحدثها غيرهـــا .

« لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدما على فعله . فلو كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم ... والمعدوم لا يجوز أن يكون قادراً ...

وإن أحدثها غيرها فلا يخلو : إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة ، أو من فعل فاعلٍ مخالف لنـــا . لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة ، لأنه لَو كان كذلك لصحّ منا أيضا فعلُ الجسم ، وهذا يوجب أن يصحّ من الواحد منّا أن يخلق لنفسه مـا شاء من الأموال والبنين . والمعلومُ خلافه » (ص ١١٩) .

« فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع ؟

قلنا : لأن الطبع غير معقول . ثم إنّا نقول لهم : وما تعنون بالطبع ؟ أتريدون به الفاعل المختار ، أم تريدون به معنى موجبا ؟ فإذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذي نقوله . وإن أردتم به المعنى الموجب ، فلا يخلو : إما أن يكون معدومـــا ، أو موجوداً . ولا يجوز أن يكون معدوما لأن المعدوم لا حظّ له في الإيجاب . وإذا كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديما ، أو محدثا . لا يجوز أن يكون محدثا لأنـــه يحتاج إلى طبع آخر ، والكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه ، فيتسلسل لما لا يتناهى ، وذلك محال . ولا يجوز أن يكون قديما ، لأنه لو كان كذلك للزم قدم العالم ، لأن حق المعلول أن لا يتراخى عن العلّة . وقد بينا أن العـــالم لا يجوز أن يكون قديما ...

فإن قيل : أين أنتم عن القائلين بالنفس والعقل ، وعمن يقول بإثبات علّة كنى بها عن الباري ؟ وكذلك فأين أنتم عن أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث الى تأثيرات الكواكب ؟

والأصل في الجواب عن ذلك أن القول بالنفس والعقل والعلّة إشارة الى ما لا يعقل ، لان العقل في الشاهد يدل على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة فيه ، فلا يتغيّر شاهداً وغائبا . ولو أنهم أرادوا بذلك ــ الفاعل المختار ، فلا مُشاحَّة بيننا وبينهم إلا في العبارة : والمرجع فيها الى أرباب اللسان وأهل اللغة ، ومعلومٌ أنهم لا يسمّون الفاعل نفسا ولا عقلاً ولا علة .

وأما أصحاب النجوم ــ الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب ــ فقد أبعدوا . وذلك لان هذه النجوم ليست بأحياء فضلاً عن أن تكون قادرة ، والفاعل المختار لا بد من أن يكون حياً قادراً . يبين ما ذكرناه ويوضحه أن الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حيّة ، لان الحياة تحتاج الى بنية مخصوصة هي اللحمية والدمية ، وهي مفقودة فيها . وبعدُ ، فلو كانت الشمس قادرة ، لوجب وقوع الاختلاف في تصرفاتها فتطلع تارةً من الشرق ، وتارةً من الغرب . ومعلومٌ أنه لا اختلاف في حركاتها ، بل هي على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة . على أنّا نعلم من وحي النبي ــ صلعم ــ ومن دين الامة ضرورةً أنها مسخرة مُدَبّرة غير حية ولا قادرة . ففسد ما قالوه . » (ص ١٢٠ ــ ١٢١) .

ولا نرى في هذه الآراء أثراً للفارابي ، لا سلباً ولا إيجابا ، ولا يذكرهُ بالاسم . وحتى إشارته الى « القائلين بالنفس والعقل » والى « من يقول باثبات علة كنى بها عن الباري » ــ لا يمكن أن تنصرف الى الفارابي ، بل تصلح أن تشير الى مذهب اخوان الصفا ومذاهب الإسماعيلية بطريقة عامة مبهمة .

ويبدو من سائر مؤلفات القاضي عبد الجبار الباقية لدينا أنه لا يشير الى الفارابي اطلاقاً ، ولا يشير الى فلاسفة الاسلام الا بعبارات غامضة

لا يمكن تحديد انطباقها على فيلسوف بالذات ، اللهم الا محمد بن زكريا الرازي . ويظهر أنه كان قليل البضاعة جداً من الفلسفة ، فحتّى حجج الكندي في بداية العالم وعدم لا نهائيته لا يظهر لها أي أثر لديه ، مع أنها كانت تفيده فيما ذهب اليه . كل هذا بالرغم من أنه عاش في فترة زاخرة جداً بالأفكار الفلسفية في العالم الاسلامي ، وفي بيئة الصاحب بن عباد ومدينة الريّ ، حيث انتشرت علوم الفلسفة .

صفات الله

يقسم القاضي صفات الله إلى : صفات يختص بها على وجه لا يشاركه فيه غيره ، مثل كونه قديراً وغنياً ، والى صفات يشاركه غيره في نفسها ، ويخالفه في كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه قادراً ، عالماً ، حيا ، موجوداً ؛ والى صفات يشاركه فيها غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق ، نحو كونه مدركا ومريداً وكارها ، فان الله مدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك ، كذلك الواحد منا . وكذلك هو مريد وكاره بالإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا ، الا أن ثمّ فرقاً هو أن القديم تعالى حيٌّ لذاته فلا يحتاج الى حاسة ، ومريد وكاره بارادة وكراهة موجودتين لا في محل، بينما الواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه[1] .

١ ــ الله قادر

وأول ما يعرف استدلالاً من صفات الله انما هو كونه قادراً ، وما

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ص ١٣٠ ــ ١٣١ .

عداه من الصفات يترتب عليه. لان الدلالة التي دلت على أنه هو المحدث للعالم ، دلت على كونه قادراً من غير واسطة . وليست الحال كذلك في سائر الصفات ، لاننا نحتاج فيها الى واسطة أو واسطتين أو وسائط .

فالدليل على القدرة صفةً لله انه صحّ منه الفعل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً .

والله قادر فيما لا يزال لانه يستحق هذه الصفة لنفسه « والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال . » (ص ١٥٥) .

والغريب أن يقرر القاضي هذه القضية مع إنكاره قدم العالم بقدم القادر الصانع !

٢ ـ الله عالم

الله عالم لانه صحّ منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دليلٌ على كونه عالماً . والفعل المحكم هو كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين ، وفي الاكثر انما يظهر ذلك في التأليف ، بأن يقع بعض الافعال إثر بعض .

« وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما : أنه تعالى قد صحّ منه الفعل المحكم ؛

والثاني : أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً .

أما الذي يدل على أنه تعالى قد صحّ منه الفعل المحكم فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض ، وتسخيره الرياح ، وتقديره الشتاء والصيف ...

وأما الذي يدل على ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين : أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب ،

والآخر تعذر عليه كالأمي . فمن صحّ منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر الا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالماً ، لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس الا كونه ظاناً ومعتقداً ، وذلك مما لا تأثير له في إحكام الفعل . ألا ترى أن أحدنا في أول ما يمارس الكتابة ويتعلمها قد يظنها ويعتقدها ، ثم لا يتأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصوص . فصحّ بهذا أن يكون صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً في الشاهد . وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب ، لأن طرق الدلالة لا تختلف غائباً وشاهداً » (« شرح الأصول الخمسة » ص ١٥٦ — ١٥٧) .

وهنا قد يعترض بأن في أفعال الله ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق ، مثل كثير من الصور القبيحة الناقصة .

والرد على هذا أن يقال : إن ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالِم ، كما قد يوجد ممن ليس بعالم . وليس يجب اذا وجد في أفعال الله ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم ، وانما يدل على كونه قادراً فقط .

« فإن قيل : إذا كان الله قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام ، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة ؟

قلنا : الغرض حِكمي (أي لحكمةٍ) .

فان قيل : وما ذلك الغرض ؟

قلنا : ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات . يبين ذلك ويوضحه أن الله تعالى اذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلفنا الشكر عليها ، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب الى أداء الشكر عليها . فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا الى الشكر على النعم ، إذ المعلوم أن أحدنا اذا رأى صورة ناقصة قبيحة فانه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر

الواجب على تحسين صورته وإتمام خلقه » (ص ١٥٨ — ١٥٩) .

ومعنى هذا أن السبب في ايجاد الله للصور القبيحة هو أن تكون هذه منبهة ذوي الصور الحسنة للشكر على ما أنعم الله عليهم !

وهو تعليل واه ،غير جدير بمن يرى أن على الله فعل الأصلح.والا فعناه أن الله خلق المرضَ ليشكره الصحيح على صحته ، وخلق القبح ليشكره الخَيِّر على الخَيْر ، وخلق الفقر ليشكره الغنيُّ على الغِنَى ! ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون الطريق إلى فعلٍ حسنٍ أمراً قبيحاً .

٣ — الله حيّ

لما ثبت أن الله عالم قادر ، وجب أن يكون حياً .

والدلالة هنا مبنية على أصلين :

الأول : أن الله عالم قادر ؛

الثاني : أن العالم القادر لا يكون إلا حيا .

والأصل الأول سبق البرهان عليه . « أما الثاني فهو أنّا نرى في الشاهد ذاتين : أحدهما صحّ أن يقدر ويعلم كالواحد منا ؛ والآخر لا يصح أن يقدر ويعلم كالجماد . فمن صحّ (له) ذلك فارق من لا يصح (له ذلك) من الأمور ، وليس ذلك الأمر الا صفة ترجع الى الجملة وهي كونه حيا . فاذا ثبت هذا في الشاهد ، ثبت في الغائب ، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائبا » (ص ١٦١) .

٤ — الله موجود

واثبات هذه الصفة مثل إثبات صفة الحياة بأن يقال إنه عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون الا موجوداً .

والموجود هو المختص بصفةٍ تظهر عندها الصفات والأحكام .

وكان أبو عبد الله الحسين بن علي البصري يعرّف الموجود بأنه : الكائن الثابت . وبهذا أيضا كان يقول المعتزلة البغداديون . ويعترض القاضي على هذا التعريف لأن قولنا : « موجود » — أظهر منه ، ومن حق الحدّ أن يكون أظهر من المحدود . ثم إن في هذا التعريف تكراراً، لأن الكائن هو الثابت ، والثابت هو الكائن . ويلاحظ ثالثا « أن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيّز ، فكيف يصح تحديد الموجود به » (ص ١٧٦) .

٥ — الله قديم

القديم — كما قلنا من قبل — هو في اصطلاح المتكلمين : ما لا أول لوجوده ، والله هو الموجود الذي لا أول لوجوده ، ولهذا وصف بأنه قديم .

والدليل على ذلك أنه « لو لم يكن قديما لكان محدثا ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فاذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة .» فلو كان القديم تعالى مُحْدَثا لاحتاج إلى مُحْدِث ، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثا . فإن كان محدّثا كان الكلام في محدِثه كالكلام فيه . فاما أن يُنْتَهَى إلى صانعٍ قديم على ما نقوله،أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين . وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث . وقد عُرِف خلافُه .

فإن قيل : ومن أين ذلك ؟

قلنا : لأن ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهيَ — لم يصح وجوده ، ويقتضي ما ذكرناه من استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث . ألا ترى أن أحدنا لو قال : لا آكل هذه التفاحة ما لم آكل تفاحات لا تتناهى ، لم يصح أكله لهذه التفاحة قط ، لمّا وقف

ذلك على وجود ما لا يتناهى . كذلك لو قال إني لا أدخل هذه الدار حتى أدخل دوراً لا تتناهى ، فانه لا يدخلها البتة لما ذكرناه . فلما وجدت هذه الحوادث صح انها مستندة إلى صانع قديم تنتهي اليه الحوادث» (ص ١٨١ – ١٨٢) .

كيفية استحقاق الله لهذه الصفات

ذكرنا من قبل في مواضع عدة الخلاف في هذه المسألة . وحسبنا هنا أن نذكر أن القاضي عبد الجبار أخذ بمذهب أبي علي الجبائي وهو أن الله تعالى يستحق الصفات الأربع التي هي كونه : قادراً ، عالماً ، حياً ، موجوداً – يستحقها لذاته . وكان ابنه أبو هاشم يقول إنه يستحقها لما هو عليه في ذاته . وكان أبو الهذيل يقول إنه تعالى عالم بعلم هو هو « وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي ، إلا انه لم تتلخص له العبارة[1] » .

ويفند القاضي رأي الأشعري الذي « أطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين » (الموضع نفسه) – فيقول « إنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة – وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً ، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مِثْلاً لله تعالى ، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته ، قادراً لذاته – وجب في هذه المعاني مثله ، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه المعاني – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ،

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ، ص ١٨٣ .

لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر الصفات ؛ بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلاً لصاحبه ، وكان يلزمهم العلمُ بصفة الحياة والقدرة وغيرها ، حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرها » (ص ١٩٥ – ١٩٦) .

ويبين القاضي الاصول التي يقوم عليها هذا البرهان ، ويبرهن عليها، ويرد على ما يرد عليها من إلزامات .

وجملة القول أنه « لو كان الله حياً بحياة ، والحياة لا يصح الادراك بها إلا بعد استعمال محلها في الادراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً . وذلك محال . وكذلك الكلام في القدرة ، لأن القدرة لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال ، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً ومحلاً للأعراض . وذلك لا يجوز » (ص ٢٠٠ – ٢٠١) .

ما يجب نفيه عن الله من الصفات

أ – الله لا يجوز ان يكون جسماً

ويتحدث القاضي عبد الجبار عما يجب نفيه عن الله من الصفات ؛ وأول ذلك أنه لا يجوز ان يكون جسماً . ويعرف الجسم بأنه « ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء : بأن يحصل جزآن في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً ، ويحصل جزآن آخران عن يمينه ويساره منضمان اليهما ، فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة . ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها

فيحصل العمق . وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً . »
(ص ٢١٧) .

والدليل على أن الله لا يمكن أن يكون جسماً هو أنه لو كان الله جسماً لكان محدثا . وقد أثبتنا أن الله قديم . فلا يمكن أن يكون جسماً . ذلك أن الاجسام كلهـا يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هـي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وما لم ينفك من الحوادث يجب أن يكون حادثا لا محالة .

وللمخالف في هذا الباب شُبَهٌ من جهة العقل ، واخرى من جهة السمع.

أما الشبه التي من جهة العقل فهي :

١ ـ قالوا أولاً : قد ثبت أنه تعالى قادر ، والعالم القادر لا يكون الا جسماً ، دليله الشاهد . ويرد على هذه الشبهة فيقول : « إن الواحد منا إذا كان عالما قادراً فيجب أن يكون جسماً ، لعلة ، وتلك العلـة مفقودة في حق القديم تعالى ، وهو أن أحدنا عـالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محل مبني ببنيـة مخصوصة . والمحل المبني على هذا الوجه لا بـد من أن يكون جسماً . وليس كذلك القديم تعالى ، لأنه عالِمٌ لذاته ، قادرٌ لذاته ؛ فلا يجب إذا كان عالما قادراً أن يكون جسماً » (ص ٢٢٥) .

٢ ـ وقالوا أيضا : « المعقول إما الجسم ، وإما العَرَض . والقديم تعالى يستحيل أن يكون عَرَضاً . فيجب أن يكون جسماً » .

ويرد على هذه الشبهة فيقول : « مـا تعنون بالمعقول ؟ إن أردتم المعلوم فيه وقع النزاع . وهلا جاز أن يكون هاهنا ذاتٌ معلومٌ مخالف للأجسام والأعراض ، وهو القديم تعالى ؟ وإن أردتم به ما يمكن اعتقاده ، فهو نفس التنازع فيه أيضا . وهلا جـاز أن يكون هاهنا ذاتٌ يمكن اعتقاده ولا يكون جسماً ولا عرضا ، وهو الله تعالى ؟ » (ص ٢٢٥) .

وأما الشبه التي من جهة السمع فكثيرة :

١ – منها قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (سورة طه آية ٥) قالوا : الاستواء هو القيام والانتصاب ، وهاتان من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون الله جسماً .

والرد على هذا أن يقال إن الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة ، وذلك مشهور في اللغة ، قال الشاعر :

فلما علونا واستوينا عليهم   تركناهُمُ صَرعى لنَسرٍ وكاسر

وقال آخر :

قد استوى بشرٌ على العراق   من غير سيفٍ ودمٍ مُهْراق

فالحمد للمهيمن الخلاّق

ويمكن أن يقال أيضاً إن العرش هنا بمعنى المُلك ، وذلك ظاهر في اللغة إذ يقال : ثُلَّ عرش بني فلان ، أي زال ملكهم . وقال الشاعر :

إذا ما بنو مروان ثُلَّتْ عروشهم   وأوْدَتْ كما أوْدَتْ إيادٌ وحِمْيَرُ

٢ – ومنها قوله تعالى : « ولتصنع على عيني » (سورة طه آية ٣٩) قالوا : أثبت لنفسه العين ، وذو العين لا يكون الا جسماً .

والجواب على ذلك أن المراد به : لتقع الصنعة على علمي . إذ العين تورد بمعنى العلم ، يقال : جرى هذا بعيني ، أي : جرى بعلمي .

٣ – وتعلقوا بقوله تعالى : « كل شيء هالكٌ إلا وجهه » (سورة القصص آية ٨٨) قالوا : فأثبت لنفسه الوجه ، وذو الوجه لا يكون إلا جسماً .

والجواب عن هذا أن المراد به هو : كل شيء هالكٌ إلا ذاته ، أي نفسه . والوجه بمعنى : الذات – مشهورٌ في اللغة ؛ يقال : وجه هذا الثوب جيد ، أي ذاته جيدة .

٤ ــ وتعلقوا بقوله تعالى : « لِما خَلَقْتُ بيديَّ استَكْبَرْتَ » (سورة ص آية ٧٥) قالوا : فأثبتَ لنفسه اليدين ؛ وهــذا يدل على كونه جسماً .

والجواب عنه أن اليدين هاهنا بمعنى القوة ، وذلك ظاهر في اللغة ، يقال : ما لي على هذا الأمر يد ، أي قوة . وهذا مستعمل في اللغة ، قال الشاعر :

فقالا شفاك الله ! والله ما بنا لما حملت منك الضلوع يدان

٥ ــ وتعلقوا بقوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان » (سورة المائدة ٦٤) قالوا : فأثبت لنفسه اليد ، وذو اليد لا يكون إلا جسماً .

والجواب عن ذلك ان اليد هاهنا بمعنى النعمة وهو ظاهر كثيراً في اللغة.

٦ ــ وبقوله تعالى : « يا حسرتا على ما فرَّطْتُ في جَنْبِ الله » (سورة الزمر آية ٥٦) قالوا : وذو الجنب لا يكون إلا جسماً .

والجواب عنه أن الجنب معناه هنا : الطاعة ، وذلك مشهور في اللغة، يقال : اكتسبت هذه الحال في جنب فلان ، أي في طاعته وخدمته .

٧ ــ وبقوله تعالى : « والسموات مطويّات بيمينه » (سورة الزمر آية ٦٧) قالوا : وذو اليمين لا يكون إلا جسماً .

والجواب أن اليمين هنا بمعنى القوة ، وهذا ظاهر في اللغه ، قــال الشاعر :

رأيت عَرَابةَ الأوسيّ يسمو إلى العليـاء منقطــع القرين
إذا ما رايــة رفعت لمجدٍ تلقاهــا عرابــة باليمين

٨ ــ وتعلقوا بقوله تعالى : « وجاء ربك » (سورة الفجر آية ٢٢ قالوا : فالله وصف نفسه بالمجيء ، والمجيء لا يُتصوَّر إلا من الأجسام

والجواب عن ذلك أن الله ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه ، كما قال تعالى : « واسأل القرية » (سورة يوسف آية ٨٢) يعني : أهل القرية .

ب – الله لا يجوز ان يكون عَرَضاً

كذلك لا يجوز أن يكون الله عَرَضاً . والعرض في الاصطلاح هو ما يَعْرِض في الوجود ، ولا يجب لُبْثُه كلُبث الجواهر والأجسام .

لأنه لو كان الله عرضاً « لكان لا يخلو : إما أن يكون شبيها بالأعراض جملةً ، وذلك يقتضي كونه على صفات متضادة – وذلك محال، أو يكون شبيهاً ببعضها دون بعض – وذلك يقتضي أن يكون القديم تعالى محدثاً مثلها ، أو هي قديمة مثل الله تعالى . وكلا القولين فاسد ، لأنّا قد بيّنا قِدَم القديم وحدوث الأعراض .

« وإن شئت قلت : الأعراض على ضربين : باق ، وغير باق . ولا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل ما لا يبقى لما قد مرّ من قبل، ولا أن يكون من قبيل ما يبقى لأنه ما من شيء منها إلا وهو مختص بحكم، وذلك الحكم مستحيل على الله تعالى » (ص ٢٣١) .

وبالجملة ، الأعراض حادثة ، والله قديم ، فلا يمكن ان يكون الله عَرَضاً .

ج – لا يجوز رؤية الله

كان الأشعرية يقولون « إن الله تعالى يكون مرئياً للمؤمنين في الآخرة. وقالوا بجواز رؤيته في كل حال ولكل حيّ من طريق العقل ، ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصة في الآخرة من طريق الخبر . وهذا خلاف قول من أحال رؤيته من القدرية (= المعتزلة) والجهمية ، وخلافُ قولِ مَن زعم أنه يرى في الآخرة بحاسّة سادسة كما ذهب إليه ضرار بن عمرو ، وخلاف قول من زعم أن الكفرة أيضاً يرونه كما قال ابن سالم البصري[١] »،

---

١ عبدالقاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٢٠٢ ، القاهرة ١٩٤٨ .

رئيس السالمية ، وهي فرقة من المشبّهة .

وقد اجمعت المعتزلة على ان الله لا يرى بالأبصار ؛ ثم اختلفوا هل يرى بالقلوب :

« فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة : إن الله يُرَى بقلوبنا ، بمعنى أنّا نعلمه بها . وانكر ذلك الفُوطي وعبّاد (بن سليمان) .

وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية : إن الله لا يُرَى بالأبصار في الدنيا والآخرة ، ولا يجوز ذلك عليه[1] . »

وقد استدل القاضي على صحة رأي المعتزلة — بالعقل والسمع معاً .

الاستدلال بالسمع :

بدأ بأن استشهد بالآية : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الابصار ، وهو اللطيف الخبير » (سورة الأنعام ، آية ١٠٣) وقال : « وجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قُرِن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ؛ وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر ، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً الى ذاته . وما كان في نفيه تمدح راجع الى ذاته كان إثباته نقصاً ، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حالٍ من الأحوال.

فإن قيل : ولِمَ قلتم إن الادراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية؟

قلنا : لأن الرائي ليس بكونه رائياً حاله زائدة على كونه مدركاً ، لأنه لو كان أمراً زائداً عليه لصحّ انفصال أحدهما عن الآخر ، إذ لا علاقة بينهما من وجهٍ معقول . والمعلوم خلافه » . (« شرح الاصول الخمسة » ص ٢٣٣ —٢٣٤) .

ووجه التمدح هنا هو كون الله رائياً دون ان يُرى .

ويستدل القائلون برؤية الله — بالآية : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (سورة القيامة آية ٢٣) .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ج ١ ص ٢٦٥ . القاهرة ١٩٥٠ .

ويرد القاضي على استدلالهم بهذه الآية فيسألهم : « ما وجه الاستدلال بالآية ؟ فإن قالوا : إنه تعالى بيّن ان الوجوه يوم القيامة تنظر اليه ، والنظر هو بمعنى الرؤية – قلنا : لسنا نُسلّم أن النظر بمعنى الرؤية ؛ فما دليلكم عليه ؟ – فلا يجدون الى ذلك سبيلاً .

ثم يقال لهم : كيف يُعْلَم أن يكون النظر بمعنى الرؤية ، ومعلوم أنهم يقولون : نظرت الى الهلال فلم أره . فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام ونـزّل منزلة قول القائل : رأيتُ الهلال وما رأيت،وهذا تناقض فاسد .

وبعدُ ، فانهم يجعلون الرؤية غاية للنظر ، فيقولون : نظرتُ حتى رأيت . فلو كان أحدهما هو الآخر لكان أحدهما بمنزلة أن يجعل الشيء غايةً لنفسه . وذلك لا يجوز . ولذلك لا يصحّ أن يقال : رأيت حتى رأيت .

وبعدُ ، فانهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون : نظرت فرأيت . فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان في ذلك تعقيب الشيء بنفسه ، وينزل منزلة قولك : رأيت فرأيت . وهذا لا يستقيم .

وبعدُ ، فانهم ينوّعون النظر فيقولون : نظرتُ نظر راضٍ ، ونظرت نظر غضبان ، ونظرت نظر شزر . وعلى هذا قال الشاعر :

نظروا إليك بأعين مزورّة   نظر التيوس إلى شِفار الجازر[1]

وقال آخر :

تخبّرني العينان ما الصدر كاتم   وما جَنّ[2] بالبغضاء والنظر الشزر

١ شفار : جمع شفرة : نصل ، سكين .

٢ جنّ : ستر .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « وتراهم ينظرون إليك وهم لا يُبْصِرون » (الأعراف ١٩٨) – أثبت النظر ونفى الرؤية . فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام ، ونزل منزلة قول القائل : يرونك ولا يرونك . وهذا خُلفٌ من الكلام .

فان قيل : إن ذلك مجاز لأنه ورد في شأن الأصنام ، قلنا : إنه وإن كان كذلك ، إلا أن المجاز كالحقيقة في أنه لا يصح التناقض فيه .

وحاصل هذه الجملة أن النظر من الرؤية بمعنى الإصغاء من السماع ، والذوق من إدراك الطعم ، والشمّ من إدراك الرائحة ...

فإن قيل : النظر المذكور في الآية إذا لم يُفد الرؤية فما تأويل الآية؟

قيل له : قد قيل إن النظر المذكور ها هنا بمعنى : الانتظار ، فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناضرة ، لثواب ربها منتظرة . والنظر بمعنى الانتظار قد ورَد ، قال تعالى : « فَنَظِرةٌ الى ميسرة » (البقره ٢٨٠)، أي : فانتظارٌ . وقال عز وجل فيما حكى عن بلقيس : « فناظرة بم يرجع المرسلون » (النمل ٣٥) أي : منتظرة . وقال الشاعر :

فإن يَكُ صدرُ هذا اليوم ولىّ فإن غداً لناظره قريب

أي : لمنتظره .

وقال آخر :

وإنّ امرءاً يرجو السبيل الى الغنى بغيرك عن حدّ الغنى حد جابر
تراه على قربٍ ، وإن بعد المدى بأعين آمالٍ اليك نواظر

وقال آخر :

وجوهٌ يوم بدرٍ ناظراتٌ إلى الرحمنُ يأتي بالخلاص »

ذلك هو التأويل الأول . وتأويل ثانٍ هو « أن النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة » ، فكأنه تعالى قال : « وجوه يومئذ ناظرة » – ذكر

نفسه وأراد غيره ، كما قال في موضع آخر « واسأل القرية » أي أهل القرية ، وقال : « إني ذاهب إلى ربي » أي إلى حيث أمرني ربي ، وقال : « وجاء ربك » أي وجاء أمر ربك . وقال عنترة :

هلا سألتِ الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلةً بما لم تعلمي

أي : أرباب الخيل . وقال آخر :

سَلِ الرَّبْعَ أنّى يممَتْ أمُّ مالك وهل عادةٌ للرَّبْع أن يتكلّما

والتأويلان مرويان عن أمير المؤمنين عليه السلام ، وعن عبد الله بن عباس ، وجماعة من الصحابة والتابعين .

قالوا على التأويل : إن هذه الآية وردت في شأن أهل الجنة ؛ فكيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار ، لأن الانتظار يتضمن الغم والمشقة ، ويؤدي إلى التنغيص والتكدير ، حتى يقال في المثل : الانتظار يورث الاصفرار ، والانتظار (هو) الموت الأحمر . وهذه الحالة غير جائزة على أهل الجنة .

وجوابنا : أن الانتظار لا يقتضي تنغيص العيش على كل حال ، وانما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره اليه ، أو يكون في حَبْس ولا يدري متى يتخلص من ذلك ، وهل يتخلص أم لا ، فإنه والحال هذه يكون في غم وحسرة . فإما إذا تيقن وصوله فلا يكون في غم وحسرة ، خاصة إذا كان في حال انتظاره في أرغد عيش وأهنأه . ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل منها ويلتذ بها ، وينتظر لوناً آخر ويتيقن وصوله اليه ، فانه لا يكون في تنغيص ولا تكدير ، بل يكون في سرور متضاعف ، حتى لو قدم اليه الأطعمة كلها لتبرّم بها ؟ كذلك حالُ أهل الجنة : لا يكونون في غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال . »
(ص ٢٤٢ — ٢٤٨) .

تلك هي الأدلة السمعية ، وهي كما ترى تنحصر في التمسك بالآية : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، وتأويل للآية التي يتمسك بها الخصوم ، وهي : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » . وتأويله للآية الثانية محتمل ، ولكنه غير قاطع .

أما الأدلة العقلية فقد « بدأ منها بدلالة المقابلة ، وتحريرها هو أن الواحد منا راء بحاسة ، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا اذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل . وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ، ولا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل .

وهذه الدلالة مبنية على أصول :

أحدها : أن الواحد منا راء بالحاسة ؛

والثاني : أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلاً ، أو حالاً في المقابل ، أو في حكم المقابل ؛

والثالث : أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل.

أما الأول : فالذي يدل عليه أن أحدنا متى كان له حاسة صحيحة، والموانع مرتفعة ، والمدرك موجود — يجب أن يرى . ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى . فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثيرٌ، لأن بهذه الطريقة يُعلَم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط .

وأما الكلام في أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل — فهو أن الشيء متى كان مقابلاً للرائي بالحاسة أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، وجب أن يُرى ؛ واذا لم يكن مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل لم يُرَ . فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها شرطاً في الرؤية ، لأن بهذه الطريق يُعلَم تأثير الشرط .

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ، ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل — فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على

الأجسام والأعراض ، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض . فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل.» (ص ٢٤٨–٢٤٩).

ويشير إلى ما ذهب اليه ضرار بن عمرو من أننا نرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، فيقول :

« فإن قيل : هلا جاز أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس ؟

قلنا : مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض ، فإن فيها شهلاً وزرقاً وملحاً ، ومعلوم أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف بنائها متفقة في أن لا يرى الشيء بها إلا اذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل. على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة ، فلا يصح إثباتها . فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة ، وأن يلمس بحاسة ثامنة ، وأن يُشَم بحاسة تاسعة ، ويُسمع بحاسة عاشرة – تعالى عن ذلك علواً كبيراً ! » (ص ٢٥٢ – ٢٥٣) .

وبعد أن قرّر القاضي أدلته لنفي رؤية الله ، أورد شُبَه القائلين بأن الله يُرى ، وهي شبه سمعية تعتمد على آيات من القرآن وأحاديث منسوبة إلى النبي ؛ وشبه عقلية . وفنّدها بتوسع وتفصيل بالغين (ص ٢٦١ – ٢٧٧) مما يدل على اهتمامه البالغ بهذه المسألة ، وهذا يؤذن بأنها من المسائل التي كانت مثار نزاع واضح في عصره .

نفي الثاني عن الله

ثم يأخذ القاضي، بعد أن نفى رؤية الله ونفى أنه جسم ، في نفي أن

لله ثانياً ، مثبتاً أن الله تعالى واحد لا ثاني لـــه يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحدّ الذي يستحقه .

ومعنى أنه واحد ها هنا هو أنه لا يشاركه غيره فيما يختص بـــه من صفات .

ويبين أن المذاهب في هذه المسألة لا تخلو :

١ — من القول بأن مع الله قديماً يشاركه في صفاته — ولا قائل بهذا القول ؛

٢ — أو القول بأن مع الله قديماً ثانياً يشاركه في بعض صفاتـــه — والقائل بهذا المذهب : الديصانية ، والمانوية ، والمجوس .

ويبدأ بوضع تفنيد عام لكلا المذهبين الأول والثاني . فيقول : « لو كان مع الله تعالى قديم ثـــانٍ لوجب أن يكون مِثْلاً له ، لأن القِدَم صفة من صفات النفس (= الذات) ، والاشتراك فيهـا يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفـــات النفس (= صفات الذات) . وإذا كان كذلك ، والقديم تعالى قادر لذاته ، وجب أن يكون الثاني أيضـاً قادراً لذاته ، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد . ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه اليه ولا منع ، وذلك يوجب ما ذكرناه .

وإذا ثبت هذا ، فلو قُدّر وقوعُ التمانع بينهما : بـأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد تسكينه — لكان لا يخلـو : إمـــا أن يحصل مرادهما ، وذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين ؛ أو لا يحصل مرادهمـــا ، وذلك يقدح في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادراً لذاته ، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر . فمن حَصَل مرادُه فهو الإله ، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع . والممنوع متناهي المقدور قادر بقدرة . والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسماً . وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً .

وهذه الدلالة مبنية على أصول :

منها : أن القديم قديمٌ لنفسه ،

ومنها : أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات ؛

ومنها : أن من حق كل قادرَين صحةَ وقوع التمانع بينهما ؛

ومنها : أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي أن يحصل لا محالة ، حتى (إنه) لو لم يحصل لخرج عن كونه قادراً ؛

ومنها : أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ؛

ومنها : أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً متناهي المقدور ؛

ومنها : أن متناهي المقدور لا بد من أن يكون قادراً بقدرة ؛

ومنها : أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً ،

ومنها : أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً . »

وقد تقدم الكلام في أن القديم قديم لنفسه ، وأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات .

« واما الكلام في أن من حق كل قادرَين صحة وقوع التمانع بينهما فهو لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضدّه إذا كان له ضد ، وإذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما ...

فإن قيل : وما التمانع ؟ قلنا : هو أن يفعل كلُّ واحدٍ من القادرَين ما يمنع به صاحبه .

وأما الكلام في أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي اليه أن يحصل لا محالة — فظاهرٌ ، لأن الواحد منا إذا كان جائعاً وبين يديه طعامٌ شهي لذيذ ، وكان له داعٍ إلى اكله ، لا بد من أن يأكله ؛ حتى (أنه) لو لم يأكله لخرج عن كونه قادراً .

وأما الكلام في أن من لم يحصل مراده فإنه يكون ممنوعاً — فظاهرٌ

لا إشكال فيه ، لأنه لو لم يكن ممنوعاً لحصل مراده ، فلما لم يحصل؛ دل على أنه ممنوع .

وأما الكلام في أن الممنوع متناهي المقدور ، فهو أنه لو لم يكن كذلك لحصل مراده ، فلما لم يحصل مراده دلّ على أن مقدوره قد تناهى . ألا ترى أن أحدنا إذا حاول حمل الثقيل فلا بد من أن تكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه، ومتى لم يمكن رفعه عُلِم أن مقدوره قد تناهى ؟

وأما الكلام في أن متناهي المقدور قادرٌ بقدرة ، فهو أن الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد إنما هو القدرة . فإذا تناهى مقدوره دل على أنه قادر بقدرة .

وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً ، فهو أن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل — أو في سببه — ضرباً من الاستعمال . ألا ترى أنه لا يمكننا رفع الثقيل بما في أيدينا من القدرة إلا بعد أن نستعملها في الفعل أو في سببه نوعاً من الاستعمال ؟ فإذا كان كذلك ، وجب أن يكون جسماً .

وأما الكلام في أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً ، فقد تقدم » (٢٧٨ — ٢٨٠) .

وبعد تقرير هذه الدلالة العامة المفندة لمذهبي القائلين بأن لله ثانياً — أخذ في تفنيد المذاهب المختلفة :

١ — فبدأ **بالمانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس** — ووضعهم جميعاً تحت اسم الثنوية dualisme .

والخلاف بينهم كما عرضه القاضي عبد الجبار هو أن :

أ — المانوية قالوا بإلهين : النور والظلمة ، وأنهما حيّان ؛ وقديمان ؛ والعالم ممتزج منهما ؛

ب — والديصانية أثبتوا النور والظلمة ، وقالوا إن النور حي ، والظلمة موات ؛ وكلاهما قديم .

ج — والمرقيونية أثبتوا ثالثاً مع النور والظلمة لأنهم لما رأوا أن العالم ممتزج منهما ، قالوا : لا بد من مازج يمزجه ، فأثبتوا الثالث .

د — والمجوس هم من الثنوية « إلا أنهم يغيرون العبارة ، فيسمون النور : يزدان ، والظلمة : أهرمن . ثم اختلفوا : فمنهم من قال بقدم الظلمة ومنهم من قال بقدم يزدان وحدوث أهرمن .

ثم اختلفوا في كيفية حدوثه : فمنهم من قال إنه حدث من عفونات الأرض ، ومنهم من قال : لا ، بل حدث من فكرته الرديئة ، فإن يزدان لما استوى له الأمر واستتب ، فكر في نفسه فقال : لو كان مضادٌ ينازعني ، فكيف يكون حالي معه ؟ فتولد من فكرته الرديئة هذه : أهرمن ، فقال له : أنا منازِعُك ومخاصِمُك . وكادا يقتتلان . فَسَفَر هناك ملك ، فاصطلحا إلى أجلٍ معلوم . وعندهم أنه إذا جاء ذلك الوقت يغلب حينئذ يزدانُ أهرمن ويقتله ، ويصفو له العالم . وعند هؤلاء الفرق الأربع أن النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه ، وأن الظلمة مطبوعة على الشر لا تقدر إلا عليه . » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٢٨٤ — ٢٨٥) .

وهذا التقرير للمذاهب الأربعة يتفق مع ما تورده المصادر العربية الأخرى :

فأبو عيسى الوراق — فيما نقله الشهرستاني[1] — يقول : « إن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين ، أحدهما نور ، والآخر ظلمة ؛ وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا . وأنكر وجود شيء لا من أصل قديم . وزعم أنهما لم يزالا قوتين حسّاسين سميعين بصيرين ، وهما مع ذلك في النفس والصورة والفعل والتدبير متضادان ، وفي الحيز متحاذيان تَحاذِيَ الشخص والظل . وإنما تتبين جواهرهما وأفعالهما في هذا الجدول :

---

١ الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ج ٢ ص ٨١ — ٨٣ .

	النور	الظلمة
الجوهر	جوهره حسن فاضل كريم صاف نقي طيب الريح حَسَن المنظر	جوهرها قبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر
النفس	نفسه خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة	نفسها شريرة لئيمة سفيهة ضارّة جاهلة
الفعل	فعله الخير والصلاح والنفع والسرور والترتيب والنظام والاتفاق	فعلها الشر والفساد والضر والغم والتشويش والتبتير والاختلاف
الحيّز	جهة فوق ، وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال ، وزعم بعضهم أنه بجنب الظلمة	جهة تحت،واكثرهم على أنها منحطة من ناحية الجنوب ، وزعم بعضهم أنها بجنب النور
الاجناس	أجناسه خمسة : أربعة منها أبدان ، والخامس روحها . فالأبدان هي النار والنور والريح والماء ، وروحها النسيم ، وهي تتحرك في هذه الأبدان .	اجناسها خمسة : أربعة منها أبدان ، والخامس روحها : فالأبدان هي الحريق والظلمة والسموم والضباب . وروحها الدخان ، وهي تدعى الهامة ، وهي تتحرك في هذه الأبدان
الصفات	حية طاهرة خيّرة زكية . وقال بعضهم : كون النور لم يزل على مثال هذا العالم له ارض وجو . وأرض النور لم تزل لطيفة	خبيثة شريرة نجسة دنسة . وقال بعضهم : كون الظلمة لم يزل على مثال هذا العالم ، لها أرض وجو . فأرض الظلمة لم تزل كثيفة على

على غير صورة هذه الأرض ، بل هي على صورة جرم الشمس ، وشعاعها كشعاع الشمس؛ ورائحتها طيبة أطيب رائحة . وألوانها ألوان قوس قزح . — وقال بعضهم : ولا شيء إلا الجسم . والأجسام علــى ثلاثة أنواع : أرض النــور ، وهي حَمِئة . وهناك جسم آخر ألطف منه ، وهــو الجَو ، وهو نفس النور . وجسم آخر وهو ألطف منه ، وهو النسيم ، وهو روح النور . قال : ولم يزل يولد ملائكة وآلهة وأولياء ليس عـلى سبيل المناكحة ، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، والنطق الطيب مــن الناطق . وملك ذلك العالم هو روحه . ويجمع عالمه الخير والحمد والنور . »

غير صورة هذه الأرض ، بل هي أكثف وأصلب ؛ ورائحتها كريهة ، أنتن الروائح. وألوانها لون السواد. قال بعضهم : ولا شيء إلا الجسم . والأجسام على ثلاثة أنواع: أرض الظلمة وشيء آخر أظلم منه ، وهو السَّموم . قال : ولم تزل تولد الظلمة شياطين أراكنة وعفاريت ، لا على سبيل المناكحة ، بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة . وقال: وملك ذلك العالم هو روحه . يجمع عــالمه الشرّ والذميمة والظلمة .

أما الديصانية فيقول عنهم الشهرستاني (ج ٢ ص ٨٨ — ٨٩) :
« أصحاب ديصان : أثبتوا أصلين : نوراً وظلاماً . فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً ، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً . فما كان من خير ونفع وطيب وحُسْن فمن النور ، وما كان من شرّ وضُرّ ونتن وقبح فمن الظلام . وزعموا أن النور حيّ عالم قادر حسّاس درّاك . ومنه يكون الحركة والحياة . والظلام ميّت جاهـل عاجز جماد لا فعل ولا تمييز . وزعموا أن الشرّ يقع منه طباعاً وخرقاً . وزعموا أن النور جنس واحد ، وكذلك الظلام جنس واحد ؛ وأن إدراك النور إدراك متفق ، وأن سمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد : فسمعه هـو بصره ، وبصره هـو حواسُّه . وإنمـا قيل : سميع بصير لاختـلاف التركيب ، لا لأنهما في نفسيهما شيئان مختلفان . وزعموا أن اللون هو الطعم وهو الرائحـة وهو المجسّة . وإنما وجدوه لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة ووجدوه طعماً لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب . وكذلك تقول في لون الظلمة وطعمها ورائحتها ومجستها . وزعموا أن النور بياض كله لم يزل يلقي الظلمة بأسفل صفحته منـه ، وأن الظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحته منهـا . واختلفوا في المزاج والخلاص ، فزعم بعضهم أن النور داخل الظلمة ، والظلمة تلقاه بخشونة وغلظ . فتأذى بها وأحبّ أن يرققها ويلينها ، ثم يتخلص منها وليس ذلك لاختلاف جنسها ، ولكن كما إن المنشار جنسه حديد وصفحته لينة وأسنانه خشنة . فاللين في النور ، والخشونة في الظلمة ، وهما جنس واحد ، فتلطف النور بلينه حتى يدخل تلك الفُرَج فما أمكنه إلا بتلك الخشونـة . فـلا يتصور الوصول إلى كمال ووجودٍ إلا بلينٍ وخشونة . وقال بعضهم : بل الظلام لمـا احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته ، فاجتهد النور حتى يتخلص منه ويدفعها عن نفسه . فاعتمد عليه ، فلجّج فيه ، وذلك بمنزلـة الانسان الذي يريد الخروج من وحل وقع فيه فيعتمد على رجله ليخرج فيزداد لجوجاً فيه . فاحتاج النور إلى

زمان ليعالج التخلص منه والتفرد بعالمه .

وقال بعضهم إن النور إنما دخل الظلمة اختياراً ليصلحها ويستخرج منها أجزاءً صالحة لعالمه . فلما دخل تشبثت به زماناً ، فصار يعمل الجور والقبيح اضطراراً ، لا اختياراً . ولو انفرد في عالمه ما كان يحصل منه إلا الخير المحض والحسن البحت . وفَرْقٌ بين الفعل الضروري والفعل الاختياري » .

وابن[١] ديصان هو كما يكتب في السريانية: برديصان (= ابن ديصان)، وهو اسم النهر الذي يخترق مدينة الرها . وكان شاعراً وفيلسوفاً ، يكتب باللغة السريانية . ويذكر في تاريخ الكنيسة بوصفه أحد أساتذة النزعة الغنوصية .

ولد في الرها في شمالي سوريا في ١١ يوليو سنة ١٥٤ بعد الميلاد ، وكان أبواه فارسيين هاجرا من فارس إلى الرها في أيام الملك مَعْنو الثامن .

---

١ اعتمدنا هنا على مقال جوزيي فورلاني G. Furlani في « دائرة المعارف الايطاليــــة Enciclopedia Italiana » ، جـ ٦ ص ١٦٧ ب ، ١٦٨ أ وهاك المراجع المذكورة في اخر هذه المقالة :

a) W. Cureton : *Spicilegium Syriacum*, London 1855,

b) A. Merx : *Bardesanus von Edessa, Halle 1863,*

c) A. Hilgenfeld : *Bardesanes, der letzte Gnostiker*, Leipzig 1864,

d) F. Nau : *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue*, Paris 1897,

e) idem : *Le livre des lois des pays*, Paris 1899.

f) idem : Bardesanes, *Liber legum regionum* in *Patrologia Syriaca*, I, 2, Paris 1907,

g) G. Levi della Vida : *Il dialogo delle leggi dei paesi*, Roma 1921; idem, in *Riv. trim. di Studi filos.* I, pp. 399-430,

h) Baumstark : *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 12-14.

وكانت أسرتـــه وثنية . وبعد أن تلقى دراسة جيدة ، رحل أهلـــه إلى مبّوغ Gerapulis ، وسكنوا في بيت كـــاهن وثني يدعى أنودزبر ، الذي أعجب بذكاء الطفل فاهتم به ورعاه . وفي سنة ١٧٩ تهيأت لـــه الفرصة لسماع الأسقف اسطاسب وهـــو يشرح الكتاب المقدس للشعب . فأثار ذلك حب استطلاعه لمعرفـــة المسيحية ، وتتلمذ على الأسقف الذي عمّده ورسمه شمّاساً . وفي نفس السنة ارتقى أبجر التاسع العرش . فمضى برديصان إلى بلاطه ، ونال مكانة مرموقة وشهرة واسعة وصار له أتباع كثيرون خصوصاً بـــين الطبقات المثقفة في مدينة الرها . وصار برديصان مسيحياً متحمساً ، وحارب آراء ڤلنتينوس الغنوصي ، وتجادل مع مرقيون ودافع عن النصارى المضطهدين . ودعاه أحد أصدقاء الامبراطور كركلا إلى نبذ المسيحية ، فرفض . وتوفي في الرها سنة ٢٢٢ م .

وصنف برديصان محاورات وكتباً باللغة السريانية ، ترجمها الكثير من تلاميذه الى اللغة اليونانية . وصنف محاورة عن القضـاء والقدر ، وجهها الى الامبراطور كركلا (أو الى الأجبل Elagabal) ؛ ورسائل ضد المرقيونية ، وحوالى ١٥٠ مزموراً أو نشيداً دينياً ، كان أهل الرها يحفظونها وينشدونهـــا . ومن هنا عُدّ ابن ديصان مبدع الشعر السرياني . وألـــف كتاباً عن الهند ، وآخر عن تاريخ أرمينيـــة ، ورسائل في علم النجوم . وتنسب اليه محاورة بعنوان : كتـــاب نواميس البلاد (كتاب ها ناموسي دثراواثا) ، بقيت لنا منه أيضاً بعض المختارات في ترجمة يونانية . وقد حرره بالسريانية فلپوس تلميذه وفيه يدافع عن الاختيار وحرية الإرادة . وهذا الكتاب يعد أقدم أثر في الأدب السرياني ، باستثناء ترجمة الكتاب المقدس . والمؤلف في هذا الكتاب يبرهن على أن الانسان حرّ في أفعاله، وسيحاسب وفقاً لهـــا في يوم الحساب . ويفرّق بين الأفعـــال الحرّة ، والأفعال الكيانية (الكيان = الطبيعة) وهي القسرية .

ويشك الكثيرون في أن تكون هذه المحاورة من تـــأليف ابن ديصان

أو حتى من تأليف أحد تلاميذه .

وكان ابن ديصان يقول بالثنوية ، إذ كان يرى أن الجسم الإنساني بطبعه شرير ، ومرجع ذلك إلى تكوين العالم نفسه ، فقد نشأ العالم وتكون في سلسلة من الصدورات من الموجود الأعلى ، أبي الحياة الذي اتحد مع الهيولى فولد الرياح والروح ، ومنها تولدت النار والماء . لكن الظلمة – وهي مبدأ الشر – أفسدت انسجام الكون ، واتحدت بشدة مع عناصر الخير ، وهذه العناصر أعانها الله بمدد من الكلمة .

وفي مذهبه ملامح قوية من المذاهب الغنوصية ومن المانوية . ولهذا فإن القديس افرام[1] يجمع بين ماني ومرقيون وبرديصان في اتجاه مشترك . وبعض الباحثين المحدثين ، مثل بوكرت[2] ، يرون في ابن ديصان سلفاً مباشراً للمانوية .

وقد استمر مذهب ابن ديصان زماناً طويلاً حتى القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ودخلت فيه عناصر كثيرة جديدة ربما أخذت عن المانوية . وهذا هو الذي يبرز في عرض الشهرستاني لمذهبه .

* * *

أما مذهب المرقيونية فيقول عنه الشهرستاني (ج ٢ ص ٨٩ وما يليها) إن « المرقيونية أثبتوا أصلين قديمين أحدهما النور ، والآخر الظلمة . وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدّل الجامع ، وهو سبب المزاج ، فان المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وقالوا : الجامع دون النور في الرتبة

---

١ راجع

c. W. Mitchell: St. *Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, Bardaisan.* I, London 1912; II, 1921

٢ F. C. Bukritt : *The religion of the Manichaeans*, Cambridge, 1925.

وفوق الظلمة . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم . — ومنهم من يقول : الامتزاج إنما حصل بين الظلمة والمعدّل ، إذ هو قريبٌ منها فامتزجت به لتتطيب به وتتلذّ بملاذه . فبعث النور إلى العالم الممتزج روحاً مسيحية ، وهو روح الله وابنه ، تحنُناً على المعدل السليم الواقع في شبكة الظلام الرجيم ، حتى يخلصه من حبائل الشياطين . فمن اتبعه فلا يلامس النساء ، ولم يقرب الزهومات — أفلت ونجا . ومن خالفه خسر وهلك .

قالوا : وإنما أثبتنا المعدّل ، لأن النور الذي هو الله تعالى لا يجوز عليه مخالطة الشيطان . وأيضاً ، فإن الضدّين يتنافران طبعاً ويتمانعان ذاتاً ونفساً . فكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما ؟ فلا بد من مُعَدِّل تكون منزلته دون النور وفوق الظلام ، فيقع المزاج معه .

وهذا على خلاف ما قاله المانوية ، وإن كان ديصان أقدم . وإنما أخذ ماني منه مذهبه ، وخالفه في المُعَدِّل . وهو أيضاً خلاف ما قال زرادشت فانه يثبت التضاد بين النور والظلمة ، ويثبت المُعَدِّل كالحاكم على الخصمين الجامع بين المتضادين : لا يجوز أن يكون طبعه وجوهره من أحد الضدين ، وهو الله عز وجل الذي لا ضد له ولا ند .

وحكى محمد بن شبيب عن الديصانية أنهم زعموا أن المعدل هو الانسان الحسّاس الدرّاك ، إذ هو ليس بنور محض ولا ظلام محض . وحكى عنهم أنهم يرون المناكحة وكل ما فيه منفعة لبدنه وروحه حراماً . ويحترزون عن ذبح الحيوان لما فيه من الألم . » (ج ٢ ص ٨٩ — ٩٠).

فاذا رجعنا إلى المصادر غير العربية وجدنا أن مرقيون كان نُوتياً يعمل في بحر البنطس ، ولعله ولد في سينوب على البحر الأسود . وهناك رواية غير محتملة تقول إن والده كان أسقفاً مسيحياً وان أباه هذا حرّمه لأنه فسق بعذراء . وربما كانت هذه الرواية مبنية على سوء فهم لعبارة تتعلق بافساده لبكارة الكنيسة وطهارتها . والأرجح أنه ولد وثنياً ،

وأنه اعتنق المسيحية في رحلته الى روما . وقد ولد في السنوات الأخيرة من القرن الأول الميلادي . وسافر إلى روما حوالي سنة ١٤٠ م ، وكان على علاقة طيبة مع الطائفة المسيحية هناك ، ويقول ترتليان (De Praesar.30) إنه تبرع للكنيسة المسيحية بمبلغ مائتي ألف سِسْترس . ثم نشأت علاقات بينه وبين كردون ، أحد رجال النزعة الغنوصية في روما، أشار اليها ايرينيه وترتليان وهيوليت ويوسابيوس القيسراني وابيفانيوس وكان لذلك أثره في الأزمة الروحية التي عاناها مرقيون ، مما أدى الى انفصال هذا الأخير عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . ويذكر ترتليان أن نشاط مرقيون كان في أيام حكم أنطونينوس بيوس (١٣٨ – ١٦١ م) . وكان انفصاله عن الكنيسة الكاثوليكية في يوليو سنة ١٤٤ م : ففي ذلك الشهر تقدم مرقيون أمام شيوخ الكنيسة ، وعرض أمامهم اعتقاده بأنه من المستحيل التوفيق بين الايمان الذي دعا اليه يسوع وبولس وبين التراث الديني الاسرائيلي الذي أقرّت به الكنيسة المسيحية ، مستنداً الى ما ورد في انجيل لوقا من قول المسيح : « لا يمزّق المرء قطعة من ثوب جديد يضعها على ثوب قديم ؛ ففضلاً عما في ذلك من تمزيق للجهد فان القطعة المأخوذة من الجديد لا تتناسب أبداً مع القديم » (فصل ٥ عبارة ٣٦) ، وقوله أيضاً : « الشجرة الطيبة لا تعطي ثمرة رديئة ، والشجرة الرديئة لا تعطي ثمرة طيبة » (فصل ٦ عبارة ٤٣) . فقال له الشيوخ إن من الممكن التوفيق بين هذين القولين من ناحية وبين دعوة المسيحية من ناحية أخرى؛ فلم يقتنع، وحرموه وأعادوا اليه المبلغ الذي تبرع به . ولم تصلنا أخبار عن نشاط مرقيون بعد ذلك . وتاريخ وفاته من المحتمل أن يكون حوالي سنة ١٦٠ ميلادية .

وقد فقدت مؤلفات مرقيون كلها ؛ ولم تبق لنا معلومات عن مذهبه إلا في كتب خصومه ، وعلى رأسها كتاب ترتليان الموسوم باسم : « ضد مرقيون » Adversus Marcionem . وهم يذكرون لمرقيون كتابين :

١ — « الآلة » Instrumentum ؛ « المتقابلات » Antitheses .
والكتاب الأول عبارة عن مجموعة من الكتابات المقدسة التي يعترف بها مرقيون ؛ وهو يرفض جملةً كل أسفار العهد القديم ، ولا يعترف من أسفار العهد الجديد إلاّ بانجيل لوقا وبعشر رسائل للقديس بولس . وقد حاول كل من ا. هان A. Hahn ، وت. اتسان Th. Zahn ،وأدولف فون هرنك A.v. Harnack استعادة انجيل مرقيون ، خصوصاً على أساس المقالة الرابعة من كتاب « ضد مرقيون » لترتليان . والرواية التي استعادها فون هرنك خير هذه الروايات الثلاث المستعادة . وتبدأ الرواية بوعظ المسيح في كفرناحوم ، وتستمر حتى آخر ظهور للمسيح (اصحاح ٢٤ : ٣٦ — ٤٩) . وقد أسقط مرقيون من انجيل لوقا الفصول (الاصحاحات) ١ — ٤ : ٣٠ وكل المواضع في انجيل لوقا التي بدت له أنها تتناقض مع آرائه ، ورأى أنها منحولة (ذكر أم المسيح وأخوته؛ الاشارة الى عناية الأب السماوي ، حكاية الولد المتلاف ؛ التنبؤ بعذاب المسيح ؛ دخوله الى أورشليم وطرده لتجار المعبد ؛ التنبؤ بدمار أورشليم ، الخ) . — أما عن رسائل القديس بولس ، فإن مرقيون لم يعترف منها إلاّ بالرسائل التالية : إلى أهل غلاطية ، الرسالتين إلى أهل كورنثوس ، الرسالة إلى أهل رومية ، الرسالتين إلى أهل تسالونيك ، الرسالة إلى أهل اللاذقية ، وإلى أهل كولوس وإلى أهل فيلپوس ، وإلى فيلامون . والرسالة إلى أهل اللاذقية هي المعروفة بالرسالة إلى أهل أفسوس . وهكذا فقد رفض مرقيون من رسائل بولس : الرسائل الرعوية ، والرسالة الى العبرانيين . وفضلاً عن ذلك فقد أسقط بعض الفقرات من الرسائل التي أقر بها ، خصوصاً في الرسالة إلى أهل غلاطية ، والرسالة إلى أهل رومية .

وكتاب « الآلة » قد كتبه مرقيون باليونانية . ولا نكاد نعلم شيئاً عن كتاب « المتقابلات » الذي ذكره ترتليان مراراً . ويرى فون هرنك أن هذا الكتاب الأخير كان مقسماً إلى قسمين منفصلين تماماً : في الأول

منها ناقش مرقيون العلاقات بين بولس وبين سائر الحواريين ، وكذلك العلاقة بين انجيل مرقيون والكتاب المقدس الكاثوليكي .

أما عن انتشار مذهب مرقيون ، فإن الخصومات والردود العنيفة التي انطلقت من بلاد الغال ، وافريقية واليونان وكريت وآسيا الصغرى ومصر تدل على انتشار مذهبه انتشاراً خطيراً ، الى حد أن أحد الباحثين وهو أمان Amann قال : « من المحتمل أنه في كل البلدان ذوات الأهمية نشأت كنيسة مرقيونية تعارض الكنيسة الكاثوليكية . وعلى كل حال ، ففي أوربا نجد كنائس مرقيونية بارزة في القرنين الثالث والرابع بعد الميلاد . وفي الشرق استطاعت المرقيونية أن تثبت للمحنة التي مرت بها ايام اضطهاد فالريان وديوكليسيان للمسيحية — وانتشرت المرقيونية ورسخت دعائمها ، خصوصاً في جنوبي سوريا وفي فلسطين . ولما سيطرت المسيحية البيزنطية وأخذت تضطهد الفرق المسيحية الأخرى ، نزحت المرقيونية الى الأرياف والى داخل البلاد . ويبدو أنها تحالفت مع المانوية في الصراع ضد الكنائس المسيحية الرسمية . وهذا يفسّر الربط القويّ الذي نجده عند المؤلفين المسلمين بين المرقيونية والمانوية . وفي نهاية القرن الرابع وطوال القرن الخامس كانت المرقيونية خطراً كبيراً على المذاهب المسيحية الأخرى في المناطق التي يتكلم أهلها باللغة السريانية . ومن الواضح من أخبارها لدى المؤلفين المسلمين أنها استمرت قوية حتى القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) ، ونجد لها آثاراً في خراسان في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

أما عن مذهب مرقيون ، فنحن نعرف أنه يتلخص في النقط التالية :

أ — فيما يتعلق باللاهوت : يقول مرقيون إن الإله الموصوف في أسفار « العهد القديم » (من الكتاب المقدس ، وهي أسفار اليهودية) هو إله عادل ، ولكنه يختلف وينحط درجةً عن الإله الذي دعا اليه يسوع ،

وصفته الرئيسية هي الرحمة . فثم إذن إله العدل ، وإله الرحمة .

وإله العدل هذا ، إله قاس ، لجأ الى شريعة قاسية فرضها على الخليقة، وجعل أساسها القصاص الذي يفرضه على أبناء الخاطئين الى الجيل الرابع. وفي مقابل ذلك جاء إله المسيح رحيماً عطوفاً. فكيف يحق بعد هذا للكنيسة المسيحية أن تعترف بأسفار « العهد القديم » وتواصل بينها وبين أسفار « العهد الجديد » ،أعني خصوصاً الأناجيل ؟ وكيف يجوز أن توضع الخمر الجديدة في دنان قديمة ، كما قال المسيح نفسه (لوقا : أصحاح ٥ : آية أو عبارة ٣٧) ؟ ومن هنا نفهم لماذا لم يعترف مرقيون بأسفار « العهد القديم » كله . لقد رأى مرقيون في موعظة الجبل التي أودع فيها المسيح زبدة دعوته : في المحبة ، والغفران ، والرحمة — دعوة جديدة تماماً مختلفة كل الاختلاف عن الدعوة الواردة في أسفار « العهد القديم » ، وهي قائمة على القصاص ، لا على الرحمة ؛ على القسوة ، لا على الغفران والمحبة .

وتلك هي الثنوية التي قال بها مرقيون وقرّبت بينه وبين المانوية وسائر مذاهب الثنوية ، فثنويته تقوم على القول بإله عادل قاس خالق — كما في « العهد القديم » ، وإله رحيم طيّب غريب تقول به الاناجيل . وكما قال بإلهين ، كذلك قال بمسيحين .

ب — أما عن المسيح : فيرى مرقيون أن الإله الطيب قد نزل في السنة الخامسة عشرة من حكم طيبريوس الى مدينة كفر ناحوم في الجليل . وقد رفض مرقيون القول بأن المسيح ولد ولادة بشرية كما ورد في الأناجيل ، قائلاً إن ظهور المسيح في سنة ٢٩ ظاهرة جديدة تماماً ، ليس لها جذور في التاريخ الماضي للجنس البشري . ويرى أن المسيح لم يتألم على الصليب إلا ظاهرياً فقط . وكما أشرنا من قبل ، فإن مرقيون قال بمسيحَيْن : المسيح الأول هو الذي تنبأ به « العهد القديم » ، وهو ليس

يسوع المسيح ، بل هو مسيح آخر سيظهر فيما بعد كرسول للإله العادل الموصوف في « العهـــد القديم » .

ج – وفيما يتعلق « بالكتاب المقدس » نجده يرفض كل تأويل رمزي لأسفار « العهد القديم » ، وهو أمر كان شائعاً جداً ومبالغاً فيه كثيراً لدى الغنوصيين . ولم يعترف مـــن بين الأناجيل ورسائل الحواريين إلاّ بما ذكرناه .

فإذا نظرنا فيما أورده الشهرستاني نجد أنه نسب الى المرقيونية القول بمعدِّل ثالث هو سبب المزاج بين النور والظلمة . وهذا أمر لا نجـــده فيما بقي لنا من أخبار عن مذهب مرقيون . وما أورده الشهرستاني ورد عند القاضي عبد الجبار . ولا بد – إن صح – أن يكون من التطورات التي طرأت على المرقيونية بعد اتصالها بالمانوية في ايران[١] .

وعلى كل حال فلا بد من دراسة مذهبي ابن ديصان ومرقيون عـلى ضوء المصادر العربية ، وإن كانت الكتب الأساسية في الفرق غير الاسلامية

---

١ أهم كتاب عن مرقيون والمرقيونية هو كتاب فون هرنك بعنوان :

Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott, 2. Auflage, Leipzig 1924

فقد ظل يدرس مذهبه قرابة خمسين سنة . وبعد ظهور كتابه قوبل بردود كثيرة أجاب عنها في كتاب بعنوان : « دراسات جديدة عن مرقيون » .

Neue Studien zu Marcion, Leipzig, 1923

وراجع أيضا :

a) J. Rivière : « Sur la doctrine marcioniste de la rédemption », in *Revue des Sciences Religieuses*, V (1925), pp. 633 - 642;

b) W. Mundle : « Die Herkunft der Marcionistischen Prologe zu den Paulinischen Briefen », in *Zeitsch. d. neutest. Wiss., 1925*, pp. 50 - 77;

c) E. Buonaiuti : « Marcione e il Nuovo Testamento latino », in *Ricerche Religiose* II (1926) pp. 336 - 348.

قد ضاعت كلها ، مثل مؤلفات أبي عيسى الوراق ، والكعبي البلخي والنوبختي ، ولم يبق غير مواضع قليلة عند الشهرستاني والقاضي عبد الجبار والشهرستاني والباقلاني وابن النديم .

والقاضى عبد الجبار في نقده للمذاهب الأربعة يبدأ بتفنيدٍ يعمها جميعاً، على النحو التالي :

١ – يدل على فساد مذهب الثنوية دليل التمانع الذي يقضي بأنه لا يمكن أن يكون مع الله ثانٍ يشاركه في جميع صفاته .

٢ – والدليل الثاني : « أن النور جسم رقيق مضيء ، والظلمة جسم رقيق غير مضيء . والأجسام لا تخلو عن الحوادث ولا تنفكّ عنها . وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها . فكيف يجوز أن يكونا قديمين ؟! » (« شرح الاصول الخمسة » ص ٢٨٥)

٣ – ودليل ثالث « هو انهما إذا كان قديمين ، وكان أحدهما قادراً لذاته ، فلن يكون (الأمر) كذلك إلا والخير والشرّ مقدوران لكل واحد منهما . وهذا يوجب أن يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر » .

٤ – ودليل رابع « هو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يبطل حسن الأمر والنهي والمدح والذم لأن الأمر لا يخلو : إما أن يكون أمراً بالخير ، أو أمراً بالشر . فإن كان أمراً بالخير فلا يخلو : إما أن يكون أمراً للنور ، أو للظلمة . لا يجوز أن يكون أمراً للظلمة ، لأنها غير قادرة عليه . ولا يجوز ان يكون أمراً للنور ، لأنه لا يمكنه الانفكاك عنه . والأمر بما هذا حاله بمنزلة إمرة المرميّ به من شاهق بالنزول . فكما أن ذلك قبيح لما لم يمكنه الانفكاك من ذلك ، كذلك هاهنا . وإن كان أمراً بالشرّ فلا يخلو : إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة ، والكلام فيه كالكلام في الاول . » (ص ٢٨٦) .

وهذه الحجج الأربع تعم الفرق الأربع ، وتخص المانوية بالذات .

وفيما يتصل بالديصانية يخصون بوجه آخر هو : « أن الظلمة إذا كانت فاعلة للشر فلا بد من أن تكون قادرة . وإذا كانت قادرة ، فلا بد من أن تكون حيّة . فكيف يصحّ قولكم (أي : أيها الديصانية) إنها موات؟! » (ص ٢٨٦) .

« وأما المرقيونية فالكلام عليهم مثل الكلام على أولئك . ووجه آخر يخصهم ، وذلك الوجه هو أن نقول : إن هذا الثالث إذا كان قديماً وجب ان يكـــون مثلاً لهما ، لأن القِدَم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب التماثل . وهذا يوجب أن يكون مثلاً للنور والظلمة جميعاً . فاذا كان أحدهما قادراً على الخير ، وجب ان يكون الآخر قادراً عليه؛ ووجب أيضاً ان يكون الثالث قادراً عليه . وهذا يؤذن بوقوع الاستغناء به عنهما » (ص ٢٨٦ — ٢٨٧).وهذا يشبه الحجة الثالثة ضد المانوية، التي أتينا على ذكرها .

« وأما الكلام على المجوس ، الذين يقولون بحدوث أهرمن ، فهـو أن يقال لهم : إن يزدان إذا جاز أن يخلق مـــا هو أصلٌ لكل شر ، فهلاّ جاز أن يخلق الشرّ بنفسه من دون واسطة ؟ — وليس يمكنهم أن يقلبوا ذلك علينا فيقولوا : أليس الله عندكم خلق الشيطان ، وهو أصلٌ لكل شرّ ؟ فلِمَ لا يجوز أن يخلق الشرّ بنفسه ؟ — لأنّا لم نقل : إن الشيطان موجِبٌ للشرّ وأنه مطبوع عليه ، بل هو قادر على الخير قدرته على الشر ، إن شاء اختار هذا ، وإن شاء اختار ذاك ، فلا يلزمنا مـا ألزمنا كم . وإن لزم هذا فإنما يلزم إخوانكم المجبرة ، لأنهم يقولون إن القدرة موجبةٌ ، وإن المؤمن لا يقدر إلاّ على الإيمان ، والكافر لا يقدر إلا على الكفر . وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة وبين مذهب المجوس ، لأنهم يقولون : النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشرّ البتة ، والظلمة مطبوعة على الشر ولا تقدر إلا عليه . وهذا مذهب

القوم بعينه » (ص ٢٨٧).ويستمر القاضي عبد الجبار في بيان أوجه الشبه بين المجوس والمجبرة ، من أجل أن يصل إلى هذه النتيجة وهي أن المجبرة يصح دخولهم تحت قول النبي – صلعم – : « القدرية مجوس هذه الأمة » . وطبعاً هو يقصد بالقدرية : المجبرة .

وعلى طريقته دائماً : الحجج المفنّدة ، ثم الشُّبَه وتفنيدها – يذكر القاضي عبد الجبار شُبَه الثنوية :

١ – وأول شُبَههم « هو أن قالوا : إن الآلام قبيحة كلها ، والملاذ حسنة كلها ؛ والفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفاً بالخير والشرّ جميعاً . »

ويجيب عن هذه الشبهة بقوله : « إنّا لا نُسلِّم أن الآلام قبيحة كلها ، وأن الملاذ حسنة كلها ، بل فيها ما يقبح ، وفيها ما يحسن ، لأنها إنما تقبح وتحسن لوقوعها على وجه . ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق في الأسفار طلباً للعلوم والأرباح ، وأن نفتصد ونحتجم ؛ ونستقبح بعقولنا الانتفاع بالأشياء المغصوبة .

وبعدُ : فلِمَ لا يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشرّ ؟ فان قالوا : لأنهما متضادان ، قلنا : ومن أين أن الألم واللذة يتضادّان ؟ ونحن لا نسلّم ذلك ، بل هما من جنس واحد .

وبعدُ : فان لم يَجُزْ في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بهذين دفعة واحدة ، يجوز أن يوصف بهما على وقتين ؛ فهلا جاز في الفاعل الواحد أن يفعل الألم في وقت ، واللذة في وقت آخر ، فلا يُحتاج الى فاعلين ؟! » (ص ٢٨٨– ٢٨٩) .

ويورد بعد ذلك أسئلة محرجة وجهها شيوخ المعتزلة الى الثنوية في حجاجهم معهم ، ومنها سؤال وجّهه أبو الهذيل إلى واحد من الثنوية ، فأسلم . وهذا السؤال هو : « لو قدرنا أن يكون ها هنا رجلان دُفِعا

الى ظلمة شديدة ، ضاع من أحدهما بدرة ، واستتر الآخر من العدو : فإن هذه الظلمة محسنة إلى من استتر من العدو ، ومسيئة الى من ضاع منه البدرة . وكذلك اذا طلعت الشمس فان هذا النور مُحْسِن الى من ضاعت هذه البدرة منه ، مسيء الى من استتر عن العدو .» (ص ٢٨٩).
وإلى هذا المعنى أشار المتنبي في قصيدة له مدح بها كافوراً الاخشيدي فقال :

فكم لظلام الليل عندك من يدٍ تخبرُ أن المانوية تكذب
وقاك ردي الأعداء يسري اليهمُ وزارك فيه ذو الدلال المحجب

٢ — وشبهة أخرى مستمدة من القرآن ، قال الثنوية : « أليس قال تعالى في كتابكم « الله نور السموات والأرض » (النور : ٣٥)؟وهذا هو مرادنا . قلنا : لا تعلق لكم بكتاب الله تعالى ، لأن الاستدلال بكتابه ينبني على القول بتوحيده وعَدْلِه ، وأنتم لا تقولون بذلك . ثم إن المراد بقول الله تعالى : « الله نور السموات والأرض » أي : مُنَوِّر السموات والأرض ، فذكر الفعل وأراد به الفاعل . وهذا كثير في كلامهم : ألا ترى أنهم يقولون : رَجُلٌ صَوْمٌ وعَدْلٌ ورضاً ؟ والذي يؤكد هذا أنه أضاف النور إلى نفسه ، فقال : « مَثَلُ نورِه » وهذا يقتضي أن يكون النور غيره » (ص ٢٩١) .

وبهذا ينتهي القاضي عبد الجبار من الرد على الثنوية وشُبَهِهِم .

الرد على النصارى

وبعد أن فرغ من الردّ على الثنوية بفرقها الأربع هاتيك شرع في الرد على النصارى . ويحصر الكلام معهم في مسألتين :

١ ــ التثليث .

٢ ــ الاتحاد .

ويعرض مذهبهم في التثليث هكذا : « إنهم (النصارى) يقولون إنه تعالى جوهر واحد ، وثلاثة أقانيم : أقنوم الأب ــ يعنون به ذات الباري ، عزّ اسمه ، وأقنوم الأبن ، أي الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، أي الحياة . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد . » (ص ٢٩١) .

ويعرض مذهبهم في الاتحاد هكذا : « اتفقوا على القول به ، وقالوا: إنه تعالى اتحد بالمسيح ، فحصل للمسيح طبيعتان : طبيعة ناسوتية ، وطبيعة لاهوتية . ثم اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : إنه اتحد به ذاتاً حتى صار ذاتاهما ذاتاً واحدة ــ وهم اليعقوبية . وقال الباقون ، وهم النسطورية : لا ، بل اتحدا مشيئةً ، على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة ، حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر » (ص ٢٩٢) .

أ ــ الرد عليهم في التثليث

ويأخذ في الرد عليهم في كلتا المسألتين .

ففيما يتصل بالتثليث يقول إن القول بأن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم هو مناقضة ظاهرة « لأن قولنا في الشيء إنه واحد يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض ، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزىء . وإذا قلتم إنه « واحد ثلاثة أقانيم » كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء إنه : موجود معدوم ، أو : قديم مُحْدَث .

على أنه تعالى ليس بجوهر : إذ لو كان جوهراً لكان مُحْدَثاً ، وقد ثَبَتَ قِدَمُه . ففسد قولهم إنه « جوهرٌ واحدٌ ثلاثة أقانيم » .

وبعد،فلو جاز في الله تعالى أن يقال إنه جوهرٌ « واحد ثلاثة أقانيم » لجاز أن يقال إنه « قادر واحد ثلاثة قادرين » و « عالم واحد ثلاثة عالمين » و « حيٌ واحد ثلاثة أحياء » . ومتى قالوا : كيف يكون قادرٌ واحدٌ ثلاثة قادرين ، وعالمٌ واحدٌ ثلاثة عالمين ؟ قلنا : كما يكون شيء واحدٌ ثلاثة أشياء ــ فليس بُعْدُ أحدهما في العقل إلا كبُعْد الآخر. فقد ظهر تناقض ما يقولونه في ذلك » .

وقد يعترضون على هذا فيقولون : « ألستم تقولون : إنسان واحدٌ وإن كان ذا أجزاء وأبعاض ، ودار واحدة وإن اشتملت على بيوت وأروقة ، وعَشَرة واحدة وإن اشتملت على آحاد كثيرة ، ثم لا يتناقض كلامكم ؟ فهلا جاز أن نقول : جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، ولا يتناقض كلامنا أيضاً ؟ »

فيقال في الرد على اعتراضهم إن الأمر ليس سواء « لأن هذه الأسماء كلها من أسماء الجُمَل . فالغرض بقولنا : إنسان واحد ، أنه واحد من جملة الناس ، لأنه شيء واحد . وكذلك إذا قلنا : دار واحد وعَشَرة واحدة ــ بخلاف ما تقولونه في القديم تعالى : فإنكم تجعلونه شيئاً واحداً في الحقيقة ثلاثة أشياء في الحقيقة . فيلزمكم التناقض من الوجه الذي ذكرنا . »

ويتابع حجاجه معهم فيقول : « ما تعنون بهذه الأقانيم ؟

فإن قالوا : نعني بأقنوم الأب ذات الباري .

قلنا : هب أنكم رجعتم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى ، على بُعْد هذه العبارة وفسادها ــ فالى ماذا ترجعون بالأقنومين الآخرين ؟

فان قالوا : نرجع بهما الى صفتين يستحقها القديم تعالى ، وهو كونه: متكلماً ، حيّاً .

قلنا : إن الحيّ ، وإن كان له ، بكونه حياً ، حالٌ ، فليس له ــ بكونه متكلماً ــ حالٌ . وإنما المرجع به الى أنه فاعلٌ للكلام ... على

أن الذات لا يتعدد بتعدد أوصافه . فــان الجوهر الواحد ، وإن كـــان موصوفاً بكونه جوهراً ومتحيزاً وموجوداً وكائناً في جهة ، فانه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً . فكيف أوجبتم تعدُّد الله لتعدد أوصافه ؟ ولم جعلتموه واحداً وثلاثة ؟

وبعدُ ، فان هذه الطريقــة توجب عليكم أن تزيدوا في عدد الأقانيم بعدد صفاته – جل وعز – وأن تثبتوا له أقنوماً بكونه قادراً ، وأقنوماً بكونه عالماً ، وآخر بكونه مدركاً،ورابعاً وخامساً بكونه مريداً وكارهاً – حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة . وقد عُرِف فسادُه .

هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات .

وإن قالوا : إنّا إنما نرجع بها إلى معانٍ قديمة هي الحياة والكلمة – فقد فسدت مقالتهم بدلالتهم التمانع ...

ويقال لهؤلاء النصارى : يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد ، لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت في القِدَم فلا بد من تماثلها ، ولا بد من أن يسدّ بعضُها مسدّ بعض فيما يرجع إلى ذاتها ، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي ، حتى يقال إنه تعالى : جوهر واحد وأقنوم واحد ... وأن لا تثبتوا سواه ، لأنه يقع الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها في القِدَم . » (ص ٢٩٢ – ٢٩٥) .

– الرد عليهم في الاتحاد

اتفق النصارى في القول باتحاد الأب والابن . « واختلفوا في كيفيته : فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشيئة وهم النسطورية ؛ ومنهم من قال إنه من جهة الذات وهم اليعقوبية .

ونحن نبدأ بالكلام على النساطرة ، فنقول : قولكم إنــه تعالى اتحد بالمسيح من حيث المشيئة لا يخلو : إما أن تريدوا به أنــه تعالى مريدٌ

بإرادة المسيح ، وأن المسيح يريد بارادة الله تعالى الموجودة لا في محل ، أو تريدوا به انهما لا يختلفان في الإرادة ، بل لا يريد أحدهما إلا ما يريده صاحبه . وأي هذه الوجوه أردتم فهو فاسد .

اما الأول : فلأنه تعالى لو جاز أن يريد بارادة المسيح مع انها موجودة في قلبه ، لجاز أن يريد بارادة موجودة في قلب غيره من الأنبياء ، وذلك يخرج المسيح من أن تكون له مزية الاتحاد والنبوة .

وبعد ، فلو جاز أن يريد بارادة في المسيح لجاز أن يكره بكراهة في ابراهيم عليه السلام ، لأن بُعْد أحدهما في العقل كبُعْد الآخر . وذلك يقتضي أن يكون حاصلاً على صفات متضادة . وذلك مستحيل .

وأما الثاني : فلأن الإرادة لا توجب للغير حالاً إلا اذا اختصت به غاية الاختصاص . والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول ، حتى يستحيل أن يريد بارادة في قلب غيره ، لا لوجه سوى انها لم تحله ، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا في محل ولا اختصاص لها به ؟!

وأما الثالث : فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلاً . وكذلك المسيح : يريد ما لا يريده الله تعالى كالأكل والشرب وغيرها من المباحات . ففسد كلام النسطورية اذ قالوا بالاتحاد من جهة المشيئة .

وأما اليعقوبية : فالكلام عليهم اذ قالوا بالاتحاد من جهة الذات — أن يقال لهم : لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوه ثلاثة :

١ — فاما أن يراد به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صارا ذاتاً واحدةً ؛

٢ — أو يراد به أنهما تجاورا ، فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة ؛

٣ — أو يراد به أنه تعالى حلّ بالمسيح ، فاتحد به على هذا السبيل .

والأقسام كلها باطلة :

أما الأول فلأن الشيئين لو صارا شيئاً واحــداً لَلَزِمَ خروج الذات عن صفتها الذاتية ، أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس. وذلك مستحيل .

وأما الثاني : فلأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها مــن أحكام التحيُّز . ألا ترى أن العَرَض والمعدومَ ، لما استحال عليهما التحيز ، استحال عليهما المجاورة ؟ فكذلك سبيل القديم تعالى ، لأن التحيز مستحيل عليه . وعلى أن المجاورة لا تقتضي الاتحاد ، فإن الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين ، ولا يصيران جوهراً واحداً .

وأما الحلول : فالمرجع به إلى الوجود بجنب الغير ، والغير متحيّز ، والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب عــلى الحدوث ، ويقتضي أن يكون من قبيل هذه الأعراض . وذلك محال . » (٢٩٥ – ٢٩٧) .

ويرجع القاضي عبد الجبار السبب في القول بالاتحاد أن النصارى رأوا أنه ظهر على عيسى – عليه السلام – من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور الإنسان : نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغــير ذلك . لهذا « ظنوا أنه لا بد من أن يكون قد تغير وخرج عن طبيعة الناسوتية إلى طبيعة اللاهوتية . وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنه تعالى متحد بالأنبياء كلهم ، كابراهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام . فقــد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التي لا يدخل جنسُها تحت مقدور القادرين بالقدرة . والقوم لا يقولون بذلك ، فيجب أن لا يقولوا (ذلك) في المسيح أيضاً . » (ص ٢٩٨) .

بهذا القدر ردّ القاضي عبد الجبار على مذاهب الثنوية ومذاهب النصارى؛ وسنرى أن أبا بكر محمد بن الطيب بن الباقلاّني في كتابه « التمهيد » سيتوسع كثيراً في رده على هذه المذاهب .

وما أورده عبد الجبار في « المجموع من المحيط بالتكليف » لا يخرج في مجموعه عما ورد في « شرح الأصول الخمسة » ولهذا اكتفينا بما ورد في هذا الأخير .

أفعال العباد

وفي مسألة أفعال العباد يذهب القاضي عبد الجبار — شأنه شأن كل المعتزلة ، — الى أن أفعال العباد محدثة منهم ، وأنهم هم المحدثون لها . ويسوق لذلك الأدلة التالية :

١ — أننا نفصل بين المُحسن والمسيء ، ونحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته ، بينما نحن لا نصدر حكماً بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحه ، ولا طول القامة وقصرها ؛ إذ لا يجوز أن نقول للطويل : لِمَ طالت قامتك ، ولا للقصير لم قصرت ؟ بينما لنا أن نقول للظالم : لِمَ ظلمت ؟ وللكاذب : لِمَ كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا ، وليس الآخر كذلك ، « لما وجب الفصل ، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب . وقد عُرِف فساده[1] » .

وقد يعترض على هذا بأن يقال : انتم تحمدون الله على الايمان ، وإن كان الايمان من فعلكم ومتعلقاً بكم ، وكذلك تذمون أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وغير ذلك ، مع أن شيئاً من ذلك لا يتعلق به .

والرد على هذا أن يقال إنه فيما يتعلق بالأمر الأول « فليس على

١ « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٣٣٢ .

ما تظنونه ، لأنّا لا نحمد الله تعالى على الايمان نفسه ؛ وإنما نحمده على مقدماته : من الإقدار والتمكين وإزاحة العلّة بأنواع الألطاف ؛ وذلك موجود من قِبَله ومتعلّق به ، فلا يلزم » (ص ٣٣٣) . كذلك ليس الأمر فيما يتعلق بالأمر الثاني كما يقولون « لأنّا لا نذم أحدنا على الإماتة والغرق والحرق ؛ وإنما ذممناه على مقدمات ذلك . ألا ترى أن من وضع صبيّاً تحت برد ليموت فانَّ ذمّنا إياه ليس على الإماتة ، وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد ؛ وكذلك من ألقى صبياً في تنّور ليحرقه الله تعالى ، فانّا لا نذمه على الإحراق الموجود مِنْ قِبَل الله تعالى ، وإنما نذمه على تقريبه من النـــار وإلقائه فيها ؟ » ففسد ما ظنوه ، وصحّ الاستدلال بهذه الطريقة .

٢ ــ أن مذهب المخالفين يلزم عنـــه « أن لا يُفَرَّق بين المحسن والمسيء ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب ، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء ؛ ويلزمهم أيضاً أن يكون هو فاعل القبائح ، لأنه إذا كـــان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح ، لزم ما ذكرناه ، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقةٌ البتة بكتاب الله تعالى ، وأن يجوّزوا أن يبعث اليهم رسولاً كاذباً ويُظهر المعجزَ عليه ، ليضلّهم عن سواء السبيل ، ويدعوهم الى الكفر ، ويصرفهم عن الإسلام ، لأن إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها ، إذ لا فَرْقَ بين بعضها وبين البعض في القبح » (ص ٣٣٤) .

٣ ــ كذلك يلزمهم أن لا تثبت لرسل الله حجة على الكفار ، إذ للكافر حينئذ أن يقول : كيف تدعونا الى الاسلام،ومن أرسلك الينا أراد منّا الكفر وخلقه فينا ، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنـــه ؟ كذلك لا يبقى بعدُ معنى لإرسال الرسل : لأنهـــم إما أن يدعونا إلى مـــا خلقه الله فينا ، ولا فائدة في هذا ؛ أو الى ما لا يخلقه الله فينا ، وهذا أمرٌ لا نطيقه ولا نتمكن منه .

٤ – كذلك يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، « لأن الأمر لا يخلو : إما أن يكون أمراً بالواقع – وذلك قبيح ويجري في القبح مجرى أمر المرميّ من شاهق بالنزول ؛ وإن كان أمراً بما لا يقع ، فان المأمور غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة ، فيكون الأمر به أمراً بما لا يطاق . وتكليف ما لا يطاق قبيحٌ . وهكذا الكلام في النهي عن المنكر : لأنه إن كان نهياً عن الواقع ، فان ذلك قبيح ولا فائدة فيه ، وإن كان نهياً عما لم يقع ، فان ذلك نهيٌ عما لم يقدر عليه ، وذلك قبيح أيضاً ، ويجري في القبح مجرى نهي الزمِن عن العدو » (ص ٣٣٥) .

٥ – وكذلك يلزم أيضاً قبح مجاهدة أعداء الإسلام والكفار ، « لأن للكفرة أن يقولوا : لماذا تجاهدوننا ؟ إن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب ، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه ، فذلك جهادٌ لا معنى له » (ص ٣٣٦) .

وبهذه الإلزامات أراد القاضي عبد الجبار أن يبين للقائلين بنسبة أفعال العباد إلى الله أن قولهم هذا يؤدي إلى نتائج لا يقرونها ومن شأنها إبطال الدين وقواعده .

وبعد أن انتهى من طريق الإلزام – وهو سلبي – ، لجأ إلى طريق الإيجاب . ويقوم على أساس أن ما يصدر عنا من تصرفات إنما يقع بحسب قصودنا ودواعينا ، وهي تنتفي بحسب كراهتنا . فلولا أنها محتاجة الينا ومتعلقة بنا لما وجب ذلك فيها . والدليل على « أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا وداعينا هو أن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام حصل منه القيامُ على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، بحيث لا يختلف الحال فيه . وكذلك فلو دعاه الداعي الى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهيه ، فانه يقع منه الأكل على كل وجه ، ولا تختلف الحال في

ذلك . وهذه أمارة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها . وكما أنهـــا تقع بحسب دواعينا وتقف عليهـــا ، فقد تقف على قصودنا أيضاً وعلى آلاتنا وعلى الأسباب الموجوده من قِبَلنا . ألا ترى أن قولـــه : محمد رسول الله لا تنصرف الى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكون خبراً عنه إلا بقصده ؟ وكذلك الكتابة لا تحصل منه إلا إذا علمها، ولا يكفي ذلك حتى يكون مستكملاً للآلات التي تحتاج الكتابة اليها ، نحو القلم وغيره . وأيضاً فان الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته، يقلّ بقلته ويكثر بكثرته . فصحّ حاجة هذه التصرفات الينا وتعلقها بنا على الحدّ الذي ادعيناه » (ص ٣٣٧ — ٣٣٨) .

وقد يعترض الخصوم — وهم هنا الأشاعرة — بقولهم : « ما أنكرتم أن هذه التصرفات يخلقها الله تعالى فيكم مطابقاً لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة ، لا أنها متعلقة بكم تعلق الفعل بفاعله .

قيل له : إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد ، لأنه إن صحّ ذلك المذهب المعترَض عليه فالاعتراض عليـــه فاسد ، وإن لم يصح فالاعتراض لا يثبت أصلاً . وهذا الاعتراض من ذلك القبيل، لأنا ما لم نعلم المحدِث في الشاهد، لا يمكننا أن نعلم المحدِث في الغـــائب ، فان الطريق الى إثبات المُحْدِث في الغائب هو أن هذه التصرفات محتاجة الينا ومتعلقة بنا في الاحتياج الى مُحْدِث وفاعل ، وانما احتاجت الينا لحدوثها . فكل ما شاركها في الحدوث ، وجب أن يشاركها في الاحتياج الى مُحْدِث وفاعل . » (ص ٣٤٠) .

ولو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا يقع بمجرى العادة لجاز أن يختلف الحال فيها حتى يصدق قول القائل إنه شاهد في بعض البلاد الغائبة عنا من كان يقع منه الفعل عند صارفه ، وينتفي عند داعيـــه ، ويمكنه نقل الثقيل من الأجسام وهو ضعيف ، ولا يمكنه نقـــل الخفيف

منها اذا عاد الى قوته ، وتتأتى منه الكتابة البديعة وهو لم يتعلم الكتابة ، فلما تعلمها لم يستطع الكتابة !

إذن هذه التصرفات تحتاج الينا لحدوثها ، وحاجتها الينا إما أن تكون لاستمرار الوجود ، أو لتجدد الوجود . والأول غير صحيح ، لأننا نخرج عن كوننا قادرين ، وتستمر هي في الوجود . فلم يبق الا أن تكون محتاجة الينا لتجدد الوجود .

« فان قيل : لِمَ لا يجوز أن تكون محتاجة الينا ومتعلقة بنا من جهة الكسب ؟ قلنا : ان الكسب غير معقول ، وما لا يعقل لا يجوز أن يُجْعَلَ جهة الحاجة . » (ص ٣٤٣) .

وحجة ثانية « على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور . فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » (ص ٣٤٥) .

وقد يعترض على ذلك فيقال : « ما أنكرتم أن الظالم اسمٌ لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره ، والله تعالى جعل الظلم كسباً لنا ، فلا يجب أن يسمى ظالماً .

قلنا : إن هذا السؤال مع ركاكته يدل على عمى قلب السائل ، لأن فحوى هذا الكلام أن الظالم اسم لمن جعل الظلم كسباً لنفسه . وهذا يوجب أن لا يكون أحدنا ظالماً ، لأنه لم يجعل الظلم كسباً لنفسه ، وإنما جُعِل ذلك كسباً له .

وبعدُ ، فإن قولنا : « ظالم » إثبات « وأنه لم يجعل الظلم كسباً لغيره » : نفي ، ولا يجوز أن يرجع بالاثبات الى النفي ، كما في العادل والرازق » (ص ٣٥٣) .

ثم استشهد القاضي عبد الجبار بعد ذلك بما ورد في القرآن ، وقال

« إن جميع القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مذهبهم ، لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم ، والوعد والوعيد ، والثواب والعقاب — فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد، لكان لا يَحْسُن المدح ولا الذم ، ولا الثواب ولا العقاب ، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به — لا يَحْسُن . » (ص ٣٥٩) . ومن جملة هذه الآيات :

١ — قوله تعالى : « وما منع الناسَ أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » (الاسراء ٩٤) . « فلو كان الايمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره — حتى إن خلَق كان ، وإن لم يَخْلق لم يكن — لكان لا يكون لهذا الكلام معنى ، لأن للمكلف أن يقول : الذي منعني منه أنك لم تخلقه فيَّ ، وخلَقْتَ فيَّ ضدَّه الذي هو الكفر ، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا شدَّ يدي غلامه الى رجليه ، ويطرحه في قعر بيتٍ مظلم ، ويغلق عليه الأبواب ، ويقول : يا شقيّ ! لِمَ لا تخرج من هذا البيت ، وما منعك منه ؟ فكما أن هذا سخف منه ، كذلك في مسألتنا .

٢ — ومن ذلك أيضاً قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم[1] » — أورد ذلك متعجباً منهم في الكفر ، مع ما له عز وجل عليهم من النعم . ولو كان كما قالوة لم يكن للاستعجاب موضع ، ولكان بمنزلة قوله : كيف تَسْوَدّون وقد أنعمت عليكم وفعلت وصنعت؟ فكما أن ذلك مما لا وجه له لما لم يكن الاسوداد متعلقاً بهم وموقوفاً على اختيارهم ، كذلك في مسألتنا ...

٣ — ومن ذلك قوله : « جزاء بما كانوا يعملون[2] » ، وقوله :

---

١ سورة البقرة ٢٨ .

٢ الاحقاف ١٤ ، والفرقان ١٥ ، والواقعة ٢٤ ، والسجدة ١٧ .

« جزاء بما كانوا يكسبون[1] » ، وقوله : « هل جزاء الاحسان إلا الإحسان[2] » – فلولا أننّا نعمل ونصنع ، وإلا كان هذا الكلام كذباً ، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً .

٤ – ومن ذلك قوله تعالى : « وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر[3] » وقوله ، « وما لكم لا تؤمنون بالله[4] » – فلولا أن الإيمان موقوف على اختيارنا ، والا كان لا يستقيم هذا الكلام ، ويجري مجرى من يقول لهم : ما لهم لا يَسْوَدّون ، وماذا عليهم لو اسودّوا ؟ وذلك مما لا يجوز ، وكان للخصم أن يقول : أنت الذي منعتني عن الايمان بأشدّ منع ، لم تخلقه فيَّ ، وخلقتَ فيَّ ضده الذي هو الكفر .

٥ – ومن ذلك قوله تبارك وتقدس وتعالى : « فما لهم عن التذكرة مُعْرِضين[5] » وذلك انما يصح إذا لم يكن الإعراض من قِبَله . فأما إذا كان هو الذي منعهم عن التذكرة وخلّق فيهم الاعراض عنه ، فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال .

٦ – ومن ذلك قوله : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر[6] » فقد فوض الأمر في ذلك الى اختيارنا . فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان الينا ، والا كان لا معنى لهذا الكلام ، وتنزل منزلة قوله : من شاء فليسوَدّ ؛ ومن شاء فليبيّض ، فكما ان ذلك سخف ، لأن الاسوداد والابيضاض غير متعلقين بنا ، كذلك في مسألتنا .

٧ – ومن جملة ذلك قوله تعالى وتقدس : « هو الذي خلقكم فمنكم

١ التوبة ٨٢ ، ٩٥ .
٢ سورة الرحمن ٦٠ .
٣ سورة النساء ٣٩ .
٤ سورة الحديد ٨ .
٥ سورة المدثر ٤٩ .
٦ سورة الكهف ٢٩ .

كافر ومنكم مؤمن[1] » — أورد الآية على وجه التوبيخ ، وذلك لا يحسن الا بعد احتياج الكفر والإيمان الينا وتعلقها بنا ، والا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ أحدنا على طول قامته أو قصرها ، فيقال : قد أنعمنا عليك وصنعنا بك وفعلنا — فقصرت قامتك أو طالت » (ص ٣٦٠ — ٣٦٢) .

فهذه الآيات كلها تقطع بأن الأفعال من صنع العباد ، وأن الإنسان خالق لأفعاله .

إبطال نظرية الكسب

X ولما كانت نظرية الكسب هي التفسير الذي أدلى بـه الأشاعرة لدور الإنسان في الأفعال التي تصدر عنه ، وهي التي عارض بها الأشعري نظرية المعتزلة في أن الإنسان خالق لأفعاله ، فقد كان القاضي عبد الجبار من أوائل كبار المعتزلة الذين تصدوا لتفنيدها .

لكن القاضي لا ينسب الكسب إلى الأشعري ، بل الى ضرار بن عمرو فهو أول قائل بالكسب . وضرار[2] بن عمرو عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري ، وكان المجلس له بالبصرة قبل أبي الهذيل . ويقول عبد القاهر البغدادي في « الفرق بين الفرق » أنه قال بالكسب (ص ١٣٠) ، واذن يعترف الأشاعرة أنفسهم بأنه أول من قال به قبل

---

١ سورة التغابن ٢ .

٢ راجع عنه : « الفرق بين الفرق » للبغدادي ، ص ١٢٩ ، الاسفراييني : « التبصير في الدين » ص ٦٣ ، الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين » ص ٦٩ ، « التنبيه » لابي الحسين الملطي ، ٤٣ ، ابو الحسين الخياط : « الانتصار » ص ١٣٦ وما يليها .

شيخهم أبي الحسن الأشعري . ومن هنا لا يذكر القاضي عبد الجبار اسم الأشعري ، بل صاحب المذهب الأول وهو ضرار بن عمرو .

ويبدأ القاضي عبد الجبار فيبين الآراء في مسألة الأفعال ، فيقول :

المجبرة ينسبون أفعال العباد إلى الله . ومنهم جهم بن صفوان الذي يقول إنها لا تتعلق بنا ، وإنما نحن كالظروف لها ، فان خلقها فينا كانت ، وإن لم يخلقها لم تكن .

وضرار بن عمرو يقول إن الأفعال متعلقة بنا ومحتاجة الينا — وفي هذا القدر يتفق مع المعتزلة ، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب ، وفي هذا يفترق عن المعتزلة .

والمتأخرون من المجبرة قسموا التصرفات قسمين : وجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا ، وهو المباشر ، والقسم الآخر غير متعلق بنا ، وهو المتولّد. وهكذا فرّقوا بين المباشر ، والمتولّد .

ثم يأخذ في الرد على فكرة الكسب[١] . فيقول إن الكسب هو كل فعل يستجلب به نفع ، أو يستدفع به ضرر . وضرار لا يقصد هذا ، بل يتكلم على الكسب الاصطلاحي . فيرد القاضي عبد الجبار قائلاً : « الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن ، لأن الشيء يعقل معناه أولاً . ثم إن لم يوجد له اسمٌ في اللغة ، يصطلح عليه ، فأما والمعنى لم يثبت بعدُ ولم يُعقل فلا وجه للاصطلاح عليه . وأيضاً فلا بد من أن يكون للاصطلاح شَبَهٌ بأصل الوضع . وما يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل

---

١ راجع أيضا :

a) W. Montgomery Watt : « The origin of the Islamic doctrine of acquisition» in *journal of the Royal Asiatic Society,* 1943 pp. 234-247.

b) H. Stieglecker : Die Glaubenslehren des Islam, pp. 103 sqq. München 1959-62.

الوضع » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٣٦٤) . وهكذا يناقشهم أولاً في أنه لا وجه للاصطلاح على الكسب بغير ما يدل عليه أصل اللغة والاستعمال .

وبعد هذا الاعتراض الشكلي ، يدخل في موضوع المقصود من الكسب . فيقول إنه غير معقول في نفسه ، إذ لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك ، من الزيدية والمعتزلة والخوارج والامامية ، والمعلوم انهم لا يعقلونه . وما ذلك إلا لأنه غير معقول في نفسه ، لأن دواعيهم متوافرة ، وهم حريصون على البحث عن هذا المعنى . ولو كان معقولاً لوجب أن يكون كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه ، وأن يعقله غيرهم من أرباب اللغات ، وأن يضعوا له عبارة تنبىء عن معناه . وهذه الطريقة في الرد ذكرها أبو هاشم الجبائي .

ولكن القاضي لا يكتفي بهذا ، بل يجادلهم بدقة ، فيقول لهم ، أي للمجبرة ولضرار بن عمرو واصحابه الضرارية بخاصة :

« عقّلونا معنى الكسب وخبّرونا عنه ؟ فان اشتغلوا بالتحديد ، قلنا : الشيء يعقل أولاً ثم يُحَدّ ، لأن التحديد ليس الا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح ، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد ؟

ثم يقال لهم : وما هو الذي حددتم به الكسب ؟ فان قالوا : ما وقع بقدرة محدثة — قلنا : ما تعنون بقولكم « ما وقع بقدرة محدثة » ؟ فان أردتم به ما حدث فهو الذي نقوله ، وإن أردتم به ما وقع كسباً ، فعن الكسب سألناكم ، فكيف تفسرونه بنفسه ، وهل هذا الا إحالة للمجهول على المجهول ؟

وأيضاً : فان قولكم : « ما وقع بقدرة حادثة » — ينبني على إثبات القدرة ، وإثبات القدرة يترتب على كون الواحد منا قادراً ، وذلك ينبني على كونه فاعلاً . ومن مذهبكم أنه لا فاعل في الشاهد .

وأيضاً فإن هذا يقتضي أن يكون للفاعل وقدرته — فيه تأثير ، وذلك خلاف ما ذهبتم اليه ، لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى ، إن شاء أبصره[1] مع القدرة ، وإن شاء أبصره ولا قدرة .

وأيضاً : فلو جاز أن يقال : هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها ، لجاز في القدرة مثله ، فيقال : إنها كسب لنا ، وإن لم تتعلق بنا البتة . فإن قالوا : إن الكسب ما وقع ، وكانت القدرة عليه على ما يقوله بعضهم ، فإن ما ذكرناه في الحد الأول يعود ها هنا ؛ فلا معنى لإعادته . » ص ٣٦٦ — ٣٦٧) .

ويستمر في بيان تهافت فكرة الكسب ، ثم يورد بعض شبههم التي تعلقوا بها .

١ — مثل انهم قالوا إنه توجد حركة اختيارية ، وأخرى اضطرارية « فلو كانت احداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث ، لوجب مثله في الاخرى ، لأن الحدوث ثابت فيها . وقد عُرف خلافه ، فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب » . ويرد القاضي على هذه الشبهة قائلاً « إن ذلك لا يستقيم على أصلكم : فإن من مذهبكم أن كل واحدة من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره ، حتى إن اختارهما كانتا ، وإن لم يخترهما لم تكونا . فكيف سميتم إحداهما اضطرارية ، والأخرى اكتسابية واختيارية ؟ وهل هذا إلا تسمية لا معنى تحتها ، ولا فائدة فيها ؟! » (ص ٣٧٢) .

٢ — ومن شبههم أيضاً قولهم : « لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب ان يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه ، كالقديم تعالى : فانه لما كان محدثا لأفعاله ، قادراً عليها ، كان عالما بتفاصيلها . »

والرد عليها أن يقال إن ثمّ فرقا بين الوضعين « لأنه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته ان يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح

١ كذا ! ولعل صوابه : أنجزه .

أن تعلم عليها . وليس كذلك الواحدُ منا ، فانه عالم بعلم . ففارق أحدهما الآخر . — ثم يقال لهم : أليس أن أحدنا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالما بتفاصيل ما اكتسبه ؟ فهلا جاز مثله في الحدوث ، فيكون قادراً على الإحداث ، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه ؟ » (ص ٣٧٨).

٣ — ومما يتعلق به الخصوم أيضا قولهم « إن الواحد منّا لو كان محدثا لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقا لها ، والأمة قد اتفقت على أن لا خالق إلا الله ، وقد نطق به الكتاب أيضا ، قال الله تعالى : « هل من خالق غير الله » (فاطر ٣) وقال : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (سورة الرعد ١٦) .

ويرد القاضي على هذا بقوله إن اللغة تسمح بهذا التعبير ، لأن الخلق معناه التقدير ، والشواهد على ذلك كثيرة ، منها قول زهير :

وَلأَنْتَ تَفْرِي مـا خَلَقْتَ وبَعْضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثم لا يَفْرِي[1]

وقيل للحجاج : إنك إذا وعدت وفيت ، وإذا خَلَقْتَ فَرَيْتَ — أي إذا قدرت قطعت .

« وأظهر من هـذا كله قوله تعالى : « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني » (سورة المائدة ١١٠) وقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » (سورة المؤمنون ١٤) فلولا أن هذا الاسم (= الخلق) مما يجوز اجراؤه على غيره ، وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله : فتبارك الله أحسن الآلهة . ومعلومٌ خلافه .

---

١ فرى : قطع وشق . والمعنى : انت تنفذ ما تعزم عليه وتُقَدِّره ، أو : أنت اذا قدرت امرا قطعته وأمضيته ، وغيرك يقدر ما لا يقطعه لانه ليس بماضي العزم (« لسان العرب » ح ١١ ص ٣٧٥) . وقد ورد في الموضع نفسه من « اللسان » ان الخلق هو التقدير ، واستشهد بهذا البيت .

وأما في الاصطلاح فإنما لم نجز أن نُجري هذا اللفظ على الواحد منا ، لأنه عبارة عمن يكون فعله مطابقاً للمصلحة . وليس كذلك أفعالنا ، فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها ، فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظة على الواحد منا ، لا لشيء آخر . وأما قوله تعالى « هل من خالق غير الله » فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معقودة بآخره ، وقد قال تعالى : « هل من خالق غير الله يرزقكم » (فاطر ٣) ، ونحن لا نثبت خالقاً غير الله يرزق » (ص ٣٨٠) .

إذن ، وإن سمح استعمال اللغة باطلاق اسم الخلق على فعل الانسان ، فان الاصطلاح لم يطلقه على أساس أن الخلق إذا أطلق فانما يطلق على الفعل المطابق للمصلحة وحده ؛ وأفعال الإنسان فيها ما يطابق المصلحة ، وفيها ما يخالفها . وهنا يمكن أن نسأل القاضي عبد الجبار : وهل إذا كان الفعل من أفعالنا مطابقاً للمصلحة أمكننا اصطلاحاً أن نطلق عليه اسم الخلق ؟ ولا بد أن يجيب بالإيجاب ، بحسب تقريره هذا . لكن هذا لا يتم إلا بعد تقويم الفعل ، لا لمجرد صدوره .

٤ — ومما يتعلقون به أيضاً قوله تعالى : « الله خالق كل شيء ، وهو على كل شيء وكيل » (الزمر ٦٢) .

ويجيب القاضي بأن الله من الأشياء ، والله لم يخلق نفسه ، فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية . ثم إن هذه الآية وردت في مورد التمدح ، وليس من المدح ان يكون الله خالقاً لكل أفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم ، لهذا لا يحسن التعلق بظاهرها . فإن أخذنا بالتأويل والعدول عن الظاهر ، فيجب أن يكون التأويل على وجه يوافق الدليل العقلي ، فيقول: إن المراد به أن الله خالق كل شيء ، بمعنى مُعْظَم الأشياء . ويشهد على إمكان هذا التأويل وتفسير « الكل » بمعنى : الكثير ، بل « وبعض » الأشياء قوله تعالى في قصة بلقيس : « وأوتِيَتْ مِنْ كل شيء » (النمل ٢٣) .

مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء .

٥ ــ ويتعلقون أيضاً بقوله تعالى : « الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما » (السجدة ٤) قالوا : وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض ، فيجب أن تكون من خلق الله .

ويجيب بأنه « لو كان الأمر ما ظنوه لوجب ان تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة في العباد في ستة أيام . وقد عرف خلافه » (ص ٣٨٣)

٦ ــ ويتعلقون أيضاً بقوله تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها » (الحديد ٢٢) قالوا: ففي هذه الآية دلالة على أن جميع المصائب من جهة الله تعالى .

ويرد القاضي فيقول: « وجوابنا ان الكتابة في قوله «من قبل أن نبرأها» راجعة الى الأنفس ، لا الى المصائب لأنها أقرب المذكورين ، والكتابة إنما ترجع إلى أقرب مذكور . فبيَّن تعالى أنه قبل خَلْق الأنفس كان عالماً بما يصير أمرهم إليه وتصيبهم من المصائب مكتوباً في اللوح المحفوظ. فلا تعلُّق لكم بها . وبعدُ ، فلو رجعت الكتابة الى المصائب لكان لا بد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى ، فقد تمدح بالآية ، ولا تمدّح بالقبائح في موضع من المواضع »(ص٣٨٥).

الاستطاعة

× والاستطاعة قبل الفعل في مذهب المعتزلة ، وعلى هذا سار القاضي عبد الجبار ، وأثبت ذلك بأدلة قوية عرضها في « شرح الأصول الخمسة »

(ص ٣٩١ وما يتلوها) ، وأثبت فساد مذهب المجبرة الذين يقولون إن القدرة مقارنة لمقدورها (٣٩٦ – ٤٠٠) . ومما يستدل به في هذا الباب :

١ – قوله « إنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفاً لما لا يطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه . فلو لم يقع منه ، دل على أنه غير قادرٍ عليه . وتكليف ما لا يطاق – قبيحٌ . والله تعالى لا يفعل القبيح » .

٢ – ودليل آخر : « أن القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لها لوجب بوجودها وجودُ الضدين . فيجب في الكافر وقد كلِّف بالإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة ، وذلك محال . » (ص ٣٩٦) .

وكان الأشعري يقول إن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره ، وذلك « لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً ، كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك . فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره[1] » .

كذلك قال إنه يستحيل تقدم الاستطاعة على الفعل « لأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها، أو بعدها . فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها ، فقد صح أنها مع الفعل للفعل . وان كان حادثاً بعدها، وقد دلّت الدلالة على أنها لا تبقى ، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة . ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة. ولو جاز أن يفعل في حالٍ هو فيها عاجز بقدرة معدومة ، لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة ؛ وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها بقدرةٍ عدمت من مائة سنة . وهذا فاسد . – وأيضاً فلو جاز

١ الاشعري : « كتاب اللمع » ، ص ٥٤ ، نشرة الاب رتشرد يوسف مكارثي، بيروت ١٩٥٣ .

حدوث الفعل مع عدم القدرة ، ووقع الفعل بقدرة معدومة ، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة ، وقد قلب الله النار برداً ، والقطع بحد السيف معدوم وقد قلب الله تعالى السيف قصباً ، والقطع بجارحة معدومة ، وذلك محال . فاذا استحال ذلك ، وجب ان الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها [1] » .

وقد رد القاضي عبد الجبار على حجة الأشعري هذه في « شرح الأصول الخمسة » ، وذلك حين قال :

« وأحد ما يتعلقون به قولهم : لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة ، بل كان يجوز في حالة العجز . ومعلومٌ خلافه .

والأصل في الجواب عن ذلك : ما تريدون بقولكم إنه : لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة ؟ إن أردتم به أن الفعل يصحّ بقدرة لم تكن موجودةً قط ، فإن ذلك لا يجب . وإن أردتم به أنه يصحّ بقدرة كانت موجودة ثم عدمت ، فإن ذلك مما نرتكبه ونلتزمه ، فلا مانع لهذاً الإلزام . وهذا ظاهر في أفعالنا : المباشر منها والمتولد .

أما في المباشر : فلأن الفعل إنما يحتاج الى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود ، فلو لم تتقدمه بل توجد في حالة وقوع الفعل فإنه لا يحتاج إليها ، بل يستغني عنها .

وأما في المتولدات فأظهر : ألا ترى أن الرامي ربما يرمي ويخرج عن كونه قادراً قبل الاصابة ، بل عن كونه حيّاً ؟

وأما قولهم « بل كان يصح في حالة العجز » — فإن أرادوا به أنه كان يصحّ في العجز ولمّا تقدمته القدرة ، فإن ذلك مما لا يجب ، وإن

---

[1] الكتاب المذكور ، ص ٥٤ — ٥٥ .

أرادوا به وقد تقدمته قدرة ، فانّا نجوّزه : ألا ترى أن الرامي قد يرمي ويعجز قبل مصادفة السهم رميته ؟ فبَطَل كلامُهم[1] »

ولا بد أنه تناول هذه المسألة أيضاً في كتابه « نقض اللمع » ، وهو لم يصلنا حتى الآن .

الله لا يريد المعاصي

والله لا يريد المعاصي ، وهذا ثابت بالسمع وبالعقل .

واستدل القاضي عبد الجبار على ذلك بآيات من القرآن :

١ — من جملتها قوله تعالى « وما الله يريد ظلماً للعباد » (غافر ٣١) وقوله : « ظلماً » نكرة ، « والنكرة في النفي تعمّ . فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٤٥٩) .

٢ — وقوله تعالى : « والله لا يحب الفساد » (البقرة ٢٠٥) يدل على أنه لا يريد الفساد ولا يحبه ، سواء كان من جهته أو من جهة غيره .

٣ — وقوله تعالى : « كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً » (الاسراء ٣٨) وهذا يدل على « أن المعاصي كلها مكروهة عند الله ، ولن تكون كذلك إلا وهو كاره لها ، ولا يكون كارهاً لها إلا وهو غير مريد لها ، اذ لو كان مريداً لها مع الكراهة لكان حاصلاً على صفتين ضدين — وذلك مستحيل . » (ص ٤٦١) .

---

١ « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٤٢٤ .

أما من جهة العقل فقد استدل بما يلي :

١ ـ أن الله لو كان مريداً للقبيح لوجب أن يكون فاعلاً لإرادة القبيح ، وإرادة القبيح قبيحة ، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغنٍ عنه .

٢ ـ وثانياً : لو كان الله مريداً للمعاصي لوجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص ، وذلك لا يجوز على الله .

٣ ـ وثالثاً : نهى الله عن المعاصي ، فلو كان مريداً لها لما جاز ذلك . ولو كان مريداً لها مع نهيه عنها لكان يجب ان يكون حاصلاً على صفتين متضادتين ، إذ النهي لا يصير نهياً إلا بالكراهة . وهذا محال .

٤ ـ ورابعاً : لو كان الله مريداً للمعاصي لوجب أن يكون محباً لها وراضياً بها ، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد ، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل : أحببت أو رضيتُ ، وبين أن يقول : أردتُ .

وبعد أن أثبت مقالته بالسمع والعقل شرع في الردّ على شبه المخالفين ، وهي أيضاً تستند الى السمع ، والى العقل .

١ ـ فما استدلوا به من الآيات قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس » (الأعراف ١٧٩) . إذ يقولون إن اللام لام الغرض ، وظاهر الآية يقتضي إذن أن الله خلق كثيراً من الجن والإنس ليعاقبهم في نار جهنم . ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم ما يستوجبون به العقوبة ، أي يريد منهم ارتكاب المعاصي التي بها يستوجبون العقاب .

ويرد القاضي عبد الجبار على هذا بأن يقول إن هذه اللام ليست للغرض ، بل للعاقبة . لأن لام الغرض لا تدخل على الأسماء الجامدة ، وإنما تدخل

على المصادر والأفعال المضارعة . فلا يقال : دخلت بغداد للسماء والارض، كما يقال دخلت للعلم أو لطلب العلم . وجهنم اسمٌ جامد ، فكيف تدخله لام الغرض ؟ !

لهذا لا بد من العدول عن الظاهر إلى التأويل ، « فنقول إن هـــذه اللام لام العاقبة ، ولها نظائر كثيرة في القرآن وفي اللغة ، قال الله تعالى: « فالتقطه آلُ فرعون ليكون لهـــم عدواً وحزنا » (القصص ٨) . ومعلوم انهم لم يلتقطوه لهذا الوجه ، بل التقطوه ليكون لهمُ قرّة عين ، على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله : « وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه » (القصص ٩) ، وقـوله « ربنا إنكَ آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ، ربّنا ليضلوا عن سبيلك » (يونس ٨٨) ، وعاقبتهم : يضلّون عن سبيلك ، وقوله : « إنما نُمْلي لهـــم ليزدادوا إثماً » (آل عمران ١٧٨) أي : وعاقبتهم أن يزدادوا إثماً . قال الشاعر :

له مَلَكٌ ينادي كل يومٍ   لِدُوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر :

وللموت تغذو الوالداتُ سِخالها   كما لخراب الدهر تُبنى المساكن

وقال آخر :

أموالنا لذوي الميراث نجمعها   ودورنا لخراب الدهر نبنيها

ويقال في المثل :

رُبَّ ساعٍ لقاعـــدٍ آكلٍ غـــير حامد

يوضح هذه الجملة أن الآية وردت مورد الذم ؛ ولا يستحق أحدنا الذمّ على أنه تعالى خلقه للمعاقبة . فليس إلا أن تحمل على ما قلنا لتوافق

دلالة العقل ، ولا يناقض قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (الذاريات ٥٦) . (« شرح الأصول الخمسة » ص ٤٦٥ — ٤٦٦) .

٢ — ومما استدلوا به من طريق العقل قولهم : لو وقع في العالم ما لا يريده الله ، أو لم يقع ما أراده ، لدل ذلك على عجزه وضعفه ، كما هو في الشاهد : فان الملك إذا أراد من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لم يقع ، أو وقع ما لم يرده دل على عجزه وضعفه ، كذلك يجب مثله في الغائب .

ويرد القاضي على هذا بسهولة فيقول إن « ما يريده الله لا يخلو : إما أن يكون من فعل نفسه ، أو من فعل غيره . فان كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه ، لأن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه اليه أن يقع لا محالة ، حتى إن لم يقع دل على أنه غير قادر عليه . وإن كان ما يريده (هو) من فعل غيره : فاما أن يريده على طريق الإكراه والحمل ، أو على طريق الاختيار . فان أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع ، دل على عجزه عن السبب الذي يوصله الى الحمل والإكراه . فأما اذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره اليه ثم لم يقع ، لم يدل على عجزه ونقصه ، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة ؛ وليس يجب إذا لم يقع أمرٌ من الأمور من الفاعل المختار — أن يدل على عجزه . » (ص ٤٦٦) .

الآلام واللذات

اختلفت الآراء في الآلام : هل هي قبيحة كلها ، والملاذ هل هي حسنة كلها ، أو بعضها .

١ – فقال الثنوية إن الآلام قبيحة كلها ، وإن الملاذ حسنة كلها .

٢ – قال آخرون إن الآلام لا تكون حسنة إلا اذا كانت مستحقة . ولكنهم لما رأوا وصول الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها انقسموا :

أ – فقال أصحاب التناسخ : إنهم كانوا في قالب آخر فعصوا الله ، فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات ، فالمعاقَب ليس الطفل أو البهيمة ، بل الروح التي تناسخت في الطفل أو البهيمة .

ب – وقال البكرية ، وهم ينسبون إلى ابن أخت عبد الواحد بن زيد : إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئاً من هذه الآلام البتة . وكان بكر هذا « يزعم أن الأطفال الذين في المهد لا يألمون ، ولو قطعوا وفصلوا ، ويجوز أن يكون الله – سبحانه – لذّذهم عندما يضربون ويُقطعون[1] » .

٣ – « واعتقد الجبرية أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها : فإن كان فاعلُها القديمُ – جل وعز – يحسن منه ، سواء كان ظلماً أو اعتباراً ، – وإن كان فاعلها الواحد منا ، لا يحسن . واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالِك ، وللمالِك أن يفعل في مُلكه ما يشاء[2] » .

أما القاضي عبد الجبار فيرى أن الآلام شأنها شأن غيرها من الأفعال تقبح مرة وتحسن أخرى ؛ فاذا حسنت فلوجه ، متى وقع ذلك الوجه حسن من أيّ فاعلٍ كان ، فلا يتوقف الأمر على الفاعل ، بل على الفعل نفسه ؛ كذلك إذا قبحت قبحت لذاتها ، لا لفاعلها . فالألم يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه ، أو كان عن استحقاق .

---

١ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، جـ ١ ص ٣١٧ · القاهرة ١٩٥٠ ·

٢ القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ، ص ٤٨٣ ·

« وكل عاقل يعلم بكمال عقله قُبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم ، وما يجري مجراه » (ص ٤٨٤) . مثال ذلك أن « كل عاقل يستحسن عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب ؛ ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع . وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والفصد ... لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر . ويستحسن منه ذمّ من أساء اليه ، ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق. فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من هذه الوجوه التي ذكرناها حسن لا محالة . ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن ، بل يكون قبيحاً . ولسنا نجعل الوجه في حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال . بل إن حصل ذلك فهو الوجه في حسنه . وإن لم يحصل فان ظنّ ذلك يكون وجهاً في حسنه . والدليل عليه أن أحدنا يحسن منه تكلّف المشاق وتحمّل الأسفار طلباً للعلوم والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مظنونة ...

وإذا تقررت هذه الجملة فقد بطل ما قالته الثنوية من أن الآلام كلها قبيحة لنفور الطبع عنها ... وبطل أيضاً قول أهل التناسخ القائلين بتنقل الأرواح في الهياكل[1] ... وبطل أيضاً قول البكرية . وفسد أيضاً قول المجبرة حيث قالت إن الاعتبار في حسن الآلام وقبحها لحال الفاعل : فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن ، وإلا لم يحسن ، لما ذكرناه ، ويقبح لتعريه عن هذه الوجوه ، فلا يختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الفاعلين » (ص ٤٨٥) .

وبعد أن قرر هذه القضية على هذا النحو ، وهي أن الآلام منها ما يحسن ومنها ما يقبح : والأولى هي ما فيها نفع أو دفع ضرر أعظم منه أو التي تكون عن استحقاق رداً على إهانة أو إضرار ، وأن وصفها بالحسن والقبح لا يتعلق بالفاعل ، بل بالفعل نفسه — يبحث فيما يفعله الله

---

[1] الهياكل : الاجسام .

من الآلام فيقسمها إلى مـــا يوصله إلى المكلف ، ومـــا يوصله إلى غير المكلف . فمـــا يوصله إلى غير المكلف فلا بد أن يكون في مقابلـــه من الأعواض مـا يوفي عليه حتى لا يكون ظالماً ، وأن يراعى فيـــه اعتبار المكلفين ، حتى لا يكون عبثاً . أما إن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمرين معاً : العِوَض ، والاعتبار . والاعتبار هنا إما أن يكون اعتباراً له فقط ، أو لغيره ، أو له ولغيره معاً . ولا يحسن من الله الايلام لدفع ضرر ، وإنما يحسن فيه فقط للاعتبار ، أو لاستحقاقٍ على سبيل العقوبة . ذلك أنه لا يحسن من الله الإيلام لدفع ضرر ، « لأنّ الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الألم، فالإيلام والحـال هذه يكون عبثاً لا فائدة فيه . » (ص ٤٨٦) .

وقد يعترض على هذا بأن يقال : اذا كان الله هو الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر ، فهلا جـــاز له أن يؤلم من دون عوضٍ أو استحقاق ؟

ويمكن أن يورد هذا السؤال على وجهين :

« أحدهما أن يقال : إذا كان الله تعـــالى هو المنعم المتفضل الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والمشتهى ، فان له أن يسترد هذه النعم أو واحدةً منها كما في الشاهد : فان للمعير ان يسترد العاريـــة ، فكذلك سبيل القديم تعالى مع هذه النعم التي هي الحيـاة والقدرة وغيرها لأنها كالعواري — وعلى هذا قالوا :

إنمـــا الدنيا هبـــاتٌ   وعـــوارٍ مُسْتَرَدّة
شدة بعـــد رخـــاءٍ   ورخـاءٌ بعـــد شدّة

والثاني أن يقال : إنه تعالى إذا كان أنعم علينـا بهذه الضروب من النعم فله أن يمتحننا بهذا القدر من الإيلام ، وصار الحال فيه كالحال في الوالد إذا أنعم على ولده بضروبٍ من النعم ، ثم قال له مرةً : ناولني

الكوز ، أو اسقني الماء . فكما أن ذلك يحسن منه ، فلا يجب أن يكون في مقابلته عوض ولا استحقاق ، كذلك ها هنا .

والجواب : أما الأول : فلا يصح ، لأنه ليس للمنعم سلب النعمة على الإطلاق ، بل لا بد من أن يكون مشروطاً بأن يتضمن ضرر المنعم عليه ضرراً يجحف بحاله ويقع الاعتداد بـه . وهكذا نقول في استرداد العارية من جهة العقل . على أن الشرع أباح لنا استردادها وإن اغتم المستعير بردّها ، وضمن لـه في مقابلة ما يلحقه من الغم أعواضاً موفية عليه .

وأما الثاني فلا يصح أيضاً : لأنه ليس للمنعم على غيره أن يؤلمه لمكان نعمته . فمعلومٌ أن من تصدّق على غيره بدرهم ، لا يجوز له أن يكلفه من بعده التكاليف الشاقة ، كأن يأخذه مثلاً بتطيين سطوحه والقيام بعمارة دوره ، إلى غير ذلك . بل للمنعم عليه أن ينكر عليه ذلك ويقول له : كان من سبيلك ألا تتصدق عليَّ بذلك الدرهم ، ولا تؤذيني اليوم لمكانه . وأما حديث الوالد مع ولده فهو يحسن منه ما يأمره بهذا القدر ، لأن ذلك مما لا يقع الاعتداد به . ولو كان من باب ما يقع الاعتداد به فإنما يسوغ له ذلك شرعاً . وقد ضمن الله تعالى للولد في مقابلته ما يوفي عليه حيث أباح للوالد ذلك . » (ص ٤٨٨ – ٤٨٩) .

خلق القرآن

وفي مسألة خلق القرآن يبدأ القاضي عبد الجبار بعرض آراء المخالفين، ويتلو ذلك بتفنيدها . وهو يستعرض منها ثلاثة مذاهب :

أ – مذهب الحشوية النوابت من الحنابلة ، الذين ذهبوا إلى ان هذا القرآن

المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث ، بل قديم مع الله تعالى ؛

ب – مذهب الكُلابية الذين قالوا إن كلام الله هو معنى أزلي قائم بذاته تعالى ، مع أنه شيء واحد : توراة ، وانجيل ، وزبور ، وفرقان ، وإن هذا الذي نسمعه ونتلوه هو حكاية كلام الله .

ج – وإلى نفس مذهب الكلابية ذهب أبو الحسن الأشعري « إلا أنه لما رأى أن قوله : أن الذي نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله تعالى يوجب أن يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً ، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكي ، قال : إن هذا المسموع هو عبارة كلام الله تعالى . ولم يدر أن العبارة يجب أن تكون من جنس المعبّر عنه ، إلا أنه قد جرى على القياس فقال : الكلام معنى قائمٌ بذات المتكلم من دون فرقٍ بين الشاهد والغائب » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٥٢٨) .

أما مذهب المعتزلة فهو « أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه ، وهو مخلوق مُحْدَث ، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته ؛ وجعله دلالةً لنا على الأحكام لنرجع اليه في الحلال والحرام ؛ واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس . وإذن هذا الذي نسمعه اليوم ونتلوه – وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى – فهو مضافٌ اليه على الحقيقة ، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس إليه على الحقيقة ، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن » (ص ٥٢٨) .

ويرد القاضي على القائلين بأن القرآن قديم مع الله تعالى بأن يقول إن « القرآن يتقدم بعضه على بعض ؛ وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً ، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره . يبين ذلك أن الهمزة في قوله: الحمد لله – متقدمة على اللام ، واللام على الحاء ، وذلك مما لا يثبت

معه القدم . وهكذا الحال في جميع القرآن . ولأنه سور مفصلة وآيات مقطعة ، له أول وآخر ، ونصف ، وربع ، وسدس ، وسبع . وما يكون بهذا الوصف ، كيف يجوز أن يكون قديماً ؟ » (ص ٥٣١) .

وعلى الكلابية والأشعري،القائلين بأن كلام الله معنى قائمٌ بذاته،يرد قائلاً لهم : « إن الكلام الذي أثبتموه مما لا يعقل ، ولا طريق اليه . وإثبات ما لا طريق اليه يفتح باب كل جهالة ، ويوجب عليكم تجويز المحالات ، نحو : أن تجوزوا أن يكون في المحل معان ولا طريق اليها، وأن يكون في بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شيء من ذلك ... فان قيل : لِمَ قلتم إنه لا طريق اليه ؟ قلنا : لأن المعنى إذا لم يعلم ضرورةً فالطريق اليه إما ان يكون صفة صادرة عنه ، أو حكماً أوجبه هو . وليس ها هنا صفة تصدر عن الكلام الذي أثبتموه،ولا حكم له يتوصَّل به إلى إثباته . فإثباته والحال هذه يؤدي إلى ما ذكرناه . » (ص ٥٣٢ – ٥٣٣) .

فالقاضي يفند مذهب الكلابية والأشعري لقولهم بالكلام النفسي ، غير المعبر عنه في الخارج ؛ فكأنهم يقولون إن كلام الله القديم هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه بالأصوات .

ويستعرض بعد ذلك شُبَه المخالفين ممن قالوا بقدم القرآن :

١ – ومنها قولهم : قد ثبت أن القرآن يشتمل على أسماء الله تعالى، والاسم والمسمى واحد،فيجب ان يكون القرآن قديماً مثل الله . قالوا : والذي يدل على الاسم والمسمى واحد ، أن أحدنا عند الحلف يقول : تالله ووالله .

ويرد القاضي على هذه الشبهة بأن يقول : لو كان الاسم والمسمى واحداً لكان يجب إذا سمّى أحدكم بعض النجاسات أن ينجس فمه ، واذا سمّى بعض الحلاوات أن يحلو فمه ، واذا سمّى شيئاً من المحرقات أن يحترق فمه . وليس الأمر كذلك . ثم كيف يكون الاسم والمسمى واحداً ، مع أن الاسم عرَض ، والمسمى جسم ؟!

٢ — وتعلقوا بآيات من القرآن ، منها قوله تعالى : « ألا له الخلق والأمر » (سورة الاعراف ٥٤) قالوا : إنه تعالى فصل بين الخلق والأمر ، وفي ذلك دلالة على أن الأمر غير مخلوق .

ويرد القاضي فيقول إن هذا الاستدلال باطل ، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين ، مثاله في القرآن : « فيها فاكهة ونخل ورمان » (سورة الرحمن ٦٨) فصل بين الفاكهة والرمان ، مع أن الرمان من الفاكهة .

ومن الآيات التي تعلقوا بها أيضاً قوله تعالى : « الرحمن علم القرآن ، خلق الانسان » (سورة الرحمن آية ١و٢و٣) قالوا : إن هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق ، لأنه وصف الإنسان بالخلق ولم يصف القرآن به .

ويرد القاضي على هذا فيقول : « ليس يجب إذا وصف الله تعالى الإنسان بأنه مخلوق أن لا يكون ما عدا الانسان مخلوقاً ، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على ما عداه . وبعدُ ، فلو استدللنا نحن بهذه الآية لكنا أسعد حالاً منكم . فقد قال « علم القرآن » ، والتعليم لا يتصور إلا في المحدثات » (ص ٥٤٥) .

النبوة

يرى القاضي عبد الجبار أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبي . وكان البعض يرى أن ثم فارقاً ، واستدل على ذلك بالآية : « وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ ولا نبيّ » (الحج ٥٢) قال : فصل القديم تعالى بين الرسول والنبي ، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر .

ويرد القاضي على هذا قائلاً « إن الذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى هو أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً في الاستعمال ، حتى لو أثبت أحدهما ونفي الآخر لتناقض الكلام . وهذا هو أمارة إثبات كلتا اللفظتين المتفقتين في الفائدة . — وأما قوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي » فإنه لا يدل على ما ذكروه ، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين : ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره من الأنبياء، ثم لا يدل (هذا) على أن نبينا ليس من الانبياء ؟ وكذلك فانه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان ، ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة ، كذلك ها هنا » (شرح الأصول الخمسة » ص ٥٦٨) .

والله إذا بعث رسولاً لا بد له أن يدعي النبوة ويظهر عليه الآيات والمعجزات الدالة على صدقه عقب دعواه للنبوة . والمعجز هو في الاصطلاح: الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة ، وهو ما يعجز البشر عن الاتيان بمثله . والفعل لا يدل على صدق المدعي للنبوة إلا بشروط :

أحدها : أن يكون من جهة الله تعالى أو في حكم أنه من جهته : لأن المعجز ينقسم الى ما لا يدخل جنسه تحت مقدور القُدَر كإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وقلب العصا حية ، وما شاكل ذلك ؛ والى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر ، مثل قلب المدن رأساً على عقب ، ونقل الجبال ، وحنين الجذع ، وما شابه ذلك — والقرآن من هذا النوع الثاني ، فان جنسه — وهو الصوت — داخلٌ تحت مقدور القدر . « ولهذا فإنّا لو خلّينا وقضية العقل كنا نجوز أن يكون من جهة الرسول عليه السلام ، أعطاه الله تعالى زيادة علمٍ أمكنه معه الاتيانُ به . فصح ان المعجز ليس من شأنه كونُه من جهة الله تعالى ، بل إذا جرى في الحكم

كـأنه من جهته تعالى – كفى . وعلى كل حال فلا بد من أن يكون جارياً في الحكم مجرى فعل الله يصحّ كونه دلالةً دالةً عـلى صدق من ظهر عليه ...

والثاني : أن يكون واقعاً عقيب دعوى المدعي للنبوة ، لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به ، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ... وكذلك فلو تراخى عنه لم يتعلق به ، فلاتكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ...

. والثالث : أن يكون مطابقاً لدعواه . فانه لو لم يكن كذلك وكـان بالعكس ، لم يكن يتعلق بدعواه ، فلا يدل على صدقه . يبين ذلك أن قائلاً لو قال بحضرة جماعـة : إني رسول فلان إليكم ، وعلامته أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامي هذا ، فانه إذا بلغه ولم يحرك وسكن رأسه، لم يدل على صدقه ، إن لم يدل على كذبه ...

والرابع : أن يكون ناقضاً لعادة من بين ظهرانيه . لأنه لو لم يكن كذلك ، لم يكن ليدل عـلى صدق من ظهر عليه أصلاً . ألا ترى أن أحدنا إذا ادعى النبوّة ، وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في مغربها لم تصحّ له دعواه ، ولم يدل ذلك على صدقه . وبالعكس من ذلك : فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها في المشرق ، فانه يدل عـلى صدقه لـمَا انتقض في أحدهما ولم ينتقض في الآخر . » (ص ٥٦٩ – ٥٧١) .

فالمعجز لا بد أن يكون ناقضاً للعادة ، أي للقوانين ، خارقـاً لها . وليس هكذا سبيل ما يتوصل إليه بالحيلة وخفة اليد . وانما تنفذ حيلـة المشعوذ والمحتال على من لم يكن من أهل صناعته ولا يكون له بها دراية ومعرفة ؛ وليس هذا حال المعجزة . ولهذا جعل الله معجزة كـل نبيّ مما يتعاطاه أهل زمانه ، حتى جعل معجزة موسى هي قلب العصا حية ،

لما كان الغالب على أهل زمانه تعاطي السحر ، وجعل معجزة عيسى إبراء الأكمه والأبرص ، لما كان الغالب على أهل زمانه الطب ، وجعل معجزة نبينا محمد — صلى الله عليه وسلم — القرآن ، وجعله في أعلى طبقات الفصاحة ، لما كانت الغلبة للفصاحة والفصحاء في ذلك الزمان ، وبها كان يفاخر أهله ويتباهون .

صفات النبي

يجب أن يكون منزهاً عن المنفرات كلها ، كبيرة كانت أو صغيرة، لأن الغرض من بعثة الرسل اللطف بالعباد ورعاية مصالحهم . وما هذا سبيله فلا بد من أن يكون مفعولاً بالمكلف على أبلغ الوجوه .

ولا يجوز على الانبياء الكبيرة : لا قبل البعثة ولا بعدها . وفي هذا يخالف القاضي عبد الجبار أستاذه أبا علي الجبائي،فان في كلامه مواضع تؤذن بأنه يجوز على الانبياء الكبيرة قبل البعثة ، وإن كان لا يجوزها عليهم بعدها . أما الحشوية فقد جوزوا على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة وبعدها . ويتمسكون في ذلك بأقاويل منها : أن داود همّ بامرأة أوريا وعشقها ، ويوسف همّ بامرأة العزيز كما همت هي به .

« أما الصغائر التي لا حظ لها في تقليل الثواب دون التنفير ، فانها مجوزة على الأنبياء ، ولا مانع يمنع منه ، لأن قلة الثواب مما لا يقدح في صدق الرسل ، ولا في القبول منهم » (ص ٥٧٥) .

والبعثة لا بد أن تكون لطفاً لنا ، وكذلك لا بد أن تكون لطفاً للمبعوث ، لأنه لا يجوز من الحكيم تعالى أن يحمل المكلف مشقة لنفع

مكلف آخر فقط . وإذا علم الله أن صلاحنا في بعثة شخص واحد بعينه وجب أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه الى الغير ، وإذا علم أن صلاحنا في بعثة شخصين وجب بعثهما لا محالة ، وكذلك إذا علم أن صلاحنا في بعثة جماعة وجب أن يبعث جماعة» .

نسخ الشرائع

وهنا يتعرض القاضي عبد الجبار لمسألة دقيقة هي جواز نسخ الشرائع .

ذلك أن اليهود أنكروا نبوة المسيح ونبوة المصطفى لأنهم يرون عدم جواز نسخ الشرائع . وافترقوا في ذلك على مذاهب :

أ — « فمنهم من قال : إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما أتيا بنسخ شريعة موسى ، وذلك يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً . وذلك محال . »

ب — وقال آخرون : « إن النسخ يقتضي البداء ، وهو أن يكون قد ظهر لله تعالى من حال تلك الشريعة ما كان خافياً ، وذلك يخرجه عن كونه عالماً لذاته .

جـ — ومنهم من قال : إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل ، إلا أن السمع منع من ذلك ، فقد قال موسى عليه السلام : شريعتي لن تنسخ أبداً . فلهذا الوجه أنكرنا نبوة من جاء بعده .

د — ومنهم من قال ، إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والشرع جميعاً ، إلا أنا إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما عدما المعجز الدال على صدقهما .

هـ — وفي اليهود من ذهب الى ان محمداً — عليه السلام — كان مبعوثاً ، إلا أنه إنما بعث الى العرب دون غيرهم » (ص ٤٧٦—٤٧٧)

واليهود – كما يقول الشهرستاني[1] – « تدعي أن الشريعة لا تكون إلا واحدة . وهي ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم يكن قبله شريعةٌ إلا حدود عقلية وأحكامٌ مصلحية . ولم يجيزوا النسخ أصلاً . قالوا : فلا يكون بعده شريعة أخرى ، لأن النسخ في الأوامر بداءٌ ، ولا يجوز البداء على الله » . ويذكر الشهرستاني[2] أيضاً عن فرقة الموشكانية من فرق اليهود ، وهم أصحاب موشكا ، على مذهب يوذعان أنه « ذكر عن جماعةٍ من الموشكانية أنهم أثبتوا نبوة المصطفى عليه السلام الى العرب وسائر الناس، سوى اليهود لأنهم اهل ملة وكتاب » .

والموشكانية إحدى الحركات الثلاث الكبرى التي ظهرت في اليهودية بعد انتشار الاسلام وهي : العيسوية ، واليوذغانية ، والموشكانية . والعيسوية ينسبون الى أبي اسحق بن يعقوب الاصفهاني ، وقيل اسمه : « عوفيد الوهيم » أي : عابد الله . وكان في زمان الخليفة المنصور العباسي ، وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أمية مروان بن محمد الملقب بالحمار، فاتبعه بشر كثير من اليهود وادعوا له آيات ومعجزات . وقد زعم عيسى هذا انه نبي ،وأنه رسول المسيح المنتظر،وزعم أن للمسيح خمسةً من الرسل يأتون قبله واحداً بعد واحد . وزعم أن الله كلمه وكلفه ان يخلص بني اسرائيل من أيدي الأمم العاصين والملوك الظالمين . وزعم أن المسيح أفضل ولد آدم ، وأنه أعلى منزلةً من الأنبياء الماضين . ولما كان هو رسوله فهو أفضل الكل أيضاً . وحرّم في كتابه الذبائح كلها ، ونهى عن أكل كل ذي روحٍ على الاطلاق : طيراً كان أو بهيمة . وأوجب عشر صلوات ،

---

١ « الملل والنحل » ، ج ٢ ص ٥٠ .

٢ « الملل والنحل » ج ٢ ص ٥٦ .

وأمر أصحابه بإقامتها ، وذكر أوقاتها . وخالف اليهود في كثير من احكام الشريعة الكبيرة المذكورة في التوراة [1] . فمن ذلك أنــه حرّم الطلاق كما يفعل الصدوقيون والنصارى . وأمر بسبع صلوات في اليوم ، مستدلاً على على ذلك مما يقوله داود في المزامير (الفصل ١١٩ العبارة ١٦٤ : « أحمدك سبع مرات في اليوم ») . وحرّم اللحم ، والمسكرات ، لا استناداً إلى الكتب المقدسة ، بل لأن الله أوحى إليه بذلك [2] .

أما اليوذغانية فنسبة إلى يوذغان، وهو رجل من همدان ، وقيل كـان اسمه يهودا . وكان يحث على الزهد وتكثير الصلاة ، وينهى عن اللحوم والأنبذة . وكــان يزعم أن للتوراة باطناً وظاهراً ، وتنزيلاً وتأويلاً . وخالف بتأويلاته عامة اليهود . وخالفهم في التشبيه . ومال الى القدر ، وأثبت الفعل حقيقة للعبد ، وقدر الثواب والعقاب عليه . وشدد في ذلك [3]. وكان يلقب « بالراعي » . ومن المشكوك فيه أن يكون هو المؤلف الذي ذكره ابراهام بن عزرا وايليا البشيتخي باسم يهودا الفارسي [4] .

جواز النسخ بوجه عام

وقبل أن يرد القاضي عبد الجبار على اليهود يقرر القاعدة العامة وهي جواز ان ينسخ الله شريعة بشريعة أخرى وكلتاهما من عنده . ويبين ذلك

---

١ راجع الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ج ٢ ص ٥٥ — ٥٦ .

٢ Girqisani, 1.2 (11-13), 11-12, ed. by Nemoy, I, 12 f., 51 ff.; Yehudah Hadassi's *Eshkol ha-Kofer*, No. 97, fol. 41c.

٣ الشهرستاني ، ج ٢ ص ٥٦ .

٤ راجع عن هذه الفرق Graetz, III, 493-511

بأن يقول « إن الشرائع ألطاف ومصالح ، وما هذا سبيله فإنـــه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان . فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى ان صلاح المكلفين في زمانٍ : في شريعة ، وفي زمانٍ آخر : في شريعة أخرى . وهذا ظاهر فيما بيننا : فان من يدبّر أمر ولده ربما يعلم أن صلاحه في الرفق مرة وفي العنف أخرى ؛ وذلك في الأولاد الكثيرة أظهر ، وصار الحال في ذلك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت : فكما أنه تعالى يمرضنا مرةً ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى، كذلك ها هنا : لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنـــا في أن يتعبدنا بشريعة مرةً ، وفي ألا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى . فصحّ بذلك ما قلناه في جواز نسخ الشرائع » (« شرح الأصول الخمسة » ص ٥٧٧) .

ثم يوجه الكلام الى الذين قالوا إن نسخ الشرائـــع يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً فقال : « إن النسخ لم يتناول عين ما كان حقاً حتى يجب انقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً ، وإنما يتناول مثل ما كان حقاً . ولا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً : فـــان دخـــول الدار قد يكون حقاً حسناً بأن يكون عن إذن صاحب الدار ، وقد يكون باطلاً قبيحاً بأن يكون لا عن إذن ، مع أن الدخولين مثلان . بل يمكن ذلك في الفعل ، فان الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن ، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن . »

وبعد أن فرغ من تقرير هذه القاعدة توجه الى فرق اليهود فقال : « ما قولكم في شريعة موسى : هل نسخت ما قبلها من الشرائع ، أم لا؟ فان قالوا : بل لم يأت موسى إلا بما كان قد أتى به الأنبياء قبله — وهو مذهب بعضهم — قلنا : كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم أن آدم — عليه السلام — زوّج بناته من بنيه وقد حظره موسى . وكذلك اختتن إبراهيم — عليه السلام — في الكبر ، وأوجبه موسى في الصغر . وجـــاز الجمع بين أختين في شرع يعقوب ، ولم يجز في شرع موسى ...

فإن قالوا : نعم ، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء – ولا بد لهم من ذلك – وهو مذهب جماعة منهم . قلنا : فهلا اقتضى (ذلك) انقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً ؟ وهلاّ اقتضى أن يكون قد بدا لله وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافياً عليه – تعالى الله عن ذلك ؟

وأما الكلام على الفرقة الثانية (رقم ج) الذين قالوا إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل ، غير أن السمع منع منه ، وهو قول موسى : « شريعتي لا تنسخ أبداً » فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام . ولا يجدون الى ذلك سبيلاً . ومتى قالوا : إن هذا من الأخبار المتواترة فلا معنى لإنكاره – قلنا : لو كان كذلك لعرفناه نحن على طول اختلاطنا بكم ومناظرتنا إياكم . ونحن لا نعرفه ، فكيف يمكنكم ادعاء التواتر فيها ؟! وقد أنكره العنانية من أصحابكم وقالوا إن نسخ الشريعة جائز من جهتي العقل والشرع ، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنما انكرنا نبوتهم لما عدموا الأعلام المعجزة لا غير ؛ ولو كان متواتراً لعلموه . » (٥٧٩ – ٥٨٠) .

وأما الكلام على الفرقة (رقم د) التي تقول إن نسخ الشريعة جائز من جهتي العقل والشرع ، ولكنها تنكر نبوة محمد حيث عدم المعجز – فهو أن يقال لهم إن النبي لم يعدم العلَم المعجز الدال على صدقه ، وأن الله أيده بالأعلام الباهرة .

أما الفرقة الأخيرة التي تقول إن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب دون سواهم ، فيقال لهم إنه إذا ادعى أنه مبعوث إلى الناس كافةً ، ثم صدقه الله بالأعلام المعجزة ، فهو إذن مبعوث إلى الناس كافة .

* * *

وما دام قد تعرّض للنسخ والبداء ، فقد عرض للفرق بينهما . فقال إن النسخ هو في الأصل : الازالة أو النقل . وفي الشرع هو إزالة مثل

الحكم الثابت بدلالة شرعية – بدليلٍ آخر شرعي ، على وجهٍ لولاه لثبت ولم يزل ، مع تراخيه عنه .

أما البداء فهو في اللغة : الظهور . وفي الشرع : ظهور ما كان خافياً من قبل . ولا يكون بداءً إلا عند اعتبار أمور أربعة ، هي : أن يكون المكلف واحداً ، والفعل واحداً ، والوقت واحداً ، والوجه واحداً ، ثم يرد الأمر بعد النهي ، أو النهي بعد الأمر . ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه : إذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشترِ اللحم . ثم يقول له : إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشترِ اللحم .

وعامة أصحاب الفرق يجوزون النسخ ، وينكرون البداء إذ لا يقول به إلا الشيعة . ويبرهن ابن حزم على جواز النسخ بما حدث فعلاً في الاسلام . فان الله « أحلّ لنا الخمر ولم يلزمنا الصلاة ولا الصوم برهةً من زمن الاسلام ، ورضي لنا شرب الخمر وأكل رمضان والبقاء بلا صلاة ، وسخط تعالى – بلا شك – المبادرة بتحريم ذلك ، كما قال تعالى : « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه » (سورة طه ١١٤) . ثم فرض علينا الصلاة والصوم وحرّم علينا الخمر ، وسخط لنا ترك الصلاة وأكل رمضان وشرب الخمر ورضي لنا خلاف ذلك . وهذا لا ينكره مسلم . ولم يزل الله تعالى عليماً أنه سيحل ما كان أحل من ذلك مدة كذا ، وانه سيرضى منه ، ثم إنه سيحرمه ويسخطه وأنه سيحرّم ما حرم من ذلك ويسخطه مدة ، ثم إنه يحله ويرضاه[1] » .

---

١ ابن حزم : « الفصل في الملل والاهواء والنحل » ، ج ٤ ص ٥٨ – ٥٩ . القاهرة ١٣٢١ هـ .

الاشعرية

أبو الحسن الاشعري

اسمه ونسبه

أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري .

وأبوه هو اسماعيل بن اسحق : « كان سنياً جماعياً حديثياً[1] . أوصى عند وفاته الى زكريا بن يحيى الساجي – رحمه الله – . وهو إمام في الفقه والحديث ، وله كتب منها : كتاب اختلاف الفقهاء . وكان يذهب مذهب الشافعي . وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتاب التفسير أحاديث كثيرة – يعني الساجي[2] » . واختلف هل الكنية بـ « أبي بشر » هي لأبيه اسماعيل ، أو لجده اسحق . فابن فورك يقول إنها كنية أبيه ، وابن عساكر يقول انها كنية جدّه (ص ٣٤ السطر الأخير ، ص ٣٥ س ١٠) .

وقد طعن في هذا النسب أبو علي الأهوازي ، فإنه زعم أن الأشعري

---

١ أي من مذهب أهل السنة والجماعة وحديثيا : بمعنى على مذهب أهل الحديث ، أو بمعنى محدّث .

٢ ابن عساكر الدمشقي المتوفى ٥٧١ هـ : « تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبي الحسن الاشعري » ، ص ٣٥ . دمشق ، ١٣٤٧ هـ .

« غير صحيح النسب » . ويرد ابن عساكر على ذلك فيقول : « وفي نسبة أصحابه إيّاه إلى أبي بشر – تكذيبٌ لأبي علي الأهوازي فيما اختلق ، فإنه زعم أنه غير صحيح النسب ، وأنه ما كنى عن اسم أبيه إلا لهذا السبب . ولو كانت له (أي لأبي علي الأهوازي) بأسماء الرجال وأنسابهم عناية لفرق بين قولنا كنية وكناية . وفي إطباق الناس على تسميته بالأشعري تكذيبٌ لما قاله هذا المفتري[1] » .

وأبو موسى الأشعري هو : أبو موسى عبد الله بن قيس ، من ولد الجماهر بن الأشعر بن أدد . وتفصيله : عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب بن عامر بن عتر بن بكر بن عامر بن عذر بن وائل ابن ناجية بن الجماهر بن الأشعر . والأشعر هو نبت بن أدد بن يشجب ابن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان .

فالأشعر هو الذي اليه ينتسب هؤلاء . وفي أنساب السمعاني أنه إنما سمي « أشعر » لأن أمه ولدته وهو أشعر ، هكذا نقل عن ابن الكلبي .

وأبو موسى الأشعري صحابي جليل وقائد عظيم . ولد حوالى سنة ٦١٤ م . وقد غادر بلاد اليمن بحراً هو وبعض اخوته وبني الأشعر ولحق بالنبي في خيبر أثناء غزوة خيبر سنة ٧ هـ (٦٢٨ م) . وفي سنة ٨ هـ (٦٣٠ م) اشترك في غزوة حنين . وفي سنة ١٠ هـ (٦٣١ / ٢ م) بعث به النبي الى اليمن مع معاذ بن جبل لنشر الدعوة هناك ، واستمر على ذلك في عهد أبي بكر . ثم عينه عمر بن الخطاب والياً على البصرة لما أن عزل المغيرة بن شعبة في سنة ١٧ هـ (٦٣٨ م) . وطلب أهل الكوفة من عمر أن يوليه عليهم ، فصار على الكوفة في سنة ٢٢ هـ ، فأقام والياً عليها بضعة أشهر إلى أن أعاد المغيرة فاعاده إلى البصرة ، وتولى المغيرة الكوفة .

---

١ ابن عساكر : « تبيين .. » ، ص ٣٥ .

ولما تولى البصرة نظم حملــة لاحتلال خوزستان (١٧ – ٢١ هـ = ٦٣٨ – ٦٤٢ م) حتى فتحها : إذ سقطت عاصمتها الأهواز (أو سوق الأهواز) في يده سنة ١٧ هـ (٦٣٨ م) ؛ وراح يستولي على بــلاد خوزستان بلداً بعد بلد لشدة تحصينها . وسقطت العاصمة الثانية : تُسْتَر (= شُشْتَر ، أو شستر) في سنة ٢١ هـ (٦٤٢ م) . كذلك اشترك أبو موسى في فتوح العراق (نهاية سنة ١٨ – ٢٠ هـ) وضم قواته إلى قوات عياض بن غنم ، وفي الحملة على هضبة إيران ، إذ يذكر أنه شهد معركة نهاوند ، وأنه احتل عــدة مدن مثل دينور وقم وقاشان . وهزم القبائل الكردية في سنة ٢٣ عند بيروذ (في ولايــة الأهواز) ، وحاصر بيروذ حتى احتلها بعد أن اخضع سائر الاقليم . وتقدم بعد ذلك في اقليم فــارس (في نهايــة سنة ٢٣ هـ/ ٦٤٤ م) ، وأمــد عثمان بن أبـي العاص بالمدد لما أن قام هذا بغزو الاقليم من البحرين وعمان .

ولما قتل عثمان أخذ البيعة لعلي من أهل الكوفة ، وكان والياً عليها . ولكن لما وقعت حرب الجمل دعا رعاياه لاتخاذ موقف الحياد في القتال . ولهذا فان أنصار علي طردوه من الكوفة لدى سنوح أول فرصة ، وبعث علي بخطاب عزله بلهجة شديدة .

وحين وقع التحكيم أرغم أنصار عليّ عليّــاً على اختيار أبـي موسى ممثلاً له بوصفه رجلاً محايداً . والخلاف كثير حول موقفه من التحكيم لما أن اجتمع مع عمرو بن العاص للفصل بين علي ومعاوية . وبعد اجتماعهما في أذرح وما كان من خلعه لصاحبه عليّ ، على أساس ما اتفق عليه مع عمرو من خلع علي ومعاوية معاً ، فيما هو مشهور ، ذهب إلى مكة ، ولم يظهر له نشاط سياسي بعد ذلك . واختلف في تاريخ وفاته بين سنوات: ٤١ ، ٤٢ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٣ .

وابنه هو أبو بردة عامر بن أبـي موسى الأشعري ، من أوائل الذين

تولوا قضاء الكوفة . ولا نعرف الكثير عن حياته . والذي عينه قاضياً على الكوفة هو الحجاج ، خلفاً لشريح ، فيما يقوله ابن سعد ، أو لوكيع ، أو لعبد الرحمن بن أبي ليلى . واختلف أيضاً في مدة ولايته قضاء الكوفة : فقال وكيع إنها قصيرة جداً ، وفي رواية أخرى عنه : ثلاث سنوات ؛ ولا يحدد الطبري مدة ولايته القضاء ، بل يجعلها في فترة بدأت بسنة ٧٩ هـ (٦٩٨/٩) وامتدت من ثلاث حتى ثماني سنوات !

ولأبي بردة ولد هو بلال بن أبي بردة تولى قضاء البصرة .

مولده وأوليته

تجمع المصادر[1] على أنه ولد في البصرة ، وسكن بعد ذلك بغداد إلى أن توفي بها .

أما عن تاريخ مولده فيذكر لنا الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » (جـ ١١ ص ٣٤٧ س ٣ — س ٤) ما يلي : « قال بعض البصريين : ولد أبو الحسن الأشعري في سنة ستين ومائتين » . وهذا التعبير يؤذن بأن مولد الأشعري لم يكن معروفاً على وجه اليقين . ولكن ليس لدينا في المصادر الاخرى غير هذا التاريخ . ولعل هذا هو الذي يفسر لنا أن ابن عساكر تجنب التحدث عن تاريخ ميلاده .

---

١ ابن النديم : « الفهرست » ص ١٨١ نشرة فلوجل ، ابن خلكان جـ ٢ ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧ تحت رقم ٤٠٢ ، الخطيب البغدادي « تاريخ بغداد » جـ ١١ ص ٣٤٦ تحت رقم ٦١٨٩ ، ابن عساكر : « تبيين ··· » ص ٣٥ س ٣ .

ولا نعلم بداية دراسته ، ولكن من المعلوم أنه كان معتزلياً ، فلا بد أن يكون قد أخذ عن معتزلة البصرة ، وعلى رأسهم أبو علي الجبائي . قال أبو محمد الحسن بن محمد العسكري بالأهواز ، وكان من المخلصين لمذهب الأشعري والمتقدمين في نصرته : «كان الأشعري تلميذ الجبائي ، يدرس عليه ، فيتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة[1] » .

ويبدو أنه أخذ الفقه على أبي اسحق المروزي ، إذ ذكر الخطيب البغدادي (« تاريخ بغداد » ج ١١ ص ٣٤٧ س ٢ – س ٣) أن الأشعري « كان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحق المروزي الفقيه من جامع المنصور » . وأبو اسحق المروزي هو ابراهيم بن أحمد « أحد الأئمة من الفقهاء الشافعيين ، شرح المذهب ولخصه . وأقام ببغداد دهراً طويلاً يدرس ويفتي . وأنجب من أصحابه خلقٌ كثير . ثم انتقل في آخر عمره إلى مصر ، فأدركه أجله بها ... توفي أبو اسحق المروزي الفقيه بمصر لتسع خلون من رجب سنة أربعين وثلثمائة ، ودفن عند قبر الشافعي » (الكتاب نفسه ج ٦ ص ١١) . لكن هذه الأخبار لا تقطع بأن العلاقة كانت علاقة تتلمذ ، فلربما كانت علاقة صداقة ، خصوصاً وأن حلقة أبي إسحق المروزي كانت في جامع المنصور ببغداد ، وأن أبا اسحق المروزي قد توفي بعد الأشعري ، فلربما كان أصغر منه سنّاً . ولهذا لا يمكن أن نقرر نوع العلاقة بين الأشعري وبين أبي اسحق المروزي .

على أن بعض المصادر[2] تشير الى أن الأشعري حدّث عن زكريا الساجي ، « وروى أيضاً عن أبي خليفة الجمحي وسهل بن نوح ومحمد ابن يعقوب المقري وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين ، وأكثر عنهم في تفسيره » .

---

١ ابن عساكر ص ٩١ .

٢ السبكي : « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٥٠ .

ولا ندري متى انتقل من البصرة إلى بغداد . ولعل الأرجح أن يكون ذلك بعد وفاة الجبائي سنة ٣٠٣ هـ .

والغريب هنا ما ورد في رواية الحسن العسكري من أن الأشعري لازم الجبائي أربعين سنة ! ذلك لأنه إذا كان الأشعري ولد سنة ٢٦٠ هـ ، والجبائي توفي قطعاً سنة ٣٠٣ هـ ، فكيف يكون قد لازمه أربعين سنة !! لهذا لا بد من أن نخلي هامشاً عريضاً للمبالغة في تلك الرواية .

على أن السبكي[1] يؤكد أن الأشعري تفقه على أبي اسحق المروزي واستند في ذلك الى ما قاله أبو بكر ابن فورك في « طبقات المتكلمين » والاستاذ أبو اسحق الاسفراييني فيما نقله عنه الشيخ أبو محمد الجويني في « شرح الرسالة » . وكأنه أدرك ما لحظناه من تقارب سنهما ، إن لم يكن الأشعري أسن من المروزي فقال في موضع آخر (جـ ٢ ص ٢٥٦) : « ذكر غير واحد من الأثبات أن الشيخ كان يأخذ مذهب الشافعي عن أبي إسحق المروزي ، وأبو اسحق المروزي يأخذ عنه علم الكلام . ولذلك كان يجلس في حلقته » .

مناظرات الأشعري مع الجبائي

لا يمكن أن نحدد هل المناظرات الواردة في المصادر بين الجبائي وبين الأشعري سابقة أو لاحقة على إعلانه رفض مذهب المعتزلة .

والروايات المتعلقة بهذا الاعلان كثيرة متنوعة مسرحية أحياناً :

١ ــ وأقدم الروايات ما ورد في «الفهرست» لابن النديم (ص ٢٧١

---

١ « طبقات الشافعية » جـ ٢ ص ٢٤٨ .

طبع مصر) ، قال : « وكان (أي الأشعري) أولاً معتزلياً ، ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة : رقي كرسياً ونادى بأعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه نفسي : أنا فلان بن فلان . كنتُ قلتُ بخلق القرآن ، وأن الله لا يُرى بالأبصار ، وأن أفعال الشرّ أنا أفعلها . وأنا تائب مُقلِع » .

٢ – ويتلو ذلك روايات ذكرها ابن عساكر ، ويجري فيها ذكر منامات رأى فيها النبي الذي دعاه إلى اتباع سنته . وهذا يؤذن بأن هذه الروايات موضوعة ، لأنها تأخذ موقفاً معيناً . ومن هذه الروايات :

أ – ما روي عن أحمد بن الحسين المتكلم قال : « سمعت بعض أصحابنا يقول : إن الشيخ أبا الحسن – رحمه الله – لما تبحر في كلام الاعتزال ، وبلغ غايته ، كان يورد الأسئلة على استاذيه في الدرس ولا يجد فيها جواباً شافياً : فتحير في ذلك . فحكي عنه أنه قال : وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد . فقمت وصليت ركعتين ، وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم . ونمت فرأيت رسول الله – صلعم – في المنام . فشكوت اليه بعض ما بي من الأمر . فقال رسول الله – صلعم –: عليك بسنّتي . فانتبهت وعارضتُ مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار ، فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظِهْرياً »(ص ٣٨ – ٣٩) .

ب – ورواية ثانية ذكرها حجاج بن محمد الطرابلسي من أهل طرابلس الغرب ، قال : « سألت أبا بكر اسماعيل بن أبي محمد بن اسحق الازدي القيرواني ، المعروف بابن عزرة ، رحمه الله – عن أبي الحسن الاشعري رحمه الله فقلت له : قيل لي عنه إنه كان معتزلياً، وإنه لما رجع عن ذلك أبقى للمعتزلة نكتاً لم ينقضها . فقال لي : الاشعري

شيخنا وإمامنا ومن عليه معوّلنا . أقام على مذهب المعتزلة أربعين سنة ، وكان لهم إماماً . ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يومـاً . وبعد ذلك خرج إلى الجامع ، فصعد المنبر وقال : « معاشر الناس ! إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لاني نظرت فتكافأت عندي الادلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل ، ولا باطل على حق . فاستهديت الله تبارك وتعالى . فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ؛ وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده ، كما انخلعت من ثوبي هذا » — وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتاب إلى الناس » (ص ٣٩) .

ﺣ — ورواية ثالثة تنتهي الى أبي عبد الله الحمراني ، يقول فيها : « لم نشعر يوم الجمعة واذا بالاشعري قد طلع على منبر الجامع بالبصرة بعد صلاة الجمعة ، ومعه شريط شدّه في وسطه ، ثم قطعه وقال : اشهدوا عليّ أني كنت على غير دين الإسلام ، وأني قد أسلمتُ الساعة ، وأني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتزال » (ص ٤٠) ويعلق ابن عساكر على الراوي فيقول : « الحمراني مجهول » . — ولعل هذه الرواية أظهر الروايات تكلفاً وزيفا ، لأنها فضلاً عن افتعالها إنما تقرر أن الاعتزال كفر وأن المعتزلي كافر ، ومن غير المعقول أن يكون الاشعري قد قال مثل هذا الكلام وأصدر هذا الحكم بهذه الحِدّة .

د — ورواية رابعة تنسب إلى الامام أبي عبد الله الحسين بن محمد ، إذ يقول: « سمعت غير واحدٍ من أئمتنا يحكي كيف كان بدء رجوع الامام المبرأ من الزيغ والتضليل أبيَّ الحسن علي بن اسماعيل أنه قال : بينا أنا نائم في العشر الاول من شهر رمضان ، رأيت المصطفى — صلعم — فقال : « يا علي ! انصر المذاهب المروية عني فانها الحق » . فلما استيقظت دخل عليّ أمرٌ عظيم . ولم أزل مفكراً مهموما لرؤياي ولما انا عليه من إيضاح الادلة في خلاف ذلك ، حتى كان العشر الاوسط فرأيت النبي — صلعم — في المنام فقال لي : ما فعلت فيما أمرتك به ؟ فقلت:

يا رسول الله ! وما عسى أن أفعل ، وقد خرّجتُ للمذاهب المروية عنك وجوها يحتملها الكلام ، واتبعتُ الادلة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري عز وجل . فقال لي : انصُر المذاهب المرويـة عني ، فانها الحق . — فاستيقظت وأنا شديد الاسف والحزن . فـأجمعت على ترك الكلام ، واتبعت الحديث وتلاوة القرآن . فلما كانت ليلة سبع وعشرين ، ومن عادتنا بالبصرة أن يجتمع القراء وأهل العلم والفضل ، فيختموا القرآن في تلك الليلة — مكثتُ فيهم على ما جرت عادتنا . فأخذني من النعاس ما لم أتمالك معه أن قمتُ فلما وصلت إلى البيت نمتُ وبي من الاسف على ما فاتني من ختم تلك الليلة أمرٌ عظيم . فرأيت النبي — صلعم — فقال : ما صنعت فيما أمرتك به ؟ فقلتُ : قد تركتُ الكلام ولزمت كتاب الله وسنتك . فقال لي[1] : مـا أمرتك بترك الكلام ، إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني ، فانهـا الحق . فقلت : يا رسول الله ! كيف أدع مذهبا تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا ؟ فقال لي : لولا أني أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمتُ عنك حتى أبين لك وجوهها ، وكأنك تعد إتياني اليكَ هذا رؤيا . أوَ رؤياي جبريل كانت رؤيا ؟ إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها، فجِدّ فيه فان الله سيمدك بمدد من عنده . قال (أي الاشعري): فاستيقظت وقلتُ:ما بعد الحق إلا الضلال . وأخذتُ في نصرة الاحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك،فكان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصمٍ قط ولا رأيته في كتاب، فعلمتُ أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني بـه رسول الله صلى الله عليه وسلم » (ص ٤٠ — ٤١) .

هـ — وروايـة خامسة عن أبي الحسن بن مهدي بطبرستان قـال : « حكى لنا الشيخ أبو الحسن — رضي الله عنه — قـال ، كان الداعي

---

[1] في المطبوع : أنا أمرتك .

الى رجـــوعي عن الاعتزال ، والى النظر في أدلتهم واستخراج فسادها[1] أني رأيت رسول الله – صلعم – في منامي في أول شهر رمضان ، فقال لي : يا أبا الحسن ! كتبت الحديث ؟ فقلت : بلى يا رسول الله ! فقال لي صلى الله عليه وسلم : « فما الذي يمنعك من القول به؟ » قلت : أدلّة العقول منعتني ، فتأولت الأخبار . فقال لي : وما قامت أدلة المعقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة ؟ فقلت : بلى يا رسول الله . فإنما هي شُبَه . فقال لي : « تأملها وانظر فيهـــا نظراً مستوفي فليست بشُبَه ، بل هي أدلة[2] . – وغاب عني صلى الله عليه وسلم . قـــال أبو الحسن (الأشعري) : فلما انتبهت فزعت فزعاً شديداً وأخذت أتأمل ما قـــاله صلى الله عليه وسلم ، واستثبتُّ فوجدت الأمر كما قال . فقويت أدلـة الإثبات في قلبي ، وضعفت أدلـة النفي . فسكتُّ ولم أظهر للناس شيئاً ، وكنت متحيراً في أمري . فلما دخلنا في العشر الثاني من رمضان، رأيته صلى الله عليه وسلم قد أقبل ، فقال : يا أبا الحسن ! أي شيء عملت فيما قلت لك ؟ فقال : يا رسول الله ! الأمر كما قلت صلى الله عليك . والقوة في جانب الإثبات . فقال لي: تأمل سائر المسائل وتذاكر فيها . فانتبهت،فقمت وجمعت جميع ما كان بين يدي من الكتب الكلاميات وخبرتّها ورفعتها ، واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية . ومع هذا فاني كنت أتفكر في سائر المسائل لأمره صلى الله عليه وسلم إياي بذلك . قال : فلما دخلنـــا في العشر الثالث رأيته ليلة القدر فقال لي – وهو كالحردان : « ما عملت فيما قلت لك ؟ » فقلت : يا رسول الله! أنا متفكر فيما قلت ، ولا أدع التفكر والبحث عليها . إلا أني قد رفضت

١ في المطبوع : فسادهم ·
٢ في المطبوع : وانظر

الكلام كله وأعرضت عنه ، واشتغلت بعلوم الشريعة . فقال لي مغضباً: « ومن الذي أمرك بذلك ؟ صنّف وانصر[1] هذه الطريقة التي أمرتك بها فانها ديني وهو الحق الذي جئت به » . وانتبهت . قال لي أبو الحسن (الاشعري) : فأخذت في التصنيف والنصرة وأظهرت المذهب . » (ص ٤٢ — ٤٣) .

ويلاحظ على هذه الروايات أنها تستهدف :

١ — الدفاع عن علم الكلام ، وأنه لا يتنافى مع السنة ، مما يؤذن بأن أصحابها أشاعرة .

٢ — الدفاع عن مذهب الأشعري ، بوصفه مطابقاً لسنة النبي .

٣ — بعضها يرمي إلى الطعن في مذهب المعتزلة ودمغه بالكفر .

وإذا كان اللجوء الى الرؤى التي فيها يشاهد النبي يأمر بكذا وكذا — أمراً شائعاً لدى الفقهاء بل وبعض المتكلمين ، فإن الرواية المذكورة في مجموعها تتنافى مع واقع الحال من ضرورة التطور الذهني بحيث تبدأ الشكوك وتتزايد حتى تؤدي إلى التحول وإعلان القطيعة مع ما سار عليه الأمر حتى ذلك الوقت . وهذا لا يتفق مع هذه الرؤى التي تكاد أن تكون تعبيراً عن تحولات مفاجئة . ولعل أقربها إلى التصديق الرواية رقم ٢ عن أحمد بن الحسين المتكلم ، ومفادها أن الأشعري « لما تبحر في كلام الاعتزال وبلغ غايته كان يورد الأسئلة على استاذيه في الدرس ولا يجد فيها جواباً شافياً ، فتحير في ذلك » (ابن عساكر « تبيين ... » ص ٣٨) ، ذلك لأنها تصف ما يعقل وقوعه للأشعري . ولا بد أن هذه الأسئلة التي أوردها على أستاذيه في الدرس هي التي ورد بعضها

---

١ في المطبوع : وانظر .

في المناظرات التي تزعم المصادر وقوعها بين الأشعري وأستاذه أبي علي الجبائي .

وعلينا الآن أن نورد هذه المناظرات .

١ — المناظرة في الأصلح

وأشهر هذه المناظرات تلك التي وقعت بينهما في الأصلح والتعديل . وهاك احدى رواياتها ،كما ذكرها السبكي في « طبقات الشافعية » (ج ٢ ص ٢٥٠ — ٢٥١) :

سأل الأشعري أبا علي الجبائي فقال : « أيها الشيخ ! ما قولك في ثلاثةٍ : مؤمنٍ ، وكافرٍ ، وصبيّ .

فقال (الجبائي) : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الهلكات ، والصبيّ من أهل النجاة .

فقال الشيخ (الأشعري) : فإن أراد الصبيّ أن يرقى إلى أهل الدرجات : هل يمكن ؟

قال الجبائي : لا ! يقال له : إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها .

قال الشيخ (الأشعري) : فإن قال : التقصير ليس مني . فلو أحييتني كنت عملتُ من الطاعات كعمل المؤمن .

قال الجبائي : يقول له الله : كنت أعلم أنك لو بَقيتَ لعَصَيْتَ ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك وأمتّك قبل أن تنتهي الى سن التكليف .

قال الشيخ (الأشعري) : فلو قال الكافر : يا ربّ ! علِمْتَ حاله كما علِمْتَ حالي ، فهلا راعيت مصلحتي مثله ؟!

فانقطع الجبائي » .

ورواها ابن خلكان[1] بصورة تختلف بعض الاختلاف ، على النحو التالي :

سأل أبو الحسن الأشعري « أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة : أحدهم كان مؤمناً براً تقياً ، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً ، والثالث كان صغيراً – فماتوا ، فكيف حالهم ؟

فقال الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة .

فقال الأشعري : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟

فقال الجبائي : لا ؛ لأنه يقال له : إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات .

فقال الأشعري : فان قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني ، فانك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة .

فقال الجبائي : يقول الباري جل وعلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك .

فقال الأشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين ! كما علِمْتَ حاله فقد علِمْتَ حالي ، فلم راعيت مصلحته دوني ؟!

(فقال الجبائي للأشعري : إنك مجنون !

فقال : لا ! بل وقف حمار الشيخ في العقبة[2] !)

---

١ ج ٣ ص ٣٩٨ ، القاهرة ١٩٤٨ تحت رقم ٥٧٩ .

٢ هذه الزيادة وردت في بعض النسخ . وربما كانت مقحمة .

وانقطع الجبائي »

ويعلق ابن خلكان عليها فيقول : « وهذه المناظرة دالة على أن الله تعالى خص من شاء برحمته ، وخص آخر بعذابه ، وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض »

ويعلق ابن السبكي بنفس المعنى فيقول : « هذه مسألة مفروغ منها! فمن أصلنا أنه تعالى لا يجب عليه شيء ، ولا يفعل شيئاً لشيء يبعثه عليه، بل هو مالك الملك ورب العالمين ، لا حجر عليه لو نقل عباده من الخير الى الشر ومن النفع الى الضر لا يُسأل عمـا يفعل وهم يُسألون . » (« طبقات الشافعية » جـ٢ ص ٢٥١) . ويذكر أنه وقع في أيام شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام استفتاء في هذه المسألة ، فأفتى فيهـا الشيخ عز الدين ، والشيخ أبو عمرو ابن الحاجب . « ومن كلام الشيخ عز الدين في الجواب : « ما أجهل من يزعم أن الله – سبحانه – لا يجوز أن يخلق شيئاً إلا أن يكون فيه جلبُ نفعٍ أو دفعُ ضرر ؟! تالله لقد تيمّموا شاسعاً، ولقد تحجروا واسعاً ! ». ومن جواب ابن الحاجب: « أي صلاحٍ في خلق ما هو السبب المؤدي إلى الكفر ! » (الموضع نفسه) .

٢ – مناظرة في اسماء الله هل هي توقيفية :

والمناظرة الثانية رواها السبكي (جـ٢ ص ٢٥١ / ٢) هكذا :

« دخل رجل على الجبائي فقال : هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلاً ؟

فقال الجبائي : لا ، لأن العقل مشتق من العقال ، وهـو المانع ، والمنع في حق الله تعالى محال ؛ فامتنع الإطلاق .

قال الشيخ أبو الحسن (الأشعري) : فقلت لـه : فعلى قياسك لا يسمى الله – سبحانه – حكيماً ، لأن هذا الأسم مشتق من حكمة اللجام،

وهي الحديدة المانعة للدابّة عن الخروج ، ويشهد لذلك قــول حسان بن ثابت رضي الله عنه .

فنَحْكُم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء[1]

وقول الآخر[2] :

أبني حنيفة حَكّموا سفهاءكم إني أخاف عليكمو أن أغضبا

أي : « نمنع بالقوافي من هجانا » ، و « امنعوا سفهاءكم » . فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع ، والمنع على الله محال ، لزمك ان تمنع إطلاق « حكيم » عليه سبحانه وتعالى .

قال : فلم يُحِرْ جواباً ، إلا أنه قال لي : فلم منعت انت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً ، وأجزت ان يسمى حكيماً ؟

قال (اي الأشعري) : فقلت له : لأن طريقي في مأخذ اسماء الله الإذن الشرعي ، دون القياس اللغوي . فأطلقت « حكيماً » لأن الشرع أطلقه ، ومنعت « عاقلاً » لأن الشرع منعه ، ولو أطلقه الشرع لأطلقته».

• • •

على أن الاشعري اضطر بعد ذلك الى مفارقة مجلس الجبائي ، لكنــه استمر على معاكسته . يدل على ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره

---

١ راجع ديوان حسان بن ثابت بشرح عبدالرحمن البرقوقي ، القاهرة ، المكتبة التجارية ص ٦ يقول : من هجانا منعناه بقوافينا المفحمة ، ونحن نضرب حين تختلط الدماء أي حين تلتحم الحرب . وقوله : نحكم : أي نمنع .

٢ البيت لجرير ، وقاله في بيت آخر في هجاء بني حنيفة . والحكمة : ما أحاط بحنكي الفرس من لجامه . راجع ديوان جرير ص ٤٧ ، بيروت ١٩٦٠ .

في سورة الأنعام ، ونقله ابن خلكان (ج ٣ ص ٣٩٩) : « أن الاشعري لما فارق مجلس الاستاذ الجبائي وترك مذهبه ، وكثر اعتراضه على أقاويله – عظمت الوحشة بينهما . فاتفق يوماً أن الجبائي عقد مجلس التذكير ، وحضر عنده عالمٌ من الناس . فذهب الاشعري الى ذلك المجلس ، وجلس في بعض النواحي مختفياً عن الجبائي ، وقال لبعض من حضره من النساء: أنا أعلمك مسألة فاذكريها لهذا الشيخ . ثم علمها سؤالاً بعد سؤال . فلما انقطع الجبائي في الاخـــير رأى الاشعريَّ ، فعلم أن المسألة منه ، لا من العجوز » .

ويذكر الاشاعرة أن الاشعري كان أقدر على الجدل من استاذه الجبائي، بينما كان الجبائي صاحب تصنيف وقلم « إلا أنه لم يكن قوياً في المناظرة. فكان إذا عرضت مناظرة قال للاشعري : نُب عني[1] ».وكذلك يشهد على قدرة الاشعري في الجدل أبو سهل الصعلوكي : « حضرنا مع الشيخ أبـي الحسن (= الاشعري) مجلس علويٍ بالبصرة . فناظر المعتزلـــة – خذلهم الله ، وكانوا ، يعني ، كثيراً – فأتى على الكل وهزمهم : كلما انقطع واحدٌ تناول الآخر حتى انقطعوا عن آخرهم . فعدنا في المجلس الثاني ، فما عاد منهم أحد . فقال بين يدي العلوي : يا غلام ! اكتب على الباب : فرُّوا ! » (« طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٤٧) .

معاشه

يروي الخطيب البغدادي نقلاً يرتفع الى بندار بن الحسين وكان خادم

---

١ السبكي : « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٤٦ – ٢٤٧ .

أبي الحسن الاشعري بالبصرة ، أنه قال : « كان أبو الحسن (الاشعري) يأكل من غلّة ضيعة وقفها جده – بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الاشعري – على عقبه . قال : وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهماً » (« تاريخ بغداد » ج ١١ ص ٣٤٧ س ١١ – س ١٣) . وكرر هذه الرواية ابن عساكر (« تبيين ... » ص ١٤٢) .

ومن خدمه في البصرة أيضاً أحمد بن علي الفقيه ، روى عنه ابنه أبو عمران موسى بن أحمد بن علي الفقيه قال « سمعت أبي يقول: خدمت الإمام أبا الحسن بالبصرة سنين ، وعاشرته ببغداد الى أن توفي رحمه الله ، فلم أجد اورع منه ولا اغض طرفاً ، ولم أر شيخا اكثر حياءً منه في امور الدنيا ، ولا أنشط منه في أمور الآخرة . » (« ابن عساكر : « تبيين ... » ص ١٤١) .

وهذا يدل على تقلله من الدنيا وزهادته ، إذا صحّ أن نفقته في السنة كانت سبعة عشر درهما ! ذلك أن الدرهم كان وحدة العملة الفضية ويساوي ٤،١١ جرام فضة قبل سنة ٧٩ هـ ، وأعلى قيمة بلغها حتّى منتصف القرن الثالث الهجري تقوم بين ٢،٩١ و ٢،٩٥ جرام من الفضة. وقد تفاوتت أسعار التغيير بين الدينار والدرهم في أوقات مختلفة تفاوتاً شديداً . ففي عهد النبي كان الدينار يساوي عشرة (أو اثني عشر) دراهم، لكن الدرهم نزلت قيمته بعد ذلك كثيراً بالنسبة الى الدينار حتّى وصل الدرهم الى قيمة دنيا ، فبلغ سعر تغيير الدينار ١٥ ثم ٢٠ ثم ٣٠ بل و ٥٠ درهماً . وكان الدينار هو وحدة العملة الذهبية . وكان دينار عبد الملك بن مروان يزن ٤ $\frac{1}{4}$ جرام ، واستمر وزنه كذلك مدة طويلة، وكان مقدار الذهب الخالص فيه يتراوح بين ٩٦٪ و ٩٨٪ ، وفي مصر الفاطمية وصل الى ١٠٠ ٪ .

فاذا كان الاشعري ينفق في السنة ١٧ درهما ، والدرهم ٢،٩٥ جراماً

من الفضة ، فكأن مقدار ما كان ينفقه في العام هو ما يساوي ٥٠,١٥ جراماً من الفضة ! فما كان أرخص الحياة في تلك الايام !

عبادته

روى أبو الحسين السروي الفاضل في الكلام أن الاشعري ظلّ «قريباً من عشرين سنة يصلي صلاة الصبح بوضوء العتمة . وكان لا يحكي عن اجتهاده شيئا الى أحد[1] . »

وفاته

اختلفت المصادر في سنة وفاته . فقد قال بعض البصريين إنه « مات سنة نيف وثلاثين وثلثمائة . وذكر لي (أي الخطيب البغدادي) أبو القاسم عبد الواحد بن علي الأسدي أن الأشعري مات ببغداد بعد سنة عشرين، وقبل سنة ثلاثين ، وثلثمائة . ودفن في مشرعة الروايا في تربة الى جانبها مسجد ، وبالقرب منها حمّام ، وهي عن يسار المار من السوق الى دجلة. وذكر أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي أن أبا الحسن الأشعري مات في سنة أربع وعشرين وثلثمائة » (الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ج ١١ ص٣٤٧) .

---

١ ابن عساكر : « تبيين .. » ص ١٤١ .

ونقل ابن عساكر هذا النص بترتيب مختلف ، وعقب على قول بعض البصريين إنه مات سنة نيف وثلاثين وثلثمائة : « وهذا القول ... لا أراه صحيحاً ، والأصح أنه مات سنة أربع وعشرين ، وكذلك ذكر أبو بكر ابن فورك » (« تبيين ... » ص ٥٦) .

مؤلفاته

لدينا أثبات بمؤلفات أبي الحسن الأشعري :

أولها ما ذكره هو في كتابه المسمى « العمد » وذكر فيه أسماء أكثر كتبه التي ألفها حتى سنة عشرين وثلثمائة ، وها هي ذي كما أوردها ابن عساكر (« التنبيه ... » ص ١٢٨ وما يليها) :

١ – الفصول : في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة ، كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين وأهل التشبيه والقائلين بقدم الدهر على اختلاف مقالاتهم وأنواع مذاهبهم . ثم رد فيه على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس . وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتاباً . وأول كتاب منها هو في إثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك . ثم ذكر علل الملحدين والدهريين مما احتجوا به في قِدَم العالم ، وتكلم عليها ، واستوفى ما ذكره ابن الراوندي في كتابه المعروف بـ « كتاب التاج » ، وهو الذي نصر فيه القولَ بقدم العالم .

٢ – الموجز ، ويشتمل على اثني عشر كتاباً على حسب تنوع مقالات المخالفين من الخارجين عن الملة والداخلين فيها . وآخره كتاب الإمامة ، تكلم فيه في اثبات إمامة الصديق ، وأبطل قول من قال بالنص (من الشيعة) وأنه لا بد من إمامٍ معصوم في كل عصر .

٣ – في خلق الأعمال : ويقول عنه : « ألفنا كتاباً في خلق الأعمال ، نقضنا فيه اعتلالات المعتزلة والقدرية في خلق الأعمال وكشفنا عن تمويههم في ذلك » .

٤ – في الاستطاعة : وهو كتاب كبير يرد فيه على استدلالات المعتزلة في دعواهم أن الاستطاعة قبل الفعل ، ومسائلهم وجواباتهم .

٥ – كتاب في الصفات[1] : تكلم فيه على أصناف المعتزلة والجهمية والمخالفين للأشعري فيها في نفيهم علم الله وقدرته وسائر صفاته ،وعلى أبي الهذيل ومعمّر والنظّام والفوطي ،وعلى من قال بقدم العالم ، وفي فنون كثيرة من فنون الصفات في إثبات الوجه لله واليدين ، وفي استوائه على العرش ؛ وتكلم فيه على الناشيء (أبي العباس) ومذهبه في الأسماء والصفات .

٦ – كتاب في جواز رؤية الله بالأبصار : نقض فيه جميع اعتلالات المعتزلة في نفيها وانكارها وإبطالها .

٧ – كتاب في اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام .

٨ – كتاب في الرد على المجسمة .

٩ – كتاب في الجسم : وفيه يبين أن المعتزلة لا يمكنهم أن يجيبوا عن مسائل الجسمية ، كما يمكنه هو ؛ وبيّن لزوم مسائل الجسمية على أصولهم .

١٠ – إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان : جعله مدخلاً إلى الموجز ، وتكلم فيه في الفنون التي تكلم فيها في الموجز .

---

١ ذكره عبد القاهر البغدادي في « اصول الدين » ص ١١٥ (استانبول ١٩٢٨) .

١١ – اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . وهو كتاب لطيف (= صغير الحجم) .

١٢ – اللمع الكبير : جعله مدخلاً إلى إيضاح البرهان .

١٣ – اللمع الصغير : جعله مدخلاً إلى اللمع الكبير .

١٤ – الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل : جعله للمبتدئين وبمثابة مقدمة ينظر فيها قبل كتاب اللمع ، وهو كتاب يصلح للمتعلمين .

١٥ – « كتاب مختصر جعلناه مدخلاً إلى الشرح والتفصيل » .

١٦ – نقض كتاب الأصول لمحمد بن عبد الوهاب الجبائي . ويقول عنه الأشعري : « كشفنا (فيه) عن تمويهه في سائر الأبواب التي تكلم فيها من أصول المعتزلة ؛ وذكرنا ما للمعتزلة من الحجج في ذلك بما لم يأت به . ونقضناه بحجج الله الزاهرة وبراهينه الباهرة ، يأتي كلامنا عليه في نقضه في جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها في الفنون التي اختلفنا نحن وهم فيها » (ابن عساكر ص ١٣٠) .

١٧ – نقض تأويل الأدلة للبلخي في أصول المعتزلة : « أبنّا عن شبهه التي أوردها بأدلة الله الواضحة وأعلامه اللائحة . وضممنا إلى ذلك نقض ما ذكره من الكلام في الصفات في عيون المسائل والجوابات » .

١٨ – « وألفنا كتاباً في مقالات المسلمين : يستوعب جميع اختلافهم ومقالاتهم . » – وهو « مقالات الاسلاميين » .

١٩ – جُمَل المقالات : وهو في جمل مقالات الملحدين وجُمَل أقاويل الموحدين .

٢٠ – الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات : « نقضنا فيه كتاباً كنّا ألفناه قديماً فيها على تصحيح مذهب المعتزلة ، لم

يؤلف لهم كتاب مثله. ثم أبان الله سبحانه لنا الحقّ فرجعنا عنه فنقضناه وأوضحنا بطلانه » .

٢١ — كتاب على ابن الراوندي في الصفات والقرآن .

٢٢ — كتاب فيه نقض لكتاب الخالدي الذي ألفه في القرآن والصفات، قبل أن يؤلف كتابه الملقب بـ « الملخص » .

٢٣ — كتاب فيه نقض لكتاب الخالدي في إثبات حدث إرادة الله تعالى ، وأنه شاء ما لم يكن ، وكان ما لم يشأ وأوضح بطلان قوله في ذلك ، وسماه : « القامع لكتاب الخالدي في الإرادة ».

٢٤ — الدافع للمهذب : نقض فيه كتاب الخالدي في المقالات الذي سماه « المهذب » .

٢٥ — « وألفنا على الخالدي كتاباً نقضنا فيه كتاباً ألفه في نفي خلق الأعمال وتقديرها عن رب العالمين . »

٢٦ — « وألفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل » .

٢٧ — « وألفنا كتاباً في الاستشهاد ، أرينا فيه كيف يلزم المعتزلة على محجتهم في الاستشهاد بالشاهد على الغائب أن يثبتوا علم الله وقدرته وسائر صفاته » .

٢٨ — المختصر في التوحيد والقدر : وهو في أبواب من الكلام : « منها الكلام في إثبات رؤية الله بالأبصار ، والكلام في سائر الصفات، والكلام في أبواب القدر كلها ، وفي التولد ، وفي التعجيز[1] ، والتجويد . وسألناهم فيه عن مسائل كثيرة ضاقوا بالجواب عنها ذرعاً ولم يجدوا إلى الانفكاك عنها بحجة سبيلاً » .

---

١ كذا ! وربما كان صوابها : التعديل .

٢٩ – كتاب في شرح أدب الجدل .

٣٠ – كتاب الطبريين : في فنون كثيرة من المسائل الكثيرة .

٣١ – جواب الخراسانيين : في ضروب من المسائل كثيرة .

٣٢ – كتاب الأرّجانيين : في أبواب مسائل الكلام .

٣٣ – جواب السيرافيين : في أجناس من الكلام .

٣٤ – جواب العُمَانيين : في أنواع من الكلام .

٣٥ – جواب الجرجانيين : في مسائل كانت تدور بيننا وبين المعتزلة .

٣٦ – جواب الدمشقيين : في لطائف من الكلام .

٣٧ – جواب الواسطيين ؛ في فنون من الكلام .

٣٨ – جوابات الرامهرمزيين :«وكان بعض المعتزلة من رامهرمز كتب إليَّ يسألني الجواب عن مسائل كانت تدور في نفسه فأجبتُ عنها ».

٣٩ – المسائل المنثورة البغدادية : وفيه مجالس دارت بيننا وبين أعلام المعتزلة .

٤٠ – المنتخل في المسائل المنشورات البصريات .

٤١ – الفنون في الرد على الملحدين .

٤٢ – النوادر في دقائق الكلام .

٤٣ – الإدراك في فنون من لطائف الكلام .

٤٤ – نقض الكتاب المعروف « باللطيف » للاسكافي .

٤٥ – كتاب نقض فيه كلام عباد بن سليمان في دقائق الكلام .

٤٦ – كتاب نقض فيه كتاباً لعلي بن عيسى .

٤٧ – المختزن : في ضروب من الكلام « ذكرنا فيه مسائل للمخالفين لم يسألونا عنها . ولا سطروها في كتبهم ، ولم يتجهوا للسؤال . وأجبنا عنها بما وفقنا الله تعالى له » .

٤٨ — « وألفنا كتاباً في باب « شيء » ، وأن الأشياء هي أشياء وإن عدمت ، رجعنا عنه ونقضناه . « فمن وقع اليه فلا يعولن عليه . »

٤٩ — كتاب في الاجتهاد في الأحكام .

٥٠ — كتاب في أن القياس يخص ظاهر القرآن .

٥١ — كتاب في المعارف — وهو كتاب لطيف .

٥٢ — كتاب في الأخبار وتخصيصها .

٥٣ — الفنون في أبواب من الكلام : وهو « غير كتاب الفنون الذي ألفناه على الملحدين » — راجع رقم ٤١ .

٥٤ — جواب المصريين : أتينا فيه على كثير من أبواب الكلام » .

٥٥ — « كتاب في أن العجز عن الشيء غير العجز عن ضده ، وأن العجز لا يكون إلا من الموجود . نصرنا فيه من قال من أصحابنا بذلك » .

٥٦ — المسائل على أهل التثنية : فيه مسائل على أهل التثنية .

٥٧ — « وألفنا كتاباً مجرداً ذكرنا فيه جميع اعتراض الدهريين في قول الموحدين إن الحوادث أولاً أنها لا تصح ، وأنها لا تصح إلا من مُحْدِث ، وفي أن المحدث واحد . وأجبناهم عنه بما فيه إقناع للمسترشدين . وذكرنا أيضاً اعتلالات لهم في قِدَم الأجسام . وهذا الكتاب غير كتبنا التي ذكرناها في صدر كتابنا هذا ، وهو موسوم : « بالاستقصاء لجميع اعتراض الدهريين وسائر أصناف الملحدين » .

٥٨ — كتاب على الدهريين في اعتلالاتهم في قِدَم الأجسام بأنها لا تخلو إن لو كانت محدثة من أن يكون أحدثها لنفسه أو لعلة .

٥٩ — و « ألفنا كتاباً نقضنا به اعتراضاً على داود بن علي الأصبهاني في مسألة الاعتقاد » .

٦٠ – تفسير[1] القرآن : « رددنا فيه على الجبائي والبلخي ما حرّفا من تأويله » .

٦١ – زيادات النوادر .

٦٢ – جوابات أهل فارس .

٦٣ – « وألفنا كتاباً أخبرنا فيه عن اعتلال من زعم أن الموات يفعل بطبعه . ونقضنا عليهم اعتلالهم وأوضحنا عن تمويههم » .

٦٤ – « وألفنا كتاباً في الرؤية نقضنا به اعتراضات اعترض بها علينا الجبائي في مواضع متفرقة من كتب جمعها محمد بنُ عمر الصيمري ، وحكاها عنه ، فأبنّا عن فسادها وأوضحناه وكشفناه » .

٦٥ – الجوهر في الرد على أهل الزيغ والمنكر .

٦٦ – « وألفنا كتاباً أجبنا فيه عن مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه » .

٦٧ – أدب الجدل .

٦٨ – « وألفنا كتاباً في مقالات الفلاسفة خاصة » .

٦٩ – « وألفنا كتاباً في الرد على الفلاسفة ، يشتمل على ثلاث مقالات . ذكرنا فيه نقض « علل » أبرقلس[2] الدهري ، وتكلمنا فيه على القائلين بالهيولى والطبائع ، ونقضنا فيه علل أرسطوطاليس « في السماء والعالم » ، وبينا ما عليهم في قولهم باضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة والشقاوة بها » . وكتاب علل أبرقلس الدهري هو كتاب

---

١ ذكره عبدالقاهر البغدادي في « اصول الدين » ص ١١٥ .

٢ من المضحك ان مكارثي ترجم هذا الموضع هكذا :

Ibn Qais the Materialist (The theology of Al-Ash'ari, p. 225)

وعلق قائلا (ص ٢٢٦) : لم أفلح في معرفة من ابن قيس هذا ؟

الحجج التي أدلى بها أبرقلس Proclus الأفلاطوني المحدث في إثبات قِدَم العالم ، وهي التي نشرناها في كتابنا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٣٤ – ٤٢) ، وليس المقصود كتاب « الايضاح في الخير المحض » وإن كانت ترجمة هذا الكتاب الأخير إلى اللاتينية قد ورد عنوانها هكذا Liber de Causis (= كتاب العلل) ، فقوله الدهري هنا قرينة على أنه يقصد كتاب برقلس الذي يشتمل على الحجج التي قال بها في إثبات قِدم العالم ، والتي ترجمها اسحق بن حنين ، وبقي لنا من ترجمته ترجمة التسع حجج الأولى من مجموع الحجج وقدره ثماني عشرة حجة . راجع كتابنا المشار اليه ، والمقدمة ، ففيه تفصيل ما يتعلق بها .

* * *

وقد نقل ابن عساكر هذا الثبت عن أبي بكر بن فورك التي قال بعد سردها : « هذا هو أسامي كتبه التي ألفها إلى سنة عشرين وثلثمائة ، سوى أماليه على الناس والجوابات المتفرقة عن المسائل الواردة من الجهات المختلفات ، وسوى ما أملاه على الناس مما لم يذكر أساميه ها هنا . وقد عاش بعد ذلك إلى سنة أربع وعشرين وثلثمائة ، وصنّف فيها كتبا ، منها :

١ – كتاب نقض المضاهاة على الاسكافي في التسمية بالقدر .

٢ – وكتاب « العمد » في الرؤية .

٣ – وكتاب في معلومات الله ومقدوراته أنه لا نهاية لها على أبي الهذيل .

٤ – وكتاب على حارث الوراق في الصفات فيما نقض على ابن الراوندي .

٥ ـ وكتاب على أهل التناسخ .

٦ ـ وكتاب في الرد في الحركات على أبي الهذيل

٧ ـ وكتاب على أهل المنطق .

٨ ـ ومسائل سئل عنها الجبائي في الأسماء والأحكام .

٩ ـ ومجالسات في خبر الواحد وإثبات القياس .

١٠ ـ وكتاب في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم تسليما .

١١ ـ وكتاب في الوقوف والعموم .

١٢ ـ وكتاب في متشابه القرآن : جمع فيه بين المعتزلة والملحدين فيما يطعنون به في متشابه الحديث .

١٣ ـ ونقض كتاب « التاج » على ابن الراوندي .

١٤ ـ كتاب فيه بيان مذهب النصارى .

١٥ ـ كتاب في الامامة .

١٦ ـ كتاب فيه الكلام على النصارى ، مما يُحْتَجُّ به عليهم من سائر الكتب التي يعترفون بها .

١٧ ـ كتاب في النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر ، وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر ، ومسائل في اثبات الاجماع ؛

١٨ ـ كتاب في حكايات مذاهب المجسّمة وما يحتجون به .

١٩ ـ كتاب نقض شرح الكتاب .

٢٠ ـ كتاب في مسائل جرت بينه وبين أبي الفرج المالكي في علة الخمر .

٢١ ـ نقض كتاب « الآثار العلوية » على أرسطوطاليس .

٢٢ ـ كتاب في جوابات مسائل لأبي هاشم ، استملاها ابن أبي صالح الطبري .

٢٣ – وكتابه الذي سماه الاحتجاج .

٢٤ – وكتاب الأخبار الذي أملاه على البرهان .

وذلك آخر ما بلغنا من أسامي تصانيفه .

٢٥ – وله كتاب في دلائل النبوة ، مفرد ،

٢٦ – وكتاب آخر في الإمامة ، مفرد » .

* * *

ويقول ابن عساكر إن « هذا آخر ما ذكره أبو بكر بن فورك من تصانيفه ، وقد وقع إليّ أشياء لم يذكرها في تسمية تواليفه . فمنها :

١ – رسالة الحث على البحث .

٢ – رسالة في الايمان وهل يطلق عليه اسم الخلق .

٣ – وجواب مسائل كتب بها الى أهل الثغر في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهل الحق .

وأخبرني الشيخ أبو القاسم بن نصر الواعظ في كتابه عن أبي المعالي ابن عبد الملك القاضي . قال : سمعت من أثق به قال : رأيت تراجم (= أسماء عناوين) كتب الامام أبي الحسن فعددتها أكثر من مائتين أو ثلثمائة مصنَّف » (ابن عساكر : « التنبيه » ص ١٣٦) .

* * *

تلك إذن الاثبات الثلاثة التي وردت الينا عن مؤلفات الأشعري . ومجموعها يكوّن ٩٨ كتاباً ؛ وكان أبو محمد ابن حزم ذكر أنها بلغت خمسة وخمسين[1] مصنفاً ، فرد ابن عساكر هذا القول وقال إنه

---

١ السبكي : « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٥٢ .

ترك من عدد مصنفاته أكثر من النصف . ويبرر السبكي العدد الذي ذكره ابن حزم هكذا : « قلتُ (أي السبكي) : ابن حزم في مقدار ما وقف عليه في بلاد المغرب » . ولم يضف السبكي شيئاً زيادة على مـــا أورده الأشعري وابن فورك وابن عساكر ، بل اقتصر على ذكر عشرين مؤلفاً مما أوردوه .

وأول ما يلاحظ على هذه الاثبات ، خصوصاً مـــا أورده الأشعري نفسه ، أنه لا يرد فيها العنوان الأصلي ، بل وصف موضوع الكتاب ؛ وهذا لا يفيدنا في معرفة صحّة الكتب التي نسبت الى الأشعري ولم ترد في هذه الأثبات .

ويلاحظ ثانياً أنها خلت من ذكر ثلاثة كتب وصلت الينا منسوبة الى أبي الحسن الأشعري ، وهي :

١ – الابانة عن أصول الديانة .

٢ – رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام .

٣ – رسالة كتب بها الى أهل الثغر بباب الأبواب .

فلنتحدث عن كل واحد منها ؛ ثم عن الكتابين الآخرين الاساسيين اللذين وصلا الينا ، وذكرتهما هذه الاثبات .

١ – الابانة عن أصول الديانة

طبع هذا الكتاب الصغير الحجم في حيدر أباد سنة ١٣٢١ هـ ، ثم في القاهرة سنة ١٣٤٨ . وترجمه الى الانكليزية كلين[1] سنة ١٩٤٠ . وعده

---

١ W.C. Klein تحت عنوان *The Elucidation of Islam's Foundation,* American Oriental Series, Vol. 19, 1940 راجع نقد طومسون Thomson في مجلة « العالم الاسلامي *The Moslem World* المجلد ٣٢ (١٩٤٢) ص ٢٤٢ – ٢٦٠ .

جولد تسهر رسالة مهمة ومن الوثائق الأساسية في تاريخ العقائد الاسلامية، وأفاد منه مراراً في كتابه « محاضرات في الاسلام[1] » ، وقرر أنه يمثل العرض النهائي لمذهب الأشعري .

وقد لاحظ الشيخ زاهد الكوثري بحق أن « النسخة المطبوعة في الهند من « الابانة » نسخة مصحّفة محرّفة تلاعبت بها الأيادي الأثيمة ، فتجب اعادة طبعها من أصل وثيق[2] »

على أنه يوجد من « الابانة » المخطوطات التالية :

أ — في ريفان كوشك Revan Kosk برقم ٥١٠ (راجع مجلة الاسلام جـ ١٧ ص ٢٥٤)

ب — مكتبة بلدية الاسكندرية في المخطوط رقم ٣٨١٢ .

ولكن المشكلة ليست في تصحيح النص الوارد الينا بقدر ما هي في معرفة :هل هذا النص كتبه الأشعري ؟

وقبل هذا نثير مشكلة وهي : لماذا لم يرد ذكر هذا الكتاب في الأثبات الثلاثة المذكورة ؟

الغريب في الأمر أن ابن عساكر لم يذكره فيما تدارك به على ثبتي الأشعري وابن فورك . لكنه يذكره في كتابه « التبيين » وهو ينقد هجمات أبي علي الحسن بن علي بن ابراهيم الأهوازي على الأشعري ، ويتحدث عن مكانة هذا الكتاب لدى الأشاعرة ، فيقول إن الامام أبا عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد الصابوني النسابوري « ما كان يخرج الى مجلس

---

١ *Ignaz Goldziher : Varlesungen über den Islam*, 2 Aufl. Heidelberg, 1925 S. 31; tr. — Franç. par Arin, p. 92, Paris 1920.

٢ في هامش « تبيين كذب المفتري » لابن عساكر ص ٢٨ تعليق ١ ، دمشق ١٣٤٧ هـ .

درسه إلا وبيده كتاب الابانة لابي الحسن الاشعري ويظهر الاعجاب به ويقول : ما الذي عليّ مـــن هذا ؟ الكتاب شرح مذهبه[1] » . كذلك فان الاهوازي هذا قال « إن الحنابلة لم يقبلوا منه (أي من الاشعري) ما أظهره في كتاب الإبانة » . (الموضع نفسه) . ويقول ابن عساكر: « إن أصحاب الاشعري جعلوا « الإبانـــة » من الحنابلة وقاية » (« تبيين كذب المفتري ... » ص ٣٨٨) . ثم إن ابن عساكر يورد الفصلين الاولين من « الابانة » في كتاب « التبيين »[2].

وإذن فابن عساكر يعرف أن كتاب « الابانة في أصول الديانة » هو لابي الحسن الاشعري ؛ فاذا كان لم يورده فيما استدركه ، فربما كـان السبب في ذلك أنه كان وارداً في ثبت الاشعري ، وهو أول الاثبات التي أوردناها هنا ، ثم سقط من ناسخ لكتاب ابن عساكر ، وإلا لكان ذكره قطعاً في استدراكاته .

ومشكلة أولية ثانية هي أن « الفهرست » لابن النديم[3] ذكر للأشعري على التوالي ما ورد في الثبت الاول هنا بأرقام ١١ ، ٢ ، ١٠ ، ١٤ ، على التوالي ، وزاد عليها كتاباً بعنوان : « كتاب التبيين عن أصول الدين » ، وهو عنوان لا نجده في الاثبات الثلاثة ولا في سائر المصادر ؛ فمن المحتمل أن يكون هو نفسه « الابانة عن أصول الديانة » إذ التشابه شبه تام بين العنوانين ، ولم نجد لعنوان ابن النديم ذكراً في مصدر آخر .

وبعد حل هاتين المشكلتين نعود الى المشكلة الاصلية وهي : هل النص الوارد إلينا لكتاب « الابانة عن اصول الديانـــة » هو بعينه كما كتبه الاشعري ؟

---

١ ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري ·· » ص ٣٨٩ ·
٢ التبيين ص ١٥٢ ــ ١٦٣ ــ « الابانة » ص ١ ــ ١٠ ·
٣ طبع مصر ص ٢٧١ ·

يجيب مكارثي[1] عن هذا السؤال بالنفي ، على أساس أن ما وعد به المؤلف من ايراد حجج اخرى لتأييد آرائه التي عبر عنها وتلك التي لم يعبر عنها فصلاً فصلاً ونقطة نقطة – لم يف به (طبعة حيدر أباد ص ١٣) . ولهذا يرى « أنه ليس من غير المحتمل أن يكون فصل العقيدة كله فصل مقحم ، وضعه الاشعري نفسه ، أو أحد الاشاعرة المتأخرين . فان كان الامر هكذا ، فسيكون ثم بعض الحق فيما أورده الاهوازي من اعتراضات على الابانة (الاعتراض الثاني والعشرون) » .

ويعقب ألار[2] على افتراض مكارثي هذا قائلاً إنه « ليس من المستحيل معرفة هل الاشعري نفسه أو أحد تلاميذه هو الذي قام بهذا التعديل . والنصان سيفسران على نحو أحسن لو فرضنا أن الاشعري هو نفسه الذي أجرى هذا التعديل ، بأن أضاف فصل العقيدة ومدح ابن حنبل الذي يسبقها » . لكنه بعد ذلك يتحدث عن نص أورده ابن عساكر على أنه كتبه الاهوازي، والثاني وارد في « طبقات الحنابلة » للقاضي أبي الحسين منسوباً الى رواية الاهوازي ! وهذا كلام لا محصّل له ولا معنى ! عن أي نصين يتحدث إذن ألار ! إن كلامه هنا – كما في معظم كتابه عن « مشكلة الصفات الإلهية في مذهب الاشعري وكبار تلاميذه الاوائل » – خلط في خلط !

٢ – رسالة في استحسان الخوض في الكلام

وهذه أيضاً طبعت في حيدر أباد بالهند ، الطبعة الاولى سنة ١٣٢٣هـ، والثانية سنة ١٣٤٤ ، وعن هذه الطبعة الثانية أعاد طبعها مكارثي في ضمن

---

١ Mc Carthy (R.J.) : *The Theology of Al-As'ari*, pp. 231-232. Beyrouth, *1953*

٢ Michel Allard; *Le problème des attributs Divins dans la doctrine d'Al-As'ari*.... p. 52. Beyrouth, 1965.

نشرته لـ « كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » تأليف الشيخ الامام أبي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٩٥٣ م (ص ٨٧ – ٩٧) . ولا يذكر بروكلمن لها مخطوطات، ولا نعلم لها نحن أية مخطوطات .

ورأي مكارثي في صحّة نسبتها هو : « اعتقد أنه اقترح البعض أن هذه الرسالة من المحتمل أن تكون من تأليف أحد متأخري الاشاعرة . ومن ناحية أخرى نجد أن بعض المذهب الوارد في « الرسالة » من اليقيني أنه موجود في « اللمع » ، كما أوضحت هذا في التعليقات . ولا أجد سبباً لإنكار أن باقي المذهب هو أيضاً مذهب الاشعري . ولهذا فانني في الوقت الحاضر ، أميل الى تقرير أن « الرسالة » عرض صادق لفكر الاشعري في هذا الموضوع،ومعظمها ، إن لم تكن كلها ، هي كلماته[1] .»

ويؤمن ألار (ص ٥١) على ما انتهى اليه مكارثي ، لكنه أضاف ملاحظة لا محل لها إذ قال : « صحيح أن مختلف الاثبات بمؤلفات الأشعري لا تذكر هذه « الرسالة » . لكن من الصعب ان نستنتج من هذا أية نتيجة واضحة ، نظراً الى كوننا لا نعلم المضمون الحقيقي لعدد كبير جداً من كثير من الرسائل ؛ومن الممكن أن يكون عنوانات بعضها قد تغير » . وهذا قول عجيب ، لأنه بتصفح العنوانات والمعلومات الواردة عنها في الأثبات الثلاثة التي ذكرناها – وليس ثم غيرها – لا يمكن مطلقاً أن نستنتج أن واحداً منها – لا من حيث العنوان ، ولا من حيث المعلومات الواردة عن محتواه – يمكن أن يتعلق باستحسان الخوض في الكلام . لهذا فإن ملاحظة ألار خطأ كل الخطأ .

فاذا عدنا الى نص هذه الرسالة تبين لنا :

---

١ R.J. Mc Carthy : *The Theology of Al-As'ari*, p. XXVI, Beyrouth, 1953.

١ ــ أن أسلوبها يختلف عن أسلوب الأشعري في سائر كتبه الباقية لنا.

٢ ــ أن مشكلة الخوض في علم الكلام أو الإمساك عنه مشكلة متأخرة عن عصر الأشعري ، فلم يكن ثمّ ما يدعوه إلى الخوض فيها . وحكاية البربهاري مع الأشعري يظهر أنها مخترعة . ومفادها كما روى ابن أبي يَعْلَى في طبقات الحنابلة بطريق الأهوازي ، قال : « قرأت على عليّ القومسي عن الحسن الأهوازي قال سمعت أبا عبد الله الحمراني يقول : لما دخل الأشعري بغداد جاء إلى البربهاري فجعل يقول : رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم . ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس ، وقلت ، وقالوا . وأكثر الكلام . فلما سكت ، قال البربهاري[1] : وما أدري مما قلت لا قليلاً ولا كثيراً ، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. قال فخرج من عنده ، وصنف كتاب « الإبانة » ، فلم يقبله منه ، ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها » . فقد ردّ على هذه الحكاية ابن عساكر فقال : « وحكاية الأهوازي عن البربهاري مما يقع في صحته التماري . وأدلّ دليل على بطلانه قوله إنه « لم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها » ــ وهو بعد إذ صار اليها لم يفارقها ولا رحل عنها، فإنّ بها كانت منيته وفيها قبره وتربته . ولا يدعي أنه لم يظهر بها إلا مثل هذا المجترىء.» (« التبيين ... » ص ٣٩٠ ــ ٣٩١) . ومن الخبر الذي أورده الأهوازي يتبين ان الأشعري إنما ألف « الابانة » ، لا رسالة « استحسان الخوض في علم الكلام » بعد مقابلته هاتيك مع البربهاري .

---

١ راجع عن البربهاري : ابو الحسن بن الفراء : «طبقات الحنابلة» ج ٢ ص ١٨ ــ ٤٥ ، القاهرة ١٣٧١ هـ ، ١٩٥٢ م ، ابن كثير : « البداية والنهاية » ج ١١ ص ٢٠١ ــ ٢٠٢ ، النابلسي : « اختصار طبقات الحنابلة » دمشق سنة ١٣٥٠ ، ص ٢٩٩ ــ ٣٠٩ ، ابن العماد : « شذرات الذهب » ج ٢ ص ٣١٩ ــ ٣٢٣ ، مقال لاووست في « دائرة المعارف الاسلامية » ، الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٠٣٩ ــ ١٠٤٠ .

٣ — لهذا نرجح ان تكون من وضع أشعري متأخر بوقت غير طويل عن زمان الأشعري ، وتساير روح الأشعري ، وربما نسبت الى الأشعري منذ وقت مبكر في القرن الخامس أو السادس .

٣ — رسالة كتب بها الى أهل الثغر بباب الأبواب

هذه الرسالة نشرها قوام الدين في « مجموعة كلية الإلهيات » ج ٧ ص ١٥٤ وما يتلوهـا ، ج ٨ ص ٥٠ وما يتلوها ، سنة ١٩٢٨ Ilahiyat Facultesi Mecmuasi وذلك عن مخطوط ريفـان كوشك رقم ٥١٠ .

وهي بعينها رقم ٣ في ثبت ابن عساكر الذي استدرك به على ثبتي الأشعري وابن فورك ، وعنوانها في ثبت ابن عساكر هو : « جواب مسائل كتب بها الى أهل الثغر في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهـل الحق » .

و « باب الأبواب » هو ممر وحصن في الطرف الشرقي من القوقاز ، في دربند الفارسية ، وسمي في العصر الحديث باسم باب الحديد أو الباب الحديدي : دربنت . والأبواب هي مخارج الاودية في شرقي القوقـاز (ابن خرداذبه ١٢٣ — ١٢٤ ، وراجع ياقوت : « معجم البلدان » ج ١ ص ٤٣٩) . قال ياقوت : « باب الابواب ، غير مضاف ، والباب والابواب — الدّربند ، دربند شروان . قال الاصطخري : وأمـا باب الابواب فإنها مدينة ، ربما أصاب ماء البحر حائطها ، وفي وسطها مرسى السفن . وهذا المرسى من البحر قد بني على حافتي البحر سدّين ، وجعل المدخل ملتوياً . وعلى هذا الفم سلسله ممدودة ، فلا مخرج للمركب ولا مدخل إلا بإذن . وهذان السدان من صخر ورصاص . وباب الابواب

على بحر طبرستان وهو بحر الخزر . وهي مدينة تكون أكبر من أردبيل نحو ميلين في ميلين ، ولهم زروع كثيرة وثمار قليلة ، إلا ما يحمل اليهم من النواحي . وعلى المدينة سور من الحجارة ، ممتد من الجبل طولاً في غير ذي عرض ، لا مسلك على جبالها إلى بلاد المسلمين لدروس الطرق وصعوبة المسالك من بلاد الكفر إلى بلاد المسلمين ... وهي أحـد الثغور الجليلة العظيمة لأنها كثيرة الأعداء الذين حَفّوا بها من أمم شتى وألسنة مختلفة وعدد كثير . وإلى جنبهـا جبل عظيم يعرف بالذئب ، يجمع في رأسه في كل عـام حطبٌ كثير ليشعلوا فيه النار إن احتاجوا اليـه ، ينذرون أهل أذربيجان وأرّان وأرمينية بالعدو إن دهمهم . وقيل إن في أعلى جبلها الممتد المتصل بباب الأبواب نيفاً وسبعين أمة ، لكل أمة لغةٌ لا يعرفها مجاورهم . وكانت الاكاسرة كثيرة الاهتمام بهـذا الثغر ، لا يفترون عن النظر في مصالحه لعظم خطره وشدة خوفـه » — الى آخر ما قاله ياقوت (جـ١ ص ٤٣٧ — ٤٤٢) من كلام طويل مفصل عن باب الأبواب . كذلك أطـال في ذكره القزويني (نشرة ڤستنفلد جـ ٢ ص ٣٤٠ — ٣٤٢) . وقد دلت الأبحاث الحديثة على وجود دولة عربية فيه هم بنو هاشم ، في القرن الرابع الهجري (راجع « حدود العالم » ، ص ٤١١) .

وإذن فباب الأبواب كان ذا أهمية بالغة لوقوعه على الحدود بين بلاد الروس والخزر وأرمينية من ناحية ودار الاسلام على ساحل بحر الخزر في اقليم أذربيجان من ناحية أخرى ؛ ومن هنا نفهم اهتمام الأشعري بالاجابة عن مسائلهم .

ويرى ألار[١] أن ثم حججاً تؤيد نسبتها الى الأشعري ، وأخرى لنفيها: فيؤيد نسبتها الى الأشعري ما ذكره ابن عساكر في ثبته الذي استدرك به

---

١ M. Allard : *Le problème des attributs Divins...*, p. 58.

على ابن فورك والأشعري ، ثم المواضع المتناظرة بين « اللمع » والرسالة، والاتفاق عموماً في المذهب الوارد في الرسالة مع مذهب الأشعري . وينفي نسبتها أنه ورد فيها إشارة الى تاريخ سنة ٢٦٧ ، ثم عدم ورود إشارة فيها الى آراء المعتزلة ، ثم التحفظ في تقرير الموقف للقول بـأن القرآن قديم غير مخلوق . وينتهي إلى أنه بالرغم من هذه الصعوبات فإنه يميل الى القول بصحة نسبة هذه الرسالة الى الأشعري ، ويفسر التاريخ المذكور بأنه ربما ورد محرفاً وصوابه ٢٩٧ ، وحينئذ يكون بعض الخلافات المذهبية بين الرسالة وبين « اللمع » مرجعه الى كون الرسالة كتبها الأشعري قبل تركه لمذهب المعتزلة بوقت قليل ، كان فيه قريباً من مذهب أهل السنة دون أن يقطع صلته نهائياً مع أساتذته المعتزلة .

مقالات الاسلاميين

ومن ثم ننتقل الى الكتابين الرئيسيين اللذين وصلا الينا ، ولا شك في صحة نسبتها الى الأشعري وهما :

١ — مقالات الاسلاميين .

٢ — اللمع .

والكتاب الأول نشره هلمرت رتر H. Ritter في استانبول سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٠ م ضمن مجموعة « النشريات الاسلامية » برقم ١٢ Bibliotheca Islamica في مجلدين يحتويان على النص ، ومجلد فهارس . وقد استند في نشرته الى خمسة مخطوطات، أهمها أياصوفيا رقم٢٣٦٣ / ٦، وحيدر أباد رقم ٢٩٢٠ .

وعن هذه الطبعة النقدية الممتازة أعاد طبعه الاستاذ محيي الدين عبد الحميد في القاهرة في جزئين ١٩٥٠ – ١٩٥٤ ، دون فهارس ولا ذكر للفروق بين النسخ ، ثم مع مزيد من الأخطاء والتحريفات ، ومع حواش لا قيمة لها بل هي مجرد لغو وحشو !! ولهذا ينبغي الاقتصار على نشرة رتر .

والكتاب – كما يدل على موضوعه عنوانه – يتناول الفرق الاسلامية الرئيسية ، وهو ينقسم الى قسمين :

الأول (١ – ٢٩٧) يتناول جليل الكلام ومذاهب الفرق فيه ، وهي أصناف : الشيعة – الخوارج – المرجئة – المعتزلة – أصحاب الحديث وأهل السنة . وكل صنف منها يندرج تحته فرق كثيرة ؛ وإن كان قد استهل الكتاب بتقسيم المسلمين الى عشرة أصناف هي : الشيع – الخوارج – المرجئة – المعتزلة – الجهمية – الضرارية – الحسينية – البكرية – العامة وأصحاب الحديث – الكُلاّبية أصحاب عبد الله بن كُلاب القطان . وأورد آراءها المختلفة في جليل الكلام .

والقسم الثاني يتناول ثلثاه الأولان (ص ٣٠١ – ٤٨٢) مسائل في دقيق الكلام وآراء مختلف الفرق فيها ، وخصوصاً المعتزلة ؛ والثلث (ص ٤٨٣ – ٦١١) الأخير فيه عود على بعض ما تناوله في القسم الأول من جليل الكلام . ومن هنا قيل إن في تأليف الكتاب اضطراباً أو سوء تنظيم . يقول هلموت رتر ناشر الكتاب في مقدمته لنشرته : « إن المؤلف ألّف كتابه : بعضه بحسب ترتيب الفرق الدينية ، وبعضه بحسب ترتيب المسائل ، وزاد في التقسيمات والتفريعات . وقسّم كتابه الى قسمين : الاول في المسائل الكبرى في علم الكلام (الجليل) ، والثاني في المسائل الدقيقة في علم الكلام (الدقيق) ، ويذكر تفصيلاً في القسم الثاني ما سبق أن أجمله في القسم الاول . ولهذا اضطر الى التكرار ، وذكر الشيء نفسه في مواضع متعددة » ، وينتهي الى القول بأن هذا يعد عيباً في

التأليف[1] . واستند رتر في تأييده لحكمه هذا الى ما سبق أن لاحظه الحسن العسكري ، وكان من المخلصين في مذهب الاشعري والمتقدمين في نصرته، إذ قال : « كان الاشعري تلميذا للجبائي ، يدرس عليه فيتعلم منه ، ويأخذ عنه ، لا يفارقه ، أربعين سنة . وكان صاحب نظر في المجالس، وذا إقدام على الخصوم . **ولم يكن من أهل التصنيف** . وكان إذا أخذ القلم يكتب ربما ينقطع ، وربما يأتي بكلام غير مرضي[2] » . وإذن فقد لاحظ حتى تلاميذ الاشعري الاقدمين أنفسهم عدم اتقان الاشعري للتصنيف . وإن كان ابن عساكر — في دفاعه الشامل عن الاشعري ، دون تمييز — يقول إن ذلك كانت « حالته في الابتداء ، لا بعد ما من الله عليه به من الاهتداء فإن تصانيفه مستحسنة مهذبة ، وتواليفه وعباراته مستجادة مستصوبة » (« تبيين كذب المفتري ... ص ٩٢) .

وحكم الحسن العسكري وحكم رتر صائب تماماً : إذ يلاحظ في هذا الكتاب ، « مقالات الاسلاميين » ، كثرة التفريع أحياناً بدون موجب، وكثرة التكرار للرأي الواحد في مواضع متعددة ، وعدم الفصل بين مذاهب الفرق بوضوح .

ومن هنا تساءل البعض : هل الكتاب بنصه الحالي كتاب واحد — أو ثلاثة كتب ؟ وهذه الكتب الثلاثة هي : الجزء الاول (ص ١ — ص ٢٩٧)، الجزء الثاني أو الكتاب الثاني (ص ٣٠١ — ٤٨٢) ، والكتاب الثالث (ص ٤٨٣ — ٦١١) .

فقال اشتروطمن[3] إن النص الحالي « لمقالات الاسلاميين » حدث فيه

---

١ هـ . رتر في « مقدمة الناشر » ص ١٢ — ١٣ ، التي صدر بها نشرته للكتاب .

٢ أورده ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري ... » ص ٩١ ، دمشق ، ١٣٤٧ هـ .

٣ Strothman : Islamiche Konfessionskunde, S. 198 in *Der Islam* XIX 1931

تملُّص وتحوّل في مواضعه بعضها الى بعض Verrutschungen .

وأخيراً جاء ألار برأي عجيب هو أن هذا النص هو في الحقيقة نص لثلاثــة كتب مختلفة متباينة هي : « المقــالات » و « كتاب في دقيق الكلام » ، و « كتاب في الاسماء والصفات » .

ولا أدلّ على سخف هذا الرأي من أنه كان يكفي صاحبه أن يرجع الى أسماء مؤلفات الاشعري في الأثبات كلها ، ليرى أنه لا يوجد له كتب بهذه العنوانات الثلاثة ، وإنما يوجد فقط اسم « مقـالات المسلمين » ، فمن أين له إذن أن يزعم هذا الزعم الغريب ؟! وهذه حجة فيلولوجية لا سبيل الى دحضها ، ولا معنى للدفاع عن مقدرة الاشعري على إحكام التأليف بانتحال هذا الافتراض الذي لا يقوم على أي أساس .

ثم من قال إن الاشعري كان محكم التأليف مرتب التنظيم بحيث لا نفترض في تأليفه تكراراً أو اضطراباً ، خصوصاً وهو يتناول موضوعاً متشعباً كل التشعب وهــو اختلاف المسلمين في مسائل الكلام ؟ لقد استند ألار الى كون « الابانــة » و « اللمع » و « الرسالتين » ليس فيهــا مظهر الاضطراب المتجلي في كتـاب « مقالات الاسلاميين » . ولكن هـذا غير صحيح ، ففي « الابانة » و « اللمع » تكرار ؛ ثم إن موضوعهما مما لا يحتمل التكرار الكثير ، إذ « اللمع » مثلاً عرض موجز لآراء الاشعري في عشر مسائل هي :

وجود الصانع وصفاته ـ القرآن والارادة ـ الارادة وانهــا تعم سائر المحدثات ـ الرؤية ـ القدر ـ الاستطاعة ـ التعديل والتجوير ـ الايمان ـ الخاص والعام ، والوعد والوعيد ـ الامامة .

وعرض مذهبه فيها لا يمكّن من التكرار ، لكنه لو كان يعرض آراء الفرق الإسلامية فيها لالتجأ أو أُلجيء الى التكرار . ولا حاجـة بعد هذا الى تفنيد الفروض التي راح ألار يكدسها استناداً الى مقدماتـه الخاطئــة

هذه : من قوله مثلاً بأن الكتاب الاول في زعمه ، « كتاب المقالات » كتبه الاشعري قبل تركه الاعتزال ، وأنه بعد تركه الاعتزال عـاد الى هذا الكتاب فعدّل فيه ليفند رأي المعتزلـة في مشكلة الصفات الإلهية . لكن من قال إن عرض الاشعري لمذهب المعتزلـة في الصفات في الجزء الاول من « مقالات الاسلاميين » يؤذن بأنه يأخذ به وأنه يقرره على أنه مذهبه ؟ لقد عرضه الاشعري عرضـاً موضوعياً في ذلك الجزء الاول ، بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى التبرؤ منه بوضع ذلك القسم الثالث المزعوم، أو الكتاب الثالث « في الاسماء والصفات » . وكل ما يمكن أن يقـال هو أنه في هذا الشطر الاخير من القسم الثاني قد اتخذ موقفاً نقدياً حادّاً من المعتزلة ، وهو بهذا يريد أن يعبر عن رأيـه في مذاهبهم ، بعد أن عرضها عرضاً موضوعياً في القسم الاول من الكتاب .

ولهذا نرى نحن أن هذا الشطر الاخير (ص ٤٨٣ – ٦١١ من نشرة رتر = ص ١٥٦ – ٢٥٤ من جـ ٢ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤) هو جزء أساسي من الكتاب الاصلي ، قد قصد فيه الاشعري الى بيان موقفه من آراء المعتزلة في الاسماء والصفات . وإذن فلا تناقض في تأليف الكتاب، ولسنا بإزاء ثلاثة كتب مختلفة جمعها في كتاب واحد من لا ندري من هو!

وأخيراً ثم مسألة بسيطة بالنسبة الى عنوان الكتاب : ففي الاثبات التي أوردناها يرد اسمه : « مقالات المسلمين » لا « مقالات الإسلاميين » . ثم إن استعمال هذا التعبير : « الإسلاميين » استعمال غير مألوف لا نعرف له نظيراً عند أحد غيره لا في عصر الاشعري ولا قبله[1] . ومـاذا يحوج الاشعري الى استعمال المنسوب : اسلامي واسلاميين وقـد جرى العرف

---

١ أقدم نص عثرنا عليه فيه هو كتاب « الارشاد » للجويني ثم نجده بعد ذلك في « الملل والنحل » للشهرستاني المتوفى ٥٤٨ هـ ، مثل قوله : « وليس ذلك مذهب الاسلاميين » (جـ ١ ص ١٢٩ س ٨ · القاهرة ١٣٢١ هـ) ·

واستقر الاستعمال في القرآن والسنة على استعمال اسم الفاعل : مسلم ومسلمين؟ لهذا نرى أنــه ينبغي أن يسمى الكتاب كما ورد في الاثبــات هكذا : « مقالات المسلمين » ، مهما جاء في عنوانات المخطوطات .

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع

نشر هــذا الكتاب لاول[1] مرة الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي في بيروت سنة ١٩٥٣ في المطبعة الكاثوليكية ، وأتبعــه في نفس المجلد

---

١ ونشره مرة ثانية دكتور حموده زكي غرابه ، في القاهرة ١٩٥٥ (مطبعة مصر) ، ويقول في المقدمة انه ينشره للمرة الثانية « لان عمل مكارثي مع ذلك لم يخل من أخطاء في رأيي ٠ وهذه الاخطاء تكفي مبررا لاعادة النشر من جديد » (ص ١٢) ٠ والجملة الاولى صحيحة ، فان في نشرة مكارثي الكثير جدا من المواضع التي تحتاج الى تصحيح ، كذلك اضافاته ، في مواضع الخروم،بحاجة الى مزيد عناية وتهذيب ٠ لكن نشرة الدكتور حموده غرابة لم تفعل شيئا في سبيل هذا التصحيــــح ، بل زادت أحيانا على الاغلاط الواردة في نشرة مكارثي بأغلاط كثيرة جديدة : ومن غريب ما يقوله في مقدمة نشرته عن نسخة بيروت ــ وهي النسخة الاصلية لكتاب «اللمع» ــ ان الناسخ قد ذكر ان المخطوط يشتمل بجانب كتاب «اللمع» على كتاب « الرسالة اللدنية في العلم اللدني » لحجة الاسلام الغزالي رضي الله عنه ٠ **وان كان المخطوط لا يحتوي الا على كتاب « اللمع فقط »** (ص ٩ ــ ١٠ من نشرته) ٠ وهذا الكلام يدل على انه لم ير نسخة بيروت التي يتحدث عنها ويقول انه اعتمد عليها، لان هذا المخطوط يشتمل فعلاعلى « اللمع » وعلى « الرسالة اللدنية ٠٠٠ » من ص ١ ــ ٣٧ وبالعنوان التالي: « الرسالة اللدنية في العلم اللدني تصنيف الشيخ الامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي رحمه الله » ، ثم على كتاب ثالث هو « مسائل سئل عنها٠٠ الغزالي » ٠ والعجيب في الامر كذلك ان مكارثي في مقدمة الترجمة

« برسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » نقلاً عن الطبعة الثانية من النص المطبوع في حيدر آباد الدكن في الهند سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية .

وقد اعتمد في نشره لهذا الكتاب على مخطوط موجود بمكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت ، رقم MS 297.3 A81 la ، ويشمل :

١ — « كتاب اللمع » (ص ١ — ١١٧) .

٢ — « الرسالة اللدنية » للغزالي (ص ١ — ٣٧) .

٣ — « مسائل سئل عنها ... الغزالي » (ص ١ — ٢٤) .

ويلاحظ أن الترقيم بالصفحات ، وأنه يتعلق بكل رسالة على حدة ، فلا يوجد في المخطوط ترقيم واحد من أول صفحاته إلى آخرها . ويفترض — دون أدنى دليل — مكارثي أن المخطوط ليس متأخراً عن القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ،وربما كتب في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) .

وعنوان الكتاب في المخطوط هو : « كتاب اللمع للشيخ أبي الحسن الأشعري » ، وقد أضاف الناشر سائر العبارة : « ... في الرد على أهل الزيغ والبدع » نقلاً عن ابن عساكر « في تبيين كذب المفتري » (ص ١٣٠ س ٦) .

وترجم مكارثي إلى الانجليزية :

— (The Theology of Al-Ash'ari, pp. XXIII — XXIV). وصف المخطوط تفصيلا وانه يحتوي فعلا على هذه الرسائل الثلاث ، كما أورد بدايات ، وخواتم كل واحدة منها (ص XXVI — XXVIII) وكان يكفي الدكتور غرابة أن يقرأ مقدمة ترجمة « اللمع » هذه ليعرف هذا الامر ، ولكن يظهر انه اكتفى فقط بقراءة النص العربي الذي نشره مكارثي في نفس الكتاب واعتمد عليه في « نشرته » أو طبعته هذه !

أ – نص كتاب « اللمع » للأشعري .

ب – نص « الرسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » المنسوبة إلى الأشعري .

حـ – جملة نصوص متعلقة بالأشعري هي :

١ – الترجمة التي كتبها الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » .

٢ – فصول من « تبيين كذب المفتري ... » لابن عساكر .

٣ – أسماء مؤلفات الأشعري بحسب الأثبات الواردة في ابن عساكر .

٤ – عقيدتان للأشعري : الأولى منتزعة من « مقالات الإسلاميين » (نشرة رتر جـ١ ص ٢٩٠ – ٢٩٧ = جـ١ ص ٣٢٠ – ٣٢٥ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠) ؛ والثانية منتزعة من كتاب « الابانة » للأشعري بحسب ما ورد في « الابانة » (ص ٧ – ١٣ في طبعة حيدر أباد) وفي « تبيين كذب المفتري ... » لابن عساكر (ص ١٥٨ – ١٦٣) . وقد ظن مكارثي أن هاتين العقيدتين هما عقيدتا الأشعري على أساس أن الأولى وردت في كتاب « مقالات الإسلاميين » بهذا العنوان : « هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة » ، والثانية وردت في الابانة على أساس أنها مذهب « أهل الحق والسنة » . ومكارثي بهذا يفترض أن الأشعري يرى أن مذهبه هو مذهب « أصحاب الحديث وأهل السنة » أو « أهل الحق والسنة » . وهذا الافتراض في حاجة الى فضل بيان وتدليل . ولا يكفي في ذلك أن يقرر الأشعري في آخر الفصل الوارد في « مقالات الإسلاميين » (جـ١ ص ٢٩٧ من نشرة رتر = جـ١ ص ٣٢٥ ، القاهرة) ويقول بعد عرض آراء وعقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث : « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب . » وما يقرره ابن عساكر (ص ١٦٣) . فان عقيدة الأشعري أكثر تدقيقاً

وأشد تركيباً من هذه العقيدة البسيطة التي لا تتجاوز عقيدة ابن حنبل . فأين مذهب الأشعري في الصفات ؟ وأين قوله بالكسب ؟ وأين الفروق الدقيقة التي وضعها في المسائل المتعلقة بخلق الأفعال ، والايمان ؟ وكيف ينكر الأشعري « المناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل » — أي مسائل علم الكلام ، وهو من أبرع الناس في المناظرة ومن الداعين الى الخوض في مسائل علم الكلام ؟ فهل يعقل أن يتخلى الأشعري عن كل مباحثه الكلامية ومناظراته وتدقيقاته — ويقتصر على هذه العقيدة الساذجة الأوّلية ؟

ولهـــذا نفترض — وإن كان الأمر لا يزال بحاجة إلى مزيـــد من التحقيق — أن تكـــون العبارة التي أوردناها والتي ختم بهـــا الأشعري « حكايـــة جملة قول أصحاب الحديث وأهـــل السنة » (« مقـــالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٩٧ = ج ١ ص ٣٢٥ القاهرة) ، وهي قوله: « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب » — نقول ربما كانت هذه العبارة مقحمة مزورة ، ليست من قول الأشعري ، وربما يكون قد أقحمهـــا أحد الأشاعرة المتأخرين الذين قربوا أو وحـــدوا بين مذهب ابن حنبل وبين المذهب الأشعري[1] . وربما كان ذلك في الفترة التي وقعت فيها المحنة للأشاعرة في الفترة مـا بين سنة ٤٤٠ هـ و ٤٥٥ هـ ، والتي تكشف عنها خصوصاً[2] رسالة أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي إلى عميد

---

١ على انه يلاحظ — في مقابل ذلك — ان ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨) يورد هذه العبارة نقلا عن « مقالات الاسلاميين » للاشعري ويستشهد بهـــا على ان الاشعري اتبع مذهب أهل السنة الحديث — وذلك في كتابه « منهاج أهل السنة » ج ٤ ص ١٤٥ .

٢ أورد نصهـــا ابن عساكر في « تبيين كذب ... » ص ١٠٠ — ١٠٨ ، والسبكي في « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٧٢ — ٢٧٤ .

الملك الكندري المتوفي سنة ٤٥٦ هـ ، ثم رسالة [1] القشيري بتاريخ سنة ٤٤٥ وعنوانها : « شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة » .

حقيقة موقف الأشعري

وهذا يقودنا الى المشكلة الرئيسية في عرض مذهب الاشعري وهي : ما حقيقة موقف الاشعري ؟

هل كان مجرد متابع لمذهب « أصحاب الحديث وأهل السنة » — كما تزعم هذه العبارة الواردة في كتاب « مقالات الاسلاميين » في آخر الفصل المتعلق بعرض آرائهم ؟

أو وقف موقفاً وسطاً بين مذهب أصحاب الحديث وأهل السنة ، ومذهب المعتزلة ، وتوسّط بين الطُّرق على حد تعبير ابن خلدون ؟

أو كان له موقف مستقل ركّبه من آراء استمد بعضها من الآخرين واستمد البعض الآخر من ذاته ، فنتج عن ذلك مركب أصيل ، هو ما يمكن أن يسمى بمذهب الاشعري ؟

وهل نتحدث عنده عن « تطور » من الاعتزال إلى الموقف الجديد ، أو عن انقلاب مفاجىء حاسم ؟

أسئلة تعرّض لها الاقدمون في أحكامهم على مذهب الاشعري : أبو بكر البيهقي ، أبو القاسم القشيري ، ابن خلدون ، أبو المعالي بن عبد الملك ، أبو محمد بن حزم ، ابن تيمية ، ابن عساكر ، الخ .

كما تعرض لها المحدثون من الباحثين الاوربيين والمسلمين : اشپتا ،

---

١ أوردها السبكي في « طبقات الشافعية » جـ ٢ ص ٢٧٥ — ٢٨٨ ، القاهرة بالمطبعة الحسينية .

ميرن ، مكدونلد ، فنسنك،تريتون ، وات ، حموده غرابة ، مكارثي ، فرتزماير ، الخ .

ونلخص آراء هؤلاء وأولئك ألار (« مشكلة الصفات الإلهية في مذهب الاشعري وكبـــار تلاميذه الاوائل » ص ٧٤ – ٩٧) ، بمـــا لا محل لإعادتها ها هنا .

ونرى أن حل هذه المشكلة لن يتضح إلا بعد دراسة مذهب الاشعري. ولهذا نرجىء التعرض لها حتى نفرغ من عرض مذهبه .

ولعرض مذهبه سنعتمد على الكتب والرسائل الخمسة الباقية لنـا ، ثم على عروض أصحاب الكتب في النحل والفرق الاسلامية ، وعلى رأسهم: الشهرستاني – ابن حزم – عبد القاهر البغدادي .

وسنعتمد في عرضنا أولاً على «اللمع» لأننا نعدّه أنضج من «الابانة» وأقرب أن يكون الاشعري الذي تصوره التاريخ وتأثر بـه التلاميذ واحتفل له علم الكلام ، ولانه عرض عقلي دقيق الحجـــة ، وليس مجرد إعلان عقيدة Profession de Foi كما هي حـال « الابانة » . فضلاً عن أننا نشك كثيراً في صحة نسبة « الابانة عن أصول الديانة » إلى أبـي الحسن الاشعري ، كما أشرنا الى ذلك من قبل عند الكلام عنها .

مذهب الاشعري

- ١ -

براهين وجود الله

وأول مسألة نتعرض لها هي بعينها أول مسألة عرضها الاشعري نفسه في كتاب « اللمع »، ومن الممكن أن نتخذ من تبويبه أساساً لتبويب عرضنا لمذهبه لانه تبويب محكم مفصل شامل .

والبرهان الذي يورده الاشعري لإثبات وجود الله يقوم على الاستدلال من نقص حال الإنسان على وجود علة كاملة وصانع مدبّر . وإذن فهو البرهان المعتاد عند المتكلمين من الاستدلال على الصانع من إحكام صنعة العالم وتدبيره . وهذا يدل على أن الاشعري كان بمعزل تماماً عن الحركة الفلسفية الاسلامية التي بدأها الكندي ، وثنى عليه الفارابي وهو عصري الاشعري . ومن عجب أنه لم يذكر اسميهما لا في « مقالات الاسلاميين » ولا في « اللمع » ولا في أي كتاب ورد إلينا ؛ واشارته الى الفلاسفة عادة إشارة غامضة مبهمة ، لا يذكر أسماء إلا في النادر ، ويقتصر ذلك على أرسطوطاليس . وربما لو كانت وصلتنا رسالته في الرد على ابرقلس الدهري Proclus لكنا غيرنا رأينا هذا ، وعرفنا إلى أي مدى كان علمه بالفلسفة ، خصوصاً ونحن نعلم أنه رد على « علل أرسطوطاليس في السماء والعالم » و « نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطوطاليس » .

ثم إنه ألف « كتابـــاً في مقالات الفلاسفة خاصة » (ابن عساكر ص ١٣٤) . فلربما تعرّض في هذه الكتب لاقوال الفلاسفة المسلمين واليونانيين على السواء . ولكننا لا نستطيع أن نقرر أكثر من ذلك . ونبدي عجبنا من أنـــه لا يظهر له في كلامه عن وجود الصانع وصفاته أي تأثير للفلاسفة المسلمين أو اليونانيين ، لا فيما ورد إلينا من كتبه ، ولا في عرض مذهبه لدى الشهرستاني أو ابن حزم أو عبد القاهر البغدادي .

يتساءل الاشعري في أول كتاب « اللمع » فيقول :

« إن سأل سائل فقال : ما الدليل على ان للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبّره؟

قيل : الدليل على ذلك أن الانسان – الذي هو في غاية الكمال والتمام – كان نطفةً ثم علَقة ثم مُضغة ثم لحماً وعظماً ودماً . وقد علمنا أنـــه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يُحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ، ولا أن يخلق لنفسه جارحةً . يـــدلُّ ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، لان ما قدر عليه في حال النقصان فهو في حال الكمال عليه أقدر . وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز . ورأيناه طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً . وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ، لان الانسان لو جهـــد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها الى حال الشباب ، لم يمكنه ذلك . فدلّ ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الاحوال ، وأن له ناقلاً نقله من حال الى حال ، ودبّره على ما هو عليه ، لانه لا يجوز انتقاله من حالٍ الى حالٍ بغير ناقلٍ ولا مدبّر .

مما يبيّن ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوبـــاً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطناً ، ثم انتظر ان ان يصير غزلاً مفتولاً ، ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن المعقول[1] خارجاً وفي الجهل والجاً . وكذلك من قصد الى برية لم يجـــد

١ في طبعة مكارثي : معقول .

فيها قصراً مبنياً فانتظر ان يتحول الطين الى حالة الآجُر ّ وينتضد بعضهُ على بعض بغير صانع ولا بانٍ — كان جاهلاً .

وإذا كان تحوّل النطفة علقةً ثم مضغةً ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم في الاعجوبة — كان أولى أن يدل على صانعٍ صنع النطفة ونقلها من حال الى حال.

وقد قال الله تعالى : « أفرأيتم ما تمنون ؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ ! » (٥٦ آية ٥٩ — ٦٠) فما استطاعوا ان يقولوا بحجة أنهم يخلقون ما يمنون مع تمنيهم الولد ، فلا يكون ، ومع كراهتهم له فيكون . وقد قال الله تعالى منبهاً لخلقه على وحدانيته : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون ؟ » (٥١ : ٢١) يبيّن لهم عجزهم وفقرهم الى صانع صنعهم ومدبّر دبّرهم .

فن قالوا : فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة ؟

قيل لهم : لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الاعمال والتأثير ولا الانقلاب والتغيير ، لان القديم لا يجوز انتقاله وتغيره وأن تجري عليه سماتُ الحدَث، لان ما جرى ذلك عليه ولزمته الصفة لم ينفك من سمات الحدَث. وما لم يسبق المُحْدَث ، كان مُحْدَثاً مصنوعاً . فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الاجسام . »

وقد لخص الشهرستاني[١] هذا العرض هكذا : « قال الأشعري : الإنسان إذا فكرّ في خلقته من أيّ شيء ابتدأ ، وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة ، وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ويبلغه من درجة إلى درجة ويرقيه من نقص إلى كمال — عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً ، إذْ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبعٍ ، لظهور آثار الاختيار في الفطرة وتبيين آثار الأحكام والإتقان في الخلقة » .

---

١ « الملل والنحل » ج ١ ص ١١٩ — ١٢٠ .

ولم يتعرض الاشعري لاثبات وجود الله في « الابانة » ولا في « مقالات الاسلاميين » ولا في الرسالتين (« استحسان الخوض ... » والرسالة « الى أهل الثغر ») .

ومن الواضح أن الاشعري في برهانه هذا إنما اعتمد على الآيات القرآنية التالية : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مُضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين » (المؤمنون ١٢ – ١٤) .

– ٢ –
صفات الله

أ – لا يشبهه شيء

الله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً « لانه لو أشبهها لكان حكمه في الحِدَث حكمها . ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات ، أو من بعضها . فإن أشبهها من جميع الجهات كان مُحْدَثاً مثلها من جميع الجهات . وإن أشبهها من بعضها كان مُحْدَثاً من حيث أشبهها . ويستحيل أن يكون المُحْدَث لم يزل قديماً . » (« اللمع » ص ٧) ثم يتلو هذا البرهان العقلي – على عادته دائماً – بالأدلة السمعية ، فيستشهد بالآيتين: « ليس كمثله شيء » (٤٢ : ١١) و « لم يكن له كفواً أحد » (١١٢ : ٤) .

والله قديم لنفسه (البغدادي : « أصول الدين » ص ٩٠) .

ب – واحد

« لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ، ولا يتسق على إحكام ، ولا بد ان يلحقهما العجز أو واحداً منهما ، لأن أحدهما إذا أراد ان يحيي إنساناً وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً ، أو لا يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر . ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً ، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة . وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً . وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما ، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً .

فدلّ ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد . »

ثم يسوق الدليل السمعي : قال تعالى : « لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا » (٢١ : ٢٢) ؛ وهو الدليل الذي يورده في الرسالة « في استحسان الخوض في الكلام » (ص ٨٩ س ١٣) ، ويضيف اليه آيتين أخريين هما : « ما اتخذ الله من ولدٍ ، وما كان معه من إله – إذاً لذهب كلُّ إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » (٢٣ : ٩١) وقوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (سورة ١٣ آية ١٦) . ويقول في هذا الموضع إن « كلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه » الى هذه الآيات الثلاث.

ج – عالم

والله عالم « لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم.وذلك

أنه لا يجوز أن يحوك الديباج بالتصاوير[1] ، ويصنع دقائق الصناعة مَن لا يحسن ذلك ولا يعلمه. فلما رأينا الإنسان على ما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التي ركبها الله فيه والسمع والبصر ومجاري الطعام والشراب واتقان فيه ، وما هو عليه من كماله وتمامه ، والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريها – ودلّ ذلك على ان الذي صنع ما ذكرناه لم يكن يصنعه إلا وهو عالم بكيفيته وكنهه.

ولو جاز أن تحدث الصنائع الحكمية لا من عالمٍ لم ندرِ لعل جميع ما يحدث من حكم الحيوان وتدابيرهم وصنائعهم يحدث منهم وهم غير عالمين. فلما استحال ذلك دلّ على أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلا من عالم. » (« اللمع » ص ١٠) .

---

١ أثبتها مكارثي في نشرته : النقاوير ، وترجمها هكذا Patterned brocade (= (الديباج) المرسوم بحسب نماذج) ولكنه لم يفسر كلمة النقاوير التي أثبتها ولا من أين له بهذه الترجمة ، واعترض غرابة على هذه الكلمة ، وذكر ان مكارثي تركها « مع اليقين بخطئها من غير تصحيح . ففي ص ٩ يذكر المخطوط : وذلك انه لا يجوز ان يحوك الديباج بالنقاوير ، فما معنى ذلك لو بقيت العبارة من غير تصحيح ؟ » (ص ١٢ مقدمة نشرته) ولكن ماذا فعل غرابة لتصحيحها ؟ غيَّرها بما هو أفحش منها ! اذ صححها بالفاء الموحدة : النفارير وقال في الهامش : النفارير جمع نفرور ، وهو العصفور ، والجملة في الاصل مكتوبة ، وذلك أنه لا يجوز أن يحوك الديباج بالنقاوير ، وقد تركها مكارثي كما هي في الاصل بغير تنبيه كما ترك ترجمتها ، وهي على ذلك لا معنى لها ، كما انها تحتاج الى اصلاح قطعا . ولعل ما فعلناه هو المقصود للمؤلف . فان المعنى على ذلك واضح لان حياكة الديباج بواسطة العصافير مستحيل لانعدام العلم بذلك عندها » (ص ٢٤ تعليق ١) . وهذا التصحيح في غاية الاضحاك والعبث ، فما شأن العصافير ها هنا وما وجه ادخالها في المسألة ؟! وصوابها بكل بساطة كما أثبتنا : « (الديباج بالتصاوير) ، اذ الكلام عن دقائق الصنعة ، ودقائق الصنعة تتجلى في حياكة الديباج بالتصاوير التي تصور فيه زخرفة له ، وهذا من أدق فنون النسج . ومن هنا تمثل به الاشعري .

وهذا البرهان على أن الله عالم ، المستمد مما يرى في العالم من آثار الحكمة واتساق التدبير ، أشار اليه الأشعري مجملاً على أنه من أقوال المعتزلة ، وذلك في كتاب « الابانة » (ص ٤٣ ، القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ). ولعل الجديد فيما قاله الأشعري هو هذا التشبيه الذي أورده بين اتقان الصنعة الانسانية ودلالة ذلك على الصانع الماهر العالم ، وبين اتقان صنعة العالم ودلالة ذلك على الصانع الحكيم العالم .

د – حيّ قادر

وبالمثل « لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حيّ ، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حيّ لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم ، وهم عجزة موتى . فلما استحال ذلك دلت الصنائع على ان الله تعالى حيّ قادر . » (« اللمع » ص ١٠ – ١١) .

هـ – مريد

والصفة الإلهية التي يتوسّع الأشعري في شرحها هي : الإرادة ، وذلك لما يترتب عليها من أمور إيمانية عديدة ذات تأثير بالغ في تحديد موقف الأشعري بوجه عام .

ويثبت الأشعري صفة الإرادة صفة من صفات ذات الله تعالى بأن يقول : « إن الحيّ إذا كان غير مريد لشيء أصلاً ، وجب أن يكون موصوفاً بضد من أضداد الإرادات من الآفات : كالسهو ، والكراهة ، والإباء و (سائر[1]) الآفات ، كما وجب أن (يكون) الحيّ اذا كان

---

١ أضفناه على نص مكارثي ، والا كان تكرارا لا معنى له لكلمة « الآفات » في قوله : من « الآفات » .

غير عالم بشيء أصلاً – موصوفاً بضد من أضداد العلوم من الآفات : كالجهل والسهو والغفلة أو الموت أو مـــا أشبه ذلك من الآفات . فلما[1] استحال أن يكون الباري تعالى لم يزل موصوفاً بضد الإرادة ، لأن هـذا يوجب أن لا يريد شيئاً على وجه من الوجوه ، وذلك أن ضد الارادة اذا كان الباري تعالى لم يزل موصوفاً به يوجب قدمه ، محالٌ عدم القديم، كما محالٌ حدوث القديم؛ فإذا استحال عدمه – وجب أن لا يريد الباري شيئاً ويقصد فعله على وجه من الوجوه . وذلك فاسد . وإذا فسد هذا صح وثبت أن الباري تعالى لم يزل مريداً » (« اللمع » ص ١٨) .

وبرهان الأشعري هنا يقوم على ما يلي :

انكار وصف الله بالارادة يقتضي وصفه بضدها

ووصفه بضدها يوجب أن لا يريد شيئاً على وجه من الوجوه – لأن ضد الارادة سيكون صفة قديمة قدم الباري نفسه

والشاهد يدل على أنه أراد أشياء

∴ بطل إنكار وصف الله بالارادة ، وثبت أنه مريد ، ولم يزل مريداً.

وبعد أن أثبت الارادة صفةَ ذات لله تناول المسائل المتعلقة بها :

١ – وأولها مدى هذه الارادة . والأشعري يطلقها فيقول إن الله تعالى مريد لكـــل شيء يجوز أن يراد ، ولم يحدها بحدود ولا ضوابط ، لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات فيجب « ان تكون عامة في كـــل ما يراد على الحقيقة ، كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه بكل ما يجوز أن يُعلم على حقيقته . وأيضاً فقد دلت الدلالة على ان الله

---

١ حار الناشران (مكارثي وغرابة) في معرفة جواب « فلما » . والجواب هو قوله : « وجب ان لا يريد ... » ، وما سبق هذا الجواب هو تكرار لما جاء بعد « فلما » وبينهما جمل اعتراضية تعليلية .

تعالى خالق كل شيء حادث ، لا يجوز أن يخلق ما لا يريده ، وقد قال الله تعالى : « فعّال لما يريد » (١١ : ١٠٧ ، ٨٥ : ١٦) . وأيضاً فإنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده ، لانه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمرين : إما إثبات سهو وغفلة ، أو اثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده . فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده » (« اللمع » ص ٣٤) .

ومعنى هذا أن الله :

١ — مريد لكل شيء يجوز أن يراد .

٢ — لا يجوز أن يخلق ما لا يريده .

والقول الأول فيه تحفظ في قوله : « يجوز أن يراد » ، أي أنه وضع لإرادة الله حداً ، مع ذلك .

ويرتب على القول الثاني أنه يستحيل أن يقع من غير الله ما لا يريده، لأن كل شيء فعلٌ من أفعال الله . « ولو كان في العالم ما لا يريده الله تعالى لكان ما يكره كونه . ولو كان ما يكره كونه،لكان ما يأبى كونه . وهذا يوجب أن المعاصي كانت ، شاء الله أم أبى . وهذا صفة الضعيف المقهور ؛ وتعالى ربنا عن ذلك علوّاً كبيراً » (ص ٢٥) . ولكن هذا إنما يتفق مع قول الأشعري بأن الله فاعل كل فعل : حسنة كان أو سيئة . وهو ما لا يسلم به خصمه المعتزلي ، مثلاً . لهذا فإن حجته ها هنا تنبني على أصل لم يُسلَّم له .

كذلك قد يورد على الأشعري الرد التالي : إن وقوع ما لا يريده الله لا يقتضي بالضرورة ضعفاً وقهراً ووهناً ، بل مجرد كراهية الله للأمر . ويجيب الأشعري فيقول إن وقوع ذلك لواحد من الناس وهو كاره له « يوجب الضعف والوهن لا محالة ، لأنه اذا كان ما كره كونه ، كان ما أبى

كونه . وإذا كان ما أبى كونه ، فقد كان الشيء ، شاءه أم أباه. وهذا يوجب أن الشيء كان ، شاء الله تعالى ذلك أم أباه . وهذه صفة الضعف » (ص ٢٩) .

ويسوق الاشعري على مقالتيه هاتين أدلة سمعية هي : قوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » (٧٦ : ٣٠) فأخبر أنا لا نشاء إلا ما شاء أن نشاءه . وقال تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » (١٠ : ٩٩) ؛ وقال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كلَّ نفسٍ هداها » (٣٢ : ١٣) ، وقال : « ولو شاء ربك ما فعلوه » (٦ : ١١٢) ؛ وقال : « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » (٢ : ٢٥٣) فأخبر أنه لو لم يرد القتال لم يكن ، وان ما أراد من ذلك فقد فعله . — فان قالوا : معنى هذا : « لو شاء الله ما اقتتلوا » — أي لو شاء ان يمنعهم من القتال لم يكن . يقال لهم : ولِمَ لا حملتم الآية على ظاهرها وقلتم على أي وجه شاء أن لا يكون القتال، لم يكن . وكذلك المطالبة عليهم في قول الله تعالى : « ولو شاء ربّك لآمن من في الارض كلهم جميعاً ». فان قالوا : لو شاء الله ان يُلْجِيهم الى الايمان لكانوا مؤمنين — قيل لهم : أوَ ليسوا مع الإلجاء قادرين على أن يكفروا كما هم قادرون على أن يؤمنوا ؟ فكيف يجب بالإلجاء كون الايمان منهم وهم قادرون ألا يكون منهم إيمان مع الإلجاء ، كما هم قادرون على الايمان مع عدم الإلجاء ؟ » (« اللمع » ص ٣١) .

وفي كتاب « الابانة عن أصول الديانة » يتناول الاشعري نفس الموضوع بحجج أخرى يرد بها على المعتزلة بخاصة ، إذ أفرد باباً بعنوان « باب الكلام في الإرادة » جعله على المعتزلة خاصة . ومن بين ما يسوق من حجج على كون الله هو المريد لما يشاء،وأن ما لا يشاؤه لا يكون—قوله: « ويقال لهم (أي للمعتزلة) : إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله

– عز وجل – الكُفر والعصيان وهـو لا يريده ، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا – فقد وجب على قولـكم : أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون ، كان ؛ لأن الكفر الذي كان – وهو لا يشاؤه الله عندكم – أكثر من الايمان الذي كان وهو يشاء ، وأكثر ما شاء أن يكون لم يكن . وهذا جَحدٌ لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله ان يكون ، كان ؛ وما لا يشاء ، لا يكون. ويقال لهم : يستفاد من قولـكم أن كثيراً ممـا شاءه إبليس أن يكون ، كان ؛ لأن الكفر أكثر من الايمان ؛ وأكثر ما كان هو شاءه . فقـد جعلتم مشيئة إبليس أنفـذ من مشيئة رب العالمين – جل ثناؤه وتقدست أسماؤه – لأن أكثر ما شاءه كان ، وأكثر ما كان قد شاءه . وفي هذا إيجاب أنـكم قـد جعلتم لإبليس مرتبةً في المشيئة ليست لربّ العالمين ، تعالى الله عز وجل عن قول الظالمين علوّاً كبيراً » (« الابانة عن أصول الديانة » ص ٤٦ – ٤٧ . القاهرة ، ١٣٤٨ هـ) .

ثم إن الاقتدار يكون أجلى إذا كان ما يشاؤه القادر يكون،وما لا يشاؤه لا يكون .

والأولى بالألوهية والسلطان هو أن لا يكون إلا ما يعلمه ، ولا يغيب عن علمه شيء ، ولا يجوز أن يغيب عن علمه شيء .

ولو فعل العباد ما يسخطه الله لكانوا قد أكرهوه ، وهذه الصفة ، صفة القهر ، مما يتعالى الله عنها .

* * *

وهكذا أثبت الأشعري أن الله عالم قادر حيّ مريد .

الصفات قائمة بالذات أزلية

وصفات الله قائمة بذاته ، أي أنها ليست ذاته، ولا غير ذاته ؛ إذ لا يتصور أن يكون الذات حياً بغير حياة ، أو عالماً بغير علم،أو قادراً بغير قدرة، أو مريداً بغير إرادة . بل الله عالم بعلم،وقادر بقدرة،وحيّ بحياة ، ومريد بإرادة . وذلك لأن من قال إنه عالم ولا علم ، كان مناقضاً ؛ وكذلك القول في القدرة والقادر ، والحياة والحيّ ، الخ .

ويورد الأشعري في « الابانة » (ص ٤٢) رداً رد به على أبي الهذيل العلاف لما قال إن علم الله هو الله ، وهو أنه « قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله ، فقُل : يا عِلم الله اغفر لي وارحمني ! فأبى ذلك . فلزمته المناقضة » (« الابانة » ص ٤٢) .

وأسماء الله مشتقة من صفات ، فلا بد من إثبات هذه الصفات له . فقولنا : عالم — مشتق من عِلم ، وقادر — مشتق من قدرة ، وحيّ — مشتق من حياة ، ومريد — مشتق من إرادة .

ثم يورد في « الإبانة » (ص ٤٤) الأدلة السمعية التالية : قال تعالى : « أنزله بعلمه » (٤ : ١٦٦) ، وقال : « وما تحمل من انثى ولا تضع إلا بعلمه » (٣٥ : ١١) ، وقال : « فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أُنزل بعلم الله » (١١ : ١٤) . وفي « اللمع » (ص ١٤) يورد الآيتين الأوليين لاثبات العلم لله .

لكن يلاحظ أن هذه الآيات لا تتعارض مع ما يقوله أبو الهذيل وسائر المعتزلة . إنما الخلاف هو في : هل هذه الصفات هي عين الذات ، أو زائدة على الذات . فالمعتزلة يثبتون الصفات ، ولكن يقولون إنها عين الذات . والآيات التي استشهد بها الأشعري تثبت الصفات ، ولا شأن لها

بالمشكلة التي نحن بصددها وهي : هل هذه الصفات هي عين الذات ، أو زائدة عليها .

ويورد الشهرستاني[1] عرضاً أوفى لرأي الاشعري هـذا في الصفات ، يقول : «قال أبو الحسن (الاشعري) : الباري تعالى عالمٌ بعلم ، قادرٌ بقدرة ، حيٌّ بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . وله في البقاء (أي في صفة البقاء) اختلافُ رأيٍ . قـال : وهـذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هي هـو ، ولا غيره ، ولا لا هو ، ولا لا غير . والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ، ومريد بارادة قديمة – قال : قام الدليل على أنه تعالى مَلِك ، والملك من لـه الامر والنهي . فهـو آمرٌ ، ناهٍ . فلا يخلو : إما أن يكون آمراً بأمر قديم ، أو بأمر محدث . فان كانَ محدثاً فلا يخلو : إما أن يحدثه في ذاته ، أو في محل ، أو لا في محل . يستحيل أن يحدثه في ذاته ، لانه يؤدي إلى ان يكون محلاً للحوادث ، وذلك محال . ويستحيل أن يكون في محل ، لانه يوجب ان يكون المحل به موصوفاً . ويستحيل أن يحدثه لا في محل ، لان ذلك غـير معقول . فتعيّن أنه قديم ، قائم به ، صفة له . وكذلك التقسيم في الارادة والسمع والبصر .

قال : وعلمه واحدٌ يتعلق بجميع المعلومات : المستحيل ، والجائز ، والواجب ، والموجود ، والمعدوم . وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصحّ وجوده مـن الجائزات . وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الصفات . وكلامه واحد هو : أمر ، ونهـي ، وخـبر ، واستخبار ، ووعد ، ووعيد . وهذه الوجوه ترجع الى اعتبارات في كلامه ، لا الى عدد في نفس الكلام والعبارات ، إذ للألفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء

---

[1] « الملل والنحل » ج ١ ص ١٢٢ – ١٢٣ .

عليهم السلام دلالات على الكلام الازلي . والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلي . »

من أين استقى الشهرستاني هذا العرض ؟ هذا مـا لا تستطيع أن تجيب عنه المؤلفات الباقية لدينا للأشعري . فلا بد أنه نقله عن مؤلفات أخرى .

ولقد لجأ الاشعري في اللمع (ص ١٤) إلى برهان عقلي لاثبات ان الله تعالى عالم بعلم . وخلاصة هذا البرهان أنه :

لا يخلو : أن يكون الله عالماً بنفسه ، أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه

فان كان عالماً بنفسه ، كانت نفسه علماً

ويستحيل أن يكون العلمُ عالما ؛ ومن المعلوم ان الله عالم

∴ يستحيل أن يكون الله عالماً بنفسه ، وإلا لكان علماً غير عالم

فاذا استحال ذلك ، صحّ انه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه .

وقد يعترض على التقسيم بأنه غير شامل لأنحاء الكلّ المقسم ، إذ يمكن افتراض حالة ثالثة وهي أن يكون الله عالماً لا بنفسه ، ولا بعـلم يستحيل أن يكون هو نفسه .

ويرد الاشعري على هذا الاعتراض فيقول : لو جاز هذا لجاز أن يكون قولنا : « عالم » لم يرجع به الى نفسه ، ولا إلى علم يستحيل أن يكون هو نفسه . وإذا لم يجز هذا بطل ما قالوه . « وهذا الدليل يدل عـلى صفات الله تعالى لذاته كلها : من الحياة ، والقدرة ، والسمع، والبصر، وسائر صفات الذات » (« اللمع » ص ١٤) .

وعصب برهان الاشعري هنا يقوم في قوله : ويستحيل أن يكـون العلم عالماً . وهذا مناط الخلاف بينه وبين أبـي الهذيل وسائر المعتزلة ممن يقولون بقوله . ومعنى هذا ان الاشعري لا يتصور أن تكون العالمية هي

العلم نفسه ، بل يريد أن يفترض ذاتاً هي غير صفاتها : ذاتاً هي شيء، وصفاتها شيء آخر . وكأن لله ماهية غير صفاته . وعليه حينئذ أن يبين ماذا عسى أن تكون هذه الماهية التي هي غير الصفات القائمة فيها . وهو ما لم يفعله الأشعري . وهنا نقطة الضعف في مذهبه ، وقوة حجة المعتزلة وهم خصومه ها هنا . والمشكلة كلها يمكن أن ينظر إليها في ضوء المشكلة الكبرى : مشكلة التمييز بين الوجود والماهية . ولكن الأشعري لا ينظر اليها حتى من هذه الوجهة ، وإلا لكان ثم وجه لتبرير رأيه . اذ المخرج الوحيد له هو أن يحصر الموجود في صفة واحدة هي مجرد الوجود ، وأن ما عداه هي صفات زائدة . فهل قصد الأشعري إلى هـــذا – فنظر إلى أن صفة الذات هي مجرد الوجود ، وأن ما عدا ذلك من صفات يعـــد صفات قائمة بالذات ؟ هذا ما لا نستطيع أن نفترض أن الأشعري أخطره بباله أو فكر فيه .

جواز رؤية الله بالأبصار

رأينا كيف أنكرت المعتزلة إمكان رؤية الله تعـــالى سواء في الآخرة وفي الدنيا .

وقد اهتم الأشعري بهذه المسألة اهتماماً خاصاً : فتناولها من ناحية أدلة السمع في « الابانة » ، ومن ناحية أدلـــة العقل ، أو من باب القياس على حـــد تعبيره ، في « اللمع » . وردّ على حجج المعتزلة في كلتا الناحيتين .

أ ـ من ناحية العقل

ونبدأ بعرض حججه العقلية لاثبات جواز رؤية الله بالأبصار .

وبرهان الأشعري برهان سلبي وهو أن يبين أنه لا مانع عقلياً يمنع من إمكان رؤية الله بالأبصار ، لأن هـذا الإمكان لا يقتضي إثبات أن الله حـادث ، أو أنه يحدث معنى فيه ، أو تشبيهه أو تجنيسه أو قلبه عن حقيقته ، أو القول بأنه جائر ، أو ظالم ، أو كاذب . وما دام كذلك، فلا مانع منه :

١ ـ فليس في جواز الرؤية إثبات حدثه ، لأن المرئي لا يكون مرئياً لأنه محدث ، وإلا لكان من اللازم أن يُرى كل محدث ، وهو باطـل عند الجميع .

٢ ـ وليس في الرؤية إثبات حدوث معنى في المرئيّ ، لأن الألوان مرئيات ولا يجوز حدوث معنى فيها ، لأنها أعراض ، والعرض لا يقوم بالعرض . وإلا لكان ذلك المعنى هـو الرؤية . « وهذا يوجب أنا إذا رأينا الميت فقد حدثت فيه الرؤية ، وجامعت الرؤية الموت . وإذا رأينا عين الأعمى حدثت في عينه رؤية ، فكانت الرؤية مجامعة للعمى . فلما لم يجز ذلك بطل ما قالوه .

٣ ـ « وليس في اثبات الرؤية لله تعالى تشبيه الباري تعالى ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته ، لانـّا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا يشتبهان بوقوع الرؤية عليها ، ولا ينقلب السواد عن حقيقته إلى البياض بوقوع الرؤيـة عليه ، ولا البياض الى السواد .

٤ ـ « وليس في الرؤيـة تجويره ، ولا تظليمه ، ولا تكذيبه لانـّا نرى الجائر والظالم والكاذب ، ونرى من ليس بجائر ولا ظالم ولا كاذب.

فلما لم يكن في إثبات الرؤية شيء مما لا يجوز على الباري لم تكن الرؤية مستحيلة . وإذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة على الله . » (« اللمع » ص ٣٢ – ٣٣) .

ثم يورد اعتراضاً للمخالفين مفاده أنه إذا صحّ القول بجواز الرؤية على هذا الاساس ، صحّ أيضاً القول بجواز لمسه وذوقه وشمه ، إذ ليس في اللمس والذوق والشم إثبات للحدث ولا حدوث معنى في الباري تعالى.

ويرد الاشعري بما رد به « بعض أصحابنا » – ولا ندري الى من يشير ، ولعله يشير إلى أهل الحديث واصحاب السنة – من « أن اللمس ضرب من ضروب المماسّات ، وكذلك الذوق – وهو اتصال اللسان واللهوات بالجسم الذي له الطعم ، وأن الشمّ هو اتصال الخيشوم بالمشموم الذي يكون عنده الادراك له ؛ وأن المتماسّين إنما يتماسان بحدوث مماسين فيهما ، وإن في إثبات ذلك إثبات حدوث معنى في الباري .

ومن أصحابنا من يقول : لا يخلو القائل أن يكون أراد بذكره اللمس والذوق أن يُحدث اللهُ تعالى إدراكاً في هذه الجوارح من غير ان يحدث فيه معنى ؛ أو يكون أراد حدوث معنى فيه .

فإن كان أراد حدوث معنى فيه فذلك ما لا يجوز .

وإن كان أراد حدوث إدراك فينا فذلك جائز . والامر في التسمية الى الله تعالى : إن أمرنا أن نسمّيه لمساً وذوقاً وشمّاً سميناه ، وإن منعنا امتنعنا .

وأما السمع فلم يختلف أصحابنا فيه ، وجوزوه جميعاً ، وقالوا إنه جائز أن يسمعنا الباري تعالى نفسه متكلماً ؛ وقد أسمع موسى – عليه السلام – نفسه متكلماً . » (« اللمع » ص ٣٣ – ٣٤) .

ومعنى هذا الرأي الثاني أن « أصحاب » الاشعري هؤلاء قد جوزوا

ليس فقط رؤية الله ، بل أيضاً لمسه وذوقه وشمّه ، ولا يمنعنا عن قول ذلك إلا عدم ورود ذلك صراحة في القرآن ؛ وليس ثم دليل عقلي إذن ينفيه . وأما السمع فلا خلاف فيه ، فكل « أصحابه » مجمعون على جوازه ، ويستشهدون على ذلك بأن الله كلّم موسى تكليماً ، وإذن يجوز ان يُسمع الله ، كما يجوز أن يُرى .

* * *

والحجج التي ساقها الاشعري لجواز الرؤية هي بعينها التي سيوردها عبد القاهر البغدادي في « أصول الدين » (ص ٩٨) دون ان يضيف إليها شيئاً جديداً على ما قاله الاشعري .

ب — من ناحية السمع

والشواهد السمعية من القرآن يسوقها في « اللمع » وفي « الابانة » ، مع اختلاف في التفاصيل والردود على الاعتراضات .

ومعتمده الاساسي في كلا العرضين على الآيتين : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » (٧٥ : ٢٢ ، ٢٣) .

لكنه[١] يميز معاني مختلفة لكلمة « النظر » :

١ — منها : « النظر » بمعنى « الاعتبار » ، كما في قوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » (٨٨ : ١٧) ، أي أفلا يعتبرون بالابل كيف خلقت .

٢ — « والنظر » بمعنى « الانتظار » ، كما في قوله تعالى : « ما ينظرون إلا صيحة واحدة » (٣٦ : ٤٩) .

---

١ « الابانة » ص ١٣ . القاهرة ١٣٤٨ هـ .

٣ — ومنها « النظر » بمعنى « الرؤية » .

٤ — ومنها « النظر » بمعنى « الرحمة » كما قال تعالى : « لا ينظر (الله) اليهم » (٣ : ٧٧) أي لا يرحمهم ولا يعطف عليهم .

« ولا يجوز أن يكون الله عز وجل عنى نظر التفكر والاعتبار ، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ؛ ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار ، لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه ... وأيضاً فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة ، لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم . وإذا كان هذا هكذا لم يجز ان يكونوا منتظرين ، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم . وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يجوز ان يكون الله عز وجل أراد نظر التعطف، لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم .

وإذا فسدت الاقسام الثلاثة صحّ القسم الرابع[1] من أقسام النظر ، وهو أن معنى قوله « إلى ربها ناظرة » : أنها رائية ترى ربها عز وجل .

مما يبطل قول المعتزلة إن الله — عز وجل — أراد بقوله : « إلى ربها ناظرة » : نظر الانتظار — أنه قال : « الى ربها ناظرة » ؛ ونظر الانتظار بها لا يكون مقروناً بقوله « إلى » ، لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار : « الى » . ألا ترى أن الله عز وجل لما قال : « ما ينظرون إلا صيحة واحدة » لم يقل : « الى » إذ كان معناه الانتظار ، فقال عن بلقيس : « فناظرة بم يرجع المرسلون » (٢٧ : ٣٥)

---

١ هكذا في النص ، وصوابه : الثالث ، لانه لم يذكر غير ثلاثة أوجه في « الابانة » ، والوجه الرابع انما ذكره في « اللمع » (ص ٣٤ س ٦ — س ٧) . وربما كان في نص « الابانة » نقص هذا هو اكماله .

فلما أرادت الانتظار لم تقل : « إلى » .

وقال امرؤ القيس :

فإنكما إن تنظراني ساعةً من الدهر تنفعني لدى أم جُندُب

فلما أراد الانتظار لم يقل « إلى » . فلما قال عز وجل : « الى ربها ناظرة » علمنا أنه لم يرد الانتظار ، وإنما أراد نظر الرؤية . ولما قرن الله النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتين في الوجه ...

فإن قال قائل : لِمَ لا تقولون إن قوله « الى ربها ناظرة » إنما أراد: الى ثواب ربها ناظرة ؟

قيل له : ثواب الله عز وجل غيره تعالى ، والله تعالى قال : « الى ربها ناظرة » ولم يقل : إلى غيره ناظرة . والقرآن على ظاهره ، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلاّ لحجة ، وإلا فهو على ظاهره . ألا ترى أن الله عز وجل لما قال : صلوا لي واعبدوني – لم يجز أن يقول قائل إنه أراد غيره ويزيل الكلام عن ظاهره . فلذلك لما قال « الى ربها ناظرة » لم يجز لنا أن نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة .

ثم يقال للمعتزلة : إن جاز لكم ان تزعموا أن قول الله عز وجل « الى ربها ناظرة » إنما أراد به أنها الى غيره ناظرة فلِمَ ما جاز لغيركم أن يقول إن قول الله عز وجل : « لا تدركه الأبصار » (٦ : ١٠٣) أراد بها لا تدرك غيره ، ولم يرد أنها لا تدركه ؟ وهذا ما لا يقدرون على الغرق فيه . » (« الابانة عن أصول الديانة » ص ١٣ – ١٤).

واعتراض آخر ورد في « اللمع[1] » ، وهو : « أليس قد قال الله تعالى « وجوهٌ يومئذ باسرةٌ ،تظن أن يفعل بها فاقرة » (٧٥ : ٢٤ ، ٢٥)

---

١ « اللمع » ص ٣٤ .

والظن لا يكون بالوجه ؟ وكذلك قوله « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » أراد : نظر القلب .

ويرد الأشعري على هذا الاعتراض فيقول : الأمر ليس كذلك « لأن الظن لا يكون بالوجه ، ولا يكون إلا بالقلب . فلما قرن الظن بذكر الوجه كان معناه ظن القلب ، إذ لم يكن الظنّ إلا به . فلو كان النظر لا يكون إلا بالقلب لوجب إذا ذكره مع ذكر الوجه أن يرجع به إلى القلب . فلما كان النظر قد يكون بالوجه وبغيره ،، وجب إذا قرنه بذكر الوجه أن يريد به نظر الوجه ، كما أنه إذا قرنه بذكر القلب ، وجب أن يريد به نظر القلب » (« اللمع » ٣٤ — ٣٥) .

واعتراض ثالث : إذن ما معنى قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ؟ (٦ : ١٠٣) .

ويرد الأشعري فيقول : هـذا يكون في الدنيا ، دون الآخرة « لأن القرآن لا يتناقض. فلما قال في آية آخرى أنه تنظر اليه الأبصار علمنا أن الوقت الذي قال إنه لا تدركه الأبصار فيه غيرُ الوقت الذي أخبرنا أنها تنظر اليه فيه » (« اللمع » ص ٣٥) .

* * *

وقد عرضنا كيف ردّ المعتزلة والقاضي عبد الجبار بخاصة على أقوال الأشعري في هذه المسألة ، وذلك في عرضنا إياها أثناء الكلام على مذهب القاضي عبد الجبار .

أفعال الانسان

ومسألة أفعال الإنسان من المسائل الرئيسية في مذهب الأشعري، ومذهبه فيها أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وليس للانسان فيها غير اكتسابها ؛ أي أن الفاعل الحقيقي هو الله ، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الانسان . والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة .

ويستدل الأشعري على ذلك استدلالاً عقلياً أولاً فيقول :

« إنا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً خلافاً لما خالف، ووجدنا الإيمان حسناً متعباً مؤلماً . ووجدنا الكافر يقصد ويجهد نفسه إلى أن يكون الكفر حسناً حقاً ، فيكون بخلاف قصده . ووجدنا الايمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلماً و لا مرمضاً لم يكن ذلك كائناً على حسب مشيئته وإرادته ، وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها ؛ لأنه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ما هو عليه لجاز أن يحدث الشيء فعلاً لا من محدث أحدثه فعلاً . فلما لم يجز ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه على ما هو عليه ، وهو قاصدٌ الى ذلك . لأنه لو جاز حدوث فعلٍ على حقيقة لا من قاصدٍ ، لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك . كما أنه لو جاز حدوث فعلٍ لا من فاعل ، لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك .

وإذا كان هذا هكذا ، فقد وجب أن يكون للكفر مُحدث أحدثه كفراً باطلاً قبيحاً وهو قاصد الى ذلك . ولن يجوز أن يكون المحدث له هو الكافر الذي يريد أن يكون الكفر حسناً صواباً حقاً فيكون على خلاف ذلك . وكذلك للإيمان محدث احدثه على حقيقة متعباً مؤلماً مرمضاً، غير المؤمن الذي لو جهد أن يقع الايمان خلاف ما وقع من إيلامه وإتعابه

وإرماضه لم يكن له إلى ذلك سبيل . وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافرَ ، ولا المحدث للإيمانَ على حقيقته المؤمن — فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد الى ذلك، لأنه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسمٌ من الأجسام ، لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً [1] » .

وخلاصة هذه الحجة أنه لو كان الانسان هو الفاعل حقاً لأفعاله لأتت على نحو ما يشتهي ويقصد ، ولما كانت لا تأتي كما يشتهي ويقصد ، فلا بد أن ثمّ فاعلاً حقيقياً آخر غير الانسان . وهذا الفاعل هو الله .

ويأخذ الأشعري بعد ذلك في الرد على الاعتراضات :

أ — ومنها : لماذا لا نقول أيضاً إنه لا مكتسب للأفعال على الحقيقة إلا الله ؟

ويرد الأشعري فيقول إنه لا ضرورة لهذا ، فمثلاً حركة الاضطرار تدل على أن الله هو الفاعل لها على حقيقتها ، لكنها لا تدل على أن المتحرك بها في الحقيقة هو الله .

ب — ومنها : أن ذلك يؤدي الى أن العبد لا يخلو أن يكون بين نعمة يجب عليه شكرها ، وبلية يجب عليه الصبر عليها .

والأشعري يرد قائلاً أن العبد لا يخلو من نعمة وبلية « والبلايا منها ما يجب الصبر عليها كالمصائب من الأمراض والأسقام وفي الأموال والأولاد وما أشبه ذلك ؛ ومنها ما لا يجب الصبر عليها كالكفر وسائر المعاصي » (« اللمع » ص ٤٥)

كذلك يؤدي مذهب الأشعري إلى كون الله هو الذي قضى المعاصي

---

١ « اللمع » ص ٣٨ — ٣٩ .

وقدّرها ، بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها . ولا نقول : قضاها وقدرها : بأن أمر بها .

ج – فإن قيل : أليس معنى هذا الرضا بقضاء الله وقدره الكفر على إنسان ؟

« قيل له : نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً وقدره فاسداً ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً ، لأن الله تعالى نهانا عن ذلك . وليس إذا أطلقنا الرضا بلفظ القضاء وجب أن نطلقه بلفظ الكفر ، كما لا يجب إذا قلنا إن الخشبة حجة الله تعالى وإن الخشبة مكسورة ، أن نقول : حجة الله تعالى مكسورة ، لأن هذا يوهم حجة الله تعالى لا حقيقة لها . فكذلك نطلق الرضا بلفظ القضاء والقدر ، ولا نطلقه بلفظ الكفر... ومن أصحابنا من يجيب بأن نرضى بقضاء الله تعالى وقدرة اللذين أمرنا أن نرضى بهما اتباعاً لأمره ، لأنه لا يتقدم بين يديه ولا يعترض عليه . وهذا كما نرضى ببقاء النبيين عليهم السلام ، ونكره موتهم ، ونكره بقاء الشياطين ؛ وكلٌّ بقضاء ربّ العالمين » (« اللمع » ص ٤٦ – ٤٧) .

د – وهنا يُواجَه الأشعري بمشكلة الشرّ وهل يقال إنه من الله . وهو يجيب صراحة فيقول : « إني أقول إن الشرّ من الله تعالى بأن خلقه شراً لغيره ، لا له » (ص ٤٧ س ١٥ – س ١٦) . فهل معنى هذا أن الشرّ هو شرّ في نظر من يراه شرّاً ، وليس كذلك في نظر الله ؟ هذا غير ممكن ، لأن الله قد وضع معايير للخير والشرّ ، فالتقويم منه وليس من الانسان . وعلى ذلك فلا وجه لما احتال به الأشعري لمواجهة هذا الاعتراض .

وفي شرح الشهرستاني[1] لمذهب الأشعري ما يدل على أن الأشعري فرّق

---

١ « الملل والنحل » ج ١ ص ١٢٤ – ١٣٠ .

بين الأفعال الاضطرارية مثل الرعشة والرعدة ، وبين الافعال الاختيارية « والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر . فعن هذا قال : المكتسَب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة . ثم على أصل أبي الحسن (الاشعري) لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث،لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . فلو أثرت في قضية الحدوث لاثرت في قضية حدوث كل محدث حتّى تصلح لإحداث الالوان والطعوم والروايح ، وتصلح لإحداث الجواهر والاجسام ، فيؤدي الى تجويز وقوع السماء على الارض بالقدرة الحادثة . غير أن الله تعالى أجرى سُنّته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها : الفعلَ الحاصل إذا أراده العبد وتجرّد له . وسمّي هذا الفعل كسباً . فيكون خلقاً من الله تعالى : إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته .

والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلاً ، فقال : الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد ، لكن ليست تقْصر صفات الفعل أو وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط ، بل ها هنا وجوه أُخر وراء الحدوث : من كون الجوهر متحيّزاً ، قابلاً للعرض؛ ومن كون العرض عرضاً ولوناً وسواداً ، وغير ذلك . وهذه أحوالٌ عند مثبتّي الاحوال . — قال : فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها ، نسبة خاصة يسمى ذلك كسباً . وذلك هو أثر القدرة الحادثة. قال : فاذا جاز ، على أصل المعتزلة ، أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود ، أو في وجه من وجوه الفعل ، فلِمَ لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حالٍ هو صفةٌ للحادث، أو في وجه من وجوه الفعل ، وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة؟ وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ، ومن العَرَض مطلقاً : غير ؛ والمفهوم من القيام والقعود : غير . وهما حالتان متمايزتان ، فإن كل قيام حركة،

وليس كل حركة قياماً . ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا : أوجد ، وبين قولنا : صلى وصام وقعد وقام . وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف الى العبد ، فكذلك لا يجوز أن يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى الباري تعالى .

فأثبت القاضي (أبو بكر الباقلاّني) تأثيراً للقدرة الحادثة . وأثرها هي الحالة الخاصة ، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل . وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب. فان الوجود ، من حيث هو وجود ، لا يُستحق عليه ثوابٌ وعقابٌ ، خصوصا على أصل المعتزلة . فان جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء. والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود . فالموجود ، من حيث هو موجود ، ليس بحسَنٍ ولا قبيح . قال (أي الباقلاني):فاذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان ، جاز لي إثبات حالة هي متعلقة بالقدرة الحادثة. ومن قال هي حالة مجهولة فبيَّنا بقدر الإمكان جهتها ، وعرفناها ايش هي ، ومثلناها كيف هي .

ثم إن إمام الحرمين أبا المعالي الجويني – قدس الله روحه – تخطى عن هذا البيان قليلاً ،قال : أما نفي القدرة والاستطاعة ، فما يأباه العقل والحس. وأما إثبات قدرةٍ لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً . وأما إثبات تأثيرٍ في حالة ، فلا يعقل كنفي التأثير ، خصوصا والاحوال – على أصلهم – لا توصف بالوجود والعدم . فلا بد إذاً من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقةً ، لا على وجه الإحداث والخلق . فان الخلق يُشعِر باستقلال إيجاده من العدم . والانسان ، كما يحس من نفسه الاقتدار ، يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال . فالفعل يستند وجوداً الى القدرة ، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة . وكذلك يستند سببٌ الى سبب حتى ينتهي الى مسبب الاسباب . فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغني على

الإطلاق . فإن كل سبب مستغنٍ من وجه ، محتاج من وجه . والباري تعالى هو الغنيّ المطلق ، الذي لاً حاجة له ولا فقر .

وهذا الرأي إنما أخذه (أي الجويني) من الحكماء الإلهين ، وأبرزه في معرض الكلام . وليس تختص نسبة السبب الى المسبب على أصلهم بالفعل والقدرة ، بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حُكمه . وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام ايجاداً ، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثاً . وليس ذلك مذهب الاسلاميين . كيف ، ورأي المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر في ايجاد الجسم . قالوا : الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم ، ولا عن قوةٍ ما في جسم . فإن الجسم مركب من مادة وصورة ، فلو أثّر لأثّر من جهته ، أعني بمادته وصورته . والمادة لها طبيعة عدمية . فلو أثرت لأثرت بمشاركة العدم . والتالي محال، فالمقدم إذن محال . فنقيضه حق ، وهو أن الجسم وقوة ما في جسم لا يجوز أن يؤثر في جسم . — وتَخطّى من هو أشدّ تحققاً وأغوص تفكراً عن الجسم وقوة في الجسم — إلى كل ما هو جائزٌ بذاته ، فقال : كل ما هو جائز بذاته لا يجوز أن يحدث شيئاً ما ، فإنه لو أحدث لأحدث بمشاركة الجواز ، والجواز له طبيعة عدمية . فلو خُلي الجائز وذاته ، كان عدماً . فلو أثّر الجواز بمشاركة العدم لأدى إلى أن يؤثر العدم في الوجود . وذلك محال . فإذاً لا يوجد على الحقيقة إلا واجب الوجود بذاته، وما سواه من الأسباب معدات لقبول الوجود ، لا محدثات لحقيقة الوجود... فمن العجب أن مأخذ كلام الإمام أبي المعالي إذا كان بهذه المثابة ، فكيف يمكن إضافة الفعل إلى الأسباب حقيقةً » .

وبهذا بيّن الشهرستاني تطور نظرية الكسب لدى الأشاعرة : من الأشعري فالباقلاني فالجويني حتى الشهرستاني نفسه . ومنه يظهر أن موقف أبي الحسن الأشعري لا يمكن قبوله ولا بد من تعديله : فعدّله الباقلاني بأن أثبت للقدرة الإنسانية تأثيراً هو حال به يتصف صاحب القدرة بكسبه

لهذا الفعل . وجعل هذه الحال هي التي ينالها العقاب أو الثواب . لكن الجويني رأى أن هذا غير معقول ، ويساوي نفي التأثير الذي قال بـــه الأشعري . ولهـذا خطا خطوة أبعد فأقر قيام نسبة حقيقية بين فعل العبد وبين قدرته ، لكن في غير أمور الإحداث والخلق . وهذه النسبة تَطَّرِد من فعل الى سببه ، باستمرار حتى نصل إلى مسبب الأسباب ، أي الله ، الذي هـــو العلة النهائية . ومعنى هذا ان الجويني يقرر قيام نسبة السببية بين الفعل والفاعل المباشر ، وبصريح العبارة يقول إن الإنسان سبب مـــا يصدر عنه من أفعال إرادية . ولكنه يرجع هذه الأسباب، الجزئية الخاصة بكل حالة حالة – في نهاية الأمر إلى مسبب الأسباب كلها ، وهو الله. وإذا فهم مذهب الجويني على أساس تفسيرنا هذا تبيّن أنه قريب جـــداً من مذهب المعتزلة ، إذ يتفق كلاهما في أن الفاعل للفعل الجزئي هـــو الإنسان . ومن هنا نفهم لماذا اتهمه الشهرستاني بأنه أخذ رأيه هـذا عن « الحكماء الإلهيين ، وأبرزه في معرض الكلام » (جا ص ١٢٨ – ١٢٩) أي صاغه بعبارة المتكلمين . ورأى أن في ذلك قولاً بتأثير الطبائع « وتأثير الأجسام في الأجسام ايجاداً، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثاً ، وليس ذلك مذهب الإسلاميين » ، ويقصد الفلاسفة الإسلاميين ، ولا ندري الى من يشير على وجه التحقيق : فليس هذا رأي الفارابي ولا ابن سينا ، وقد عرض الشهرستاني آراء ابن سينا تفصيلاً (ج٣ ص ٩٣ – ص ٢١٥) ولم يورد فيها رأياً كهذا لابن سينا .

الاستطاعة

ويتصل بمسألة الفعل الإنساني الكلام في الاستطاعة ، وقد تناولها الاشعري في « اللمع » (ص ٥٤ – ٦٩) تفصيلاً وأورد الحجج ورد على الاعتراضات.

وخلاصة رأيه ان الانسان يستطيع باستطاعة هي غيره ، « لأنه يكون تارةً مستطيعاً وتارةً عاجزاً ، كما يكون تارة عالماً ، وتارة غير عالم ، وتارة متحركـاً ، وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هـو غيـره ، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره وكما وجب أن يكون متحركاً بمعنى هو غيره ، لأنـه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى تستحيل مفارقته له لم يوجد إلا وهو مستطيع . فلما وجد مرةً مستطيعاً ، ومرةً غير مستطيع — صحّ وثبت أن استطاعته غيرُه .

فإن قال قائل : فإذا أثبتّم له استطاعة هي غيره ، فلِمَ زعمتم أنـه يستحيل تقدُّمها للفعل ؟

قيل له : زعمنا ذلك مِنْ قِبَلِ أن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها ، أو بعدها . فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها ، فقد صح أنها مع الفعل للفعل . وإن كان حادثاً بعدها ، — وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى — وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يحدث العجز بعدها ، فيكون الفعل واقعا بقدرةٍ معدومة . ولو جاز أن يفعل — في حالٍ هو فيها عاجزٌ — بقدرة معدومة ، لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة ، وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها ، بقدرةٍ عدمت من مائة سنةٍ . وهذا فاسد .

وأيضا فلو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة ، ووقع الفعل بقدرةٍ معدومةٍ ، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نارٍ معدومة ، وقد قلب الله النار برداً ، والقطعُ بحد سيف معدوم وقد قلب الله تعالى السيف قصبا ، والقطع بجارحة معدومة — وذلك محال . فإذا استحال ذلك ، وجب أن الفعـل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها .

فان قال : ولِمَ زعمتم أن القدرة لا تبقى ؟

قيل له : لأنها لو بقيت ، لكانت لا تخلو : أن تبقى لنفسها ، أو لبقاء يقوم بها . فإن كانت تبقى لنفسها ، وجب أن تكون نفسُها بقاءً لها وأن لا توجد إلا باقية . وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها . وإن كانت تبقى ببقاء يقوم بها ، والبقاء صفة ، فقد قامت الصفةُ بالصفة والعَرَضُ بالعَرَض — وذلك فاسد . ولو جاز أن تقوم بالصفة صفةٌ لجاز أن تقوم بالقدرة قدرةٌ ، وبالحياة حياةٌ ، وبالعلم علمٌ — وذلك فاسد . » (« اللمع » ص ٥٤ — ٥٥) .

فعصب البرهان هنا هو :

١ — أن الاستطاعة غير الانسان ، لأنها لو كانت إياه لكانت ملازمة له بالضرورة . ومن المعلوم أنه يكون أحياناً مستطيعاً ، وأحياناً أخرى غير مستطيع .

٢ — أن الاستطاعة مع الفعل ؛ وإلا فلو تقدمته لكان وقوعه بقدرة معدومة ، لأن القدرة لا تبقى زمانين ؛ لأنها عَرَض ، والعَرَض لا يبقى زمانين .

التعديل والتجوير

عارض الأشعري المعتزلة في قولهم بوجوب فعل الأصلح على الله ، وأطلق حرية المشيئة الإلهية دون قيد ولا شرط . وعلى هذا قال إن لله أن يؤلم الأطفال في الآخرة ، ويعد ذلك منه عدلاً إن فعله . وله أن يعاقب على الجُرم الصغير بعقوبة لا تتناهى ، وأنَ يُسَخّر الحيوان بعضه لبعض ، وأن ينقم على بعضه دون بعض . وله أن يخلق من يعلم أنهم سيكفرون . وله أن يلطف بالكفار ليؤمنوا . وكل ذلك عدلٌ منه .

« ولا يقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم وأدامه ، ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويُدخِل الكافرين الجنان . وإنما نقول إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين ، وهو لا يجوز عليه الكذبُ في خبره .

والدليل على أن كل ما فَعَله فله فِعْلُه أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ، ولا فوقه مُبيح ، ولا آمر ، ولا زاجر ، ولا حاظر ، ولا من رسم له الرسومَ وحَدّ له الحدود . فإذا كان هذا هكذا ، لم يقبح منه شيء ؛ إذ كان الشيءُ إنما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حَدّ ورسم لنا وأتينا ما لم نملك إتيانه . فلما لم يكن الباري مملّكاً ولا تحت أمر ، لم يقبح منه شيء .

فإن قال (قائل) : فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه — قيل له : « أجل ! ولو حَسَّنه لكان حَسَناً ، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض » (« اللمع » ص ٧١) .

وإذن فالتحسين والتقبيح ليسا عقليين ، بل كلاهما من الله ، وهو وحده مصدر التقويم ، ولو شاء أن يجعل ما هو حرام حلالاً وما هو حلال حراماً لفعل ، لأنه لا سلطان لغير سلطانه ، ولا مصدر للتشريع غيره ؛ ولا تحسن الأفعال أو تقبح لذاتها ، أو لأسباب توجب ذلك ، بل الخير والشر كلاهما من تقدير الله .

لكن إذا كنا لا نجوّز عليه الكذب، فليس ذلك لقبح الكذب ، وإنما لأنه يستحيل عليه الكذب .

الإيمان

والإيمان عند الأشعري هو التصديق بالله فقط . ولهذا يرى أن الفاسق

من أهل القبلة مؤمن بإيمانه ، فاسق بفسقه وكبيرته . ولا يجوز أن نقول إنه لا مؤمن ولا كافر ، لأنه « لو كان الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً ، لم يكن منه كفر ولا إيمان ، ولكان لا موحداً ولا ملحداً ، ولا ولياً ولا عدواً . فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً كما قالت المعتزلة . — وأيضاً فإذا كان الفاسق مؤمناً قبل فسقه بتوحيده ، فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يُبطل اسم الإيمان الذي لم يفارقه . » (« اللمع » ص ٧٥ — ٧٦) .

وعبد القاهر البغدادي[1] يذكر أن الأشاعرة بعامة اختلفوا في الايمان على ثلاثة مذاهب :

أ — « فقال أبو الحسن الأشعري إن الإيمان هو التصديق لله ولرسله عليهم السلام في اخبارهم . ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفته[2] . والكفر عنده هو التكذيب . وإلى هذا القول ذهب ابن الراوندي ، والحسين بن الفضل البجَلي .

ب — وكان عبد الله بن سعيد يقول : إن الإيمان هو الإقرار بالله — عز وجل — وبكتبه وبرسله ، إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب . فإن خلا الإقرارُ عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً .

ج — وقال الباقون من أصحاب الحديث : إن الإيمان جميعُ الطاعات : فرضها ونفلها . وهو على ثلاثة أقسام :

١ — قسم منه يَخرُجُ (صاحبُه) به من الكفر ويتخلص به من الخلود في النار إن مات عليه : وهو معرفته بالله تعالى وبكتبه ورسله وبالقدر : خيره وشره من الله ، مع إثبات الصفات الأزلية لله تعالى ، ونفي التشبيه والتعطيل عنه ، ومع إجازة رؤيته واعتقاد سائر ما تواترت الأخبار الشرعية به .

---

١ « اصول الدين » ص ٢٤٨ — ٢٥٠ .

٢ أي المعرفة بصحة ما أقر به وصدقه .

٢ – وقسم منـــه يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه ، ويتخلص به من دخول النار ، وهو أداءُ الفرائض واجتناب الكبائر .

٣ – وقسم منه يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب ، وهو أداءُ الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها .

وزعمت الجهمية أن الإيمان هو المعرفة وحدها .

وروي عن أبي حنيفة أنه قال : الإيمان هو المعرفة والإقرار .

وقالت النجارية : الإيمان ثلاثة أشياء : معرفة ، وإقرار ، وخضوع .

وقالت القدرية والخوارج برجوع الإيمـــان إلى جميع الفرائض ، مع ترك الكبائر . وافترقوا في صاحب الكبيرة : فقالت القدرية (= المعتزلة) إنه فاسق ، لا مؤمن ولا كافر ، بل هو في منزلة بين المنزلتين . وقالت الخوارج : كل من ارتكب ذنبـــاً فهو كافر . – ثم افترقوا بينهم : فزعمت الأزارقة منهم أنه كافر مشرك بالله . وقالت النجدات منهم إنه كافر بنعمة ، وليس بمشرك .

وزعمت الكرّامية : أن الإيمـان إقرارٌ فردٌ ، وهو قول الخلائق : بلى ، في الذَّرّ[1] الأول حين قـــال الله تعـــالى لهم : « ألست بربكم ؟ قالوا : بَلَى » (سورة الأعراف ، آيـــة ١٧١) . وزعمـوا أن ذلك القول باقٍ في كل من قاله مع سكوته وخرسه إلى القيامة ، لا يبطل عنه إلا بالردة . فإذا ارتد ، ثم أقر ثانيـــاً ، كان إقراره الأول بعد الردة إيماناً . وزعموا أن تكرير الإقرار ليس بايمان . وزعموا أيضاً أن إيمـــان المنافقين كايمان الأنبياء والملائكة وسائر المؤمنين . وزعموا أيضاً أن المنافقين مؤمنون حقاً . وأجازوا أن يكون مؤمنٌ حقاً مخلداً في النار ، كعبد الله ابن أُبَيّ رئيس المنافقين ، وأن يكون كافِرٌ حقـاً في الجنة ، كعمّار ابن ياسر في حال ما أُكْرِه على كلمة الكفر ، لو مات فيه . »

---

١ الذر : مخفف ذرء : خلق • ذرأ الله الخلق يذرؤهم ذرءا : خلقهم •

هل في الإيمان زيادة ونقصان ؟

وأما من حيث زيادة الإيمان ونقصانه فلا نجد الأشعري تعرض لذلك في « اللمع » ولا « الابانة » . وعلى كل حال فان موقفه من تحديد الايمان يمنع الزيادة فيه والنقصان ، ما دام الايمان عنده هو مجرد الإقرار. ولا مجال للتحدث عن الزيادة والنقصان في الإيمان إلا بالنسبة إلى من يقرر أن الطاعات كلها من الإيمان ، وفي هذه الحالة يزيد أو ينقص بقدر ما يحققه صاحبه من طاعات . والذين قالوا إن الإيمان هو التصديق بالقلب منعوا من النقصان فيه ، واختلفوا في زيادته فمنهم من منعها ، ومنهم من أجازها[1] .

ايمان من اعتقد تقليداً

وتعرّض الأشعري – فيما يروي عبد القاهر البغدادي[2] – لمسألة إيمان من اعتقد تقليداً . فقال « إن معتقد الحق قد خرج باعتقاده عن الكفر، لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدّان لا يجتمعان ؛ غير أنه لا يستحق اسم « المؤمن » إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلته ، سواءٌ أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها . وهذا اختيار الأشعري ؛ وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً ، وإن لم يُسَمّه على الإطلاق « مؤمناً » . وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له ، لأنه غير مُشرك ولا كافر . »

أعني أن مذهب الأشعري في هذه المسألة هو أن الاعتقاد بالتقليد ليس

---

١ راجع : عبدالقاهر البغدادي : « اصول الدين » ج ١ ص ٢٥٢ .

٢ الكتاب نفسه ص ٢٥٥ .

إيماناً بالمعنى الصحيح ؛ ولكن صاحبه لا يعد مشركاً ولا كافراً ، وتبعاً لهذا يجوز المغفرة له . وإنما « المؤمن » حقاً عند الأشعري هو من يعرف الله ويوحده ويعتقد صحة النبوة ببعض الأدلة ، حتى لو لم تكن مصوغة صياغة سليمة . وهذا الموقف يتمشى مع رأيه القائل باستحسان الخوض في علم الكلام ، وهو الذي عرضناه تفصيلاً من قبلُ وأوردنا نص رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام بحروفها .

وهذا قد يتنافى مع ما سبق أن ذكرناه في أول هذا الفصل من أنه يرى أن الإيمان هو التصديق المفرد . لكن هذا في الظاهر فحسب ، لأن التصديق المفرد هو في مقابل التصديق مع العمل بالطاعات ، وليس في مقابل الإيمان العقلي ؛ ولهذا يمكن أن نحدد تعريف الأشعري للإيمان بطريقة أدق فنقول : « الإيمان عند الأشعري هو التصديق المفرد القائم على الأدلة العقلية والسمعية على السواء » .

الباقلاني *

حياتـــه

هو أبـــو بكر محمد بـن الطيب بـن محمد ، القـــاضي ، المعروف بابن الباقلاّني .

ولد في البصرة (الخطيب البغدادي حـ ٥ ص ٣٧٩ س ٥) . ولم يحـدد أحدٌ من المصادر تاريخ مولده .

وسكن بغداد ، ولم يحدد أحد متى انتقل اليها . لكن يظهر أن ذلك كان في مطلع الطلب ، لأنه سمع بها « الحديث من أبـي بكر بن مالك القطيعي ، وأبـي محمد بن ماسي ، وأبـي أحمد الحسين بن علي النيسابوري »

---

* راجع : الخطيب البغدادي : « تاريخ بغـــداد » حـ ٥ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٣ ، السمعاني : « الانساب » ورقة ٦١ ب ـ ٦٢ أ ، ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري » ، دمشق سنة ١٣٤٧ ص ٢١٧ ـ ٢٢٦ ، ابن خلكان : « وفيات الاعيان » برقم ٥٨٠ ، ابن فرحون : « الديبـــاج المذهب » ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ ، قاضي عياض : « ترتيب المدارك ٠٠٠ » نشـــر الفصل الخاص بالباقلاني في طبعة القاهرة من « التمهيد » للباقلاني ص ٢٤٢ ـ ٢٥٩ ، « شذرات الذهب » لابن العماد ، تحت سنة ٤٠٣ ، حـ ٣ ص ١٦٨ ـ ١٧٠

(المرجع نفسه) . وقد سكن في درب المجوس بالكرخ .

وينقل قاضي عياض أن الخطيب البغدادي يروي في تاريخ البغداديين أن الباقلاني : « درس على أبي بكر بن مجاهد : الأصولَ ، وعلى أبي بكر الأبهري : الفقه » . (« التمهيد » ص ٢٤٢) . ولكن هذا الكلام لم يرد في النسخة المطبوعة من « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي .

* * *

وقام بالتدريس في بغداد فكانت له حلقة عظيمة من التلاميذ . واشتهر بالقدرة على الجدل وإفحام الخصوم من الرافضة والمعتزلة والجهمية . يدلّ على ذلك ما ذكره الخطيب البغدادي من أنه « حدث أن ابن المعلم — شيخ الرافضة ومتكلمها — حضر بعض مجالس النظر مع أصحاب له . إذ أقبل القاضي أبو بكر الأشعري (= الباقلاني) ، فالتفت ابن المعلم الى أصحابه وقال لهم : قد جاءكم الشيطان ! فسمع القاضي كلامهم — وكان بعيداً من القوم — فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه وقال لهم : قال الله تعالى : « إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزّهم أزا » (مريم : ٨٣) — أي : إن كنتُ شيطاناً فأنتم كفار ، وقد أُرْسِلْتُ عليكم[1] . »

ويقول ابن خلكان عنه : « وكان كثير التطويل في المناظرة ، مشهوراً بذلك عند الجماعة . وجرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة . فأكثر القاضي أبو بكر ... فيها الكلامَ ووسع العبارة وزاد في الإسهاب . ثم التفت إلى الحاضرين وقال : اشهدوا عليّ أنه إن أعاد ما قُلْتُ لا غير ، لم أطالبه بالجواب . فقال الهاروني : اشهدوا عليّ أنه إن أعاد

[1] تاريخ بغداد جـ ٥ ص ٣٧٩ .

كلام نفسه سلَّمتُ له ما قال[1] . » .

أما عن تقواه ، فيقول الخطيب البغدادي (جـ ٥ ص ٣٨٠ س ٥ — س ٦) : « كان وِرد القاضي أبي بكر محمد بن الطيب في كل ليلة عشرين ترويحة ، ما يتركها في حضر ولا سفر . »

غزارة انتاجه

وكان غزير التصنيف ، يكتب في كل ليلة خمساً وثلاثين ورقة « تصنيفاً من حفظه . وكان يذكر أن كَتْبه بالمداد أسهل عليه من الكتب بالحبر . فاذا صلى الفجر دفع الى بعض أصحابه ما صنفه في ليلته وأمر بقراءته عليه . وأملى عليه الزيادات فيه .

قال أبو الفرج : وسمعت أبا بكر الخوارزمي يقول : كل مُصَنِّف ببغداد إنما ينقل من كتب الناس تصانيفه ، سوى القاضي أبي بكر : فإن صدره يحوي علمه وعلم الناس .

أخبرنا علي بن محمد بن الحسن الحربي المالكي ، قال : كان القاضي أبو بكر الأشعري يهم بأن يختصر ما يصنفه فلا يقدر على ذلك لسعة علمه، وكثرة حفظه . قال : وما صنّف أحدٌ خلافاً إلا احتاج ان يطالع كتب المخالفين غير القاضي أبي بكر ، فان جميع ما كان يذكر خلاف الناس فيه صنفه من حفظه » (الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » جـ ٥ ص ٣٨٠) .

---

١ ابن خلكان : « وفيات الاعيان » برقم ٥٨٠ ، جـ ٣ ص ٤٠٠ ، القاهرة ١٩٤٨ .

ولكن هذا لو صحّ لكان مما يطعن في صحة نقله آراء الخصوم ، مهما تكن قوة ذاكرته ، على أن الحكاية التي أوردناها من قبل عن مناظرته مع الهاروني تجعل قوة هذه الذاكرة مشكوكاً فيها ، إذ تحداه الهاروني أن يعيد ما قاله هو ، أي الباقلاني . فلو كانت ذاكرته هائلة القوة ، لما تحداه بهذا .

ولايته القضاء

اشتهر الباقلاني بلقب : « القاضي » ، حتى يقتصر أحياناً على ذكر هذا اللقب في كتب الكلام ، فيقال « قال القاضي » — ويقصدون الباقلاني.

ومع ذلك يلوح أنه لم يتولّ هذا المنصب طويلاً ، وأنه إنما تولاه في مكان بعيد ، إذ يقول قاضي عياض : « ولي القضاء بالثغر » (« التمهيد» ص ٢٤٣ س ٥ — س ٦) . ولا ندري أيَّ ثغر يقصد . وقد أخطأ ألار في فهم ما ورد في « تبيين كذب المفتري » لابن عساكر في ترجمة أبي حامد أحمد بن محمد ... بن دلوية الاستوائي الدلوي من أن هذا : « ولي القضاء بعكبرا من قبل القاضي أبي بكر محمد بن الطيب » (ص ٢٤٧ س ١٧) ، إذ فهم من هذا النص أن الباقلاني ولي القضاء بعكبرا ، والصحيح أن ابن دلوية الاستوائي هو الذي ولي القضاء بعكبرا مِنْ قِبَل، أي بقرار صادر من الباقلاني ، ولا بد أنه كان قاضياً للقضاة أو له الحق في تعيين القضاة ليصدر أمراً بتعيين ابن دلوية الاستوائي الذي توفي في الثاني والعشرين من شهر ربيع الأول سنة أربع وثلاثين وأربعمائة (« تبيين كذب المفتري » ص ٢٤٨ س ١ — ٢) .

وفاته

حكى الخطيب البغدادي (« تاريخ بغداد » جـ ٥ ص ٣٨٢) أن أبا بكر الباقلاني توفي يوم السبت لتسع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة . ونقل ذلك قاضي عياض (« التمهيد » ص ٢٤٥) وعقب على ذلك بقوله : ووجدت عن غيره : سنة أربع (أي أربعمائة ٤٠٤) ، أيام بهاء الدولة والخليفة القادر بالله ؛ وهذا خطأ ، والأول هو الصحيح » .

ورواية الخطيب ، وهي الصحيحة، هي عن علي بن أبي علي المعدل. وقد عقب عليها فقال : قلتُ (أي الخطيب البغدادي) : وصلى عليه ابنه الحسن ، ودفنه في داره بدرب المجوس من نهر طابق . ثم نقل بعد ذلك فدُفن في مقبرة باب حرب » (جـ ٥ ص ٣٨٢) .

ويضيف أبو المعالي عن غير الخطيب البغدادي : ثم نقل الى باب حرب ودُفن في تربة بقرب قبر الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل — رضي الله عنه وأرضاه . ومنقوش على علم عند رأس تربته ما هـذه نسخته : هذا قبر القاضي الامام السعيد ، فخر الأمة ، ولسان الملّة ، وسيف السنة ، عماد الدين ، ناصر الإسلام : أبي بكر محمد بن الطيب البصري ، قدس الله روحه وألحقه بنبيه محمد صلوات الله عليه وسلامه . وُيزار وُيستسقى ويتبرك به[1] » .

وعلى ذلك فان أبا بكر ابن الطيب الباقلاني توفي في بغداد في ٢١ من ذي القعدة سنة ٤٠٣ هـ الموافق لليوم السادس من شهر يونيو سنة ١٠١٣ ميلادية .

---

١ ابن عساكر : « تبيين كذب المفتـــري ... » ص ٢٢٣ . دمشـــق ، ١٣٤٧ هـ .

مذهبه في الفقه

أجمعت المصادر على أنه كان في الفقـــه مالكيّ المذهب . وحرص خصوصاً قاضي عياض على توكيد ذلك مراراً في ترجمته ، وقال إنـــه انتهت اليه رياسة المالكيين في وقته . يقول : « قال القاضي أبو الوليد[1] : كان القاضي أبو بكر مالكياً . وُحدِّث عن أبي ذر الهروي[2] قال : كان سبب أخذي عن القاضي أبي بكر ومعرفتي بقدره أني كنت مرةً ماشياً مع أبي الحسن علي الدارقطني[3] ، إذ لقينا شاباً . فأقبل الشيخ أبو الحسن عليه وعظّمه ودعـا له . فقلت للشيخ : من هذا الذي تصنع به هذا ؟ فقال لي : هذا أبو بكر ابن الطيب نَصَر السُّنة وقمَع المعتزلة . وأثنى عليه . قال أبو ذر : فاختلفت اليه وأخذت عنه من يومئذ . وأخذ عنه جماعة لا تُعَدّ ، ودرسوا عليه أصول اللغة والدين والفقة . وخرج منهم من الأئمة أبو محمد عبد الوهاب بن نصر المالكي وعلي بن محمد الحربي ، وأبو جعفر السمناني ، وأبو عبد الله الأَزْدي ، وأبو الطاهر الواعظ — رحمهم الله ؛ ومن أهـــل المغرب : أبو عمرو بن سعد ، وأبو عمران الفاسي : رحل اليه وأخذ عنه . قال أبو عمران : رحلت الى بغداد . وكنت قد تفقهت بالمغرب والأندلش عند أبي الحسن القابسي ، وأبي

١ هو ابو الوليد سليمان بن خلف ٠٠ التجيبي المالكي الاندلسي ٠ أقام في الشرق نحو ثلاثة عشر عاما٠ ولد في منتصف ذي العقدة سنة ٤٠٣، وتوفي بالمرية في الاندلس في ١٩ رجب ٤٧٤ هـ ، وأخذ عن أبي ذر الهروي وأبي جعفر السمناني ٠

٢ عبدالله بن أحمـد بن محمد الهـروي ، ولد سنة ٣٦٥ أو ٣٦٦ ، وتوفي بمكة في ٥ من ذي القعدة سنة ٤٣٤ هـ ٠

٣ هو الحافظ ابو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني من اعلام علم الحديث ، ولد في ٣٠٦ وتوفي في ٣٨٥ هـ ٠

محمد الأصيلي ، وكانا عالمين بالأصول . فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ورأيت كلامه في الأصول والفقه مع المؤالف والمخالف ، حقّرتُ نفسي وقلت : لا أعلم من العلم شيئاً ، ورجعت عنه كالمبتدىء . وتفقه عند القاضي : أبو محمد بن نصر ، وعلّق عنه ، وحكى في كتبه مـا شاهد من مناظرته في الفقه بين يديْ ولي العهد ببغداد للمخالفين [1] » .

سفارته الى امبراطور بيزنطة

ومن أهم أحداث حياته أن عضد الدولة البويهي أرسله في سفارة الى امبراطور بيزنطة باسيليوس الثاني في سنة ٣٧٢ هـ (٩٨٢ — ٩٨٣ م) في القسطنطينية .

ذكر قاضي عياض هذه السفارة فقال : « وجه عضد الدولة في بعض سفرائه الى ملك الروم الأعظم القاضي أبا بكر بن الطيب . واختصه بذلك ليظهر رفعة الإسلام ويغضّ من النصرانية . » (« التمهيد » ص ٢٥٠ — ٢٥١) .

وباسيليوس [2] الثاني ، امبراطور الروم ، الملقب بـ « قاتل البلغار » خلف أباه رومانو الثاني في سنة ٩٦٣ تحت وصاية نيقفور فوكاس أولاً ،

---

١ « التمهيد » ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

٢ راجع عنه

G. Schlumberger : *Nicéphore Phocas*, Paris, 1890; *L'épopée byzantine à la fin du Xème siècle*, I: *Jean Tzimicès, Les jeunes années de Basile* II (969-989), Paris, 1896 (2e éd. 1925), II : *Basile II le Tueur des Bulgares*, Paris 1900.

ثم حنا زيمسيس بعده ؛ ولما توفي هذا في سنة ٩٧٦ أعلن امبرطوراً هو وأخاه الأصغر قسطنطين الثامن ؛ لكنه لم يتول الحكم الفعلي إلا في سنة ٩٨٩ بعد أن أسقط الوزير باسيليوس وأخمد الثورة التي قام بها القائدان : برداس اسكليروس ، وفوكاس . ومن ثم سيطر سيطرة تامة ، ويعد أعظم اباطرة الدولـــة المقدونية . وكان مستبداً بالأمر ، حريصاً على امتيازات الامبراطور ، قاسياً ، قليل الثقة بالناس . وفيما يتعلق بالدولة الاسلامية نراه يغير غارتين مدمرتين عـلى الحدود الجنوبية والشرقية لآسيا الصغرى في عـــامي ٩٩٥ و ٩٩٩ ، وكان المصريون يحاصرون حلب فأزالهم عنها .

أما عضد الدولة فأكبر رجـــال الدولة البويهية ، وأول من خوطب بـ « الملِك » في الاسلام ، وأول من خُطِب له على المنابر ببغداد بعد الخليفة . وهو أبو شجاع فنّاخسرو ، ابن ركن الدولة . ولد في اصفهان في ٥ ذي القعدة سنة ٣٢٤ هـ (= ٤ ، سبتمبر سنة ٩٣٦) . ولما توفي عمه عمـاد الدولة في سنة ٣٣٨ هـ (٩٤٤ م) تولى فنّا خسرو الملك بعده بوصية منه في اقليم فارس ؛ ومنحه الخليفة المطيع لقب « عضد الدولة » في سنة ٣٥١ هـ (٩٦٢ م) . ولمـــا توفي عمه الآخر ، معز الدولة ، في سنة ٣٥٦ هـ (٩٦٧ م) تملّك عُمان ؛ وفي السنة التالية غزا كِرمان، وأقره الخليفة على ذلك . وفي سنة ٣٦١ هـ (٩٧١ ـ ٢ م) مد سلطانه ناحية الجنوب الغربي فشمل مكران . وبهذا استولى على كل ايران الجنوبية. وهنالك سعى لاقصاء ابن عمه بختيار بن معز الدولة عن ولايـــة العراق . وتم له ذلك ودخل بغداد في جمادى الأولى سنة ٣٦٤ هـ (يناير سنة ٩٧٥). ورحل بختيار الى الشام ، فدعاه أبو تغلب الحمداني للتحالف معـــه ضد عضد الدولة ، لكن عضد الدولة استطاع هزيمة كليهما في ١٢ شوال سنة ٣٦٧ هـ (٢٤ / ٥ / ٩٧٨ م) في سامرّا (قصر الجص) . وقُبض على بختيار وقتل في ساحة المعركة . وطارد عضد الدولة أبا تغلب الحمداني

حتى استولى على كل بلاده ، واضطر هذا الأخير الى الالتجاء الى الفاطميين. وكانت نتيجة هذه العمليات أنه حينما عاد عضد الدولة الى بغداد في ذي القعدة سنة ٣٦٨هـ(يونيو سنة ٩٧٩م) صار له الملك ليس فقط على العراق، بل وأيضاً على ديار ربيعة وديار بكر ومعظم بلاد الجزيرة .

وفي السنوات الأخيرة من حكمه جرت له مفاوضات مع البيزنطيين ومع الفاطميين . ففي سنة ٣٦٩ هـ (٩٨٠ م) لجأ الثائر برداس اسكليروس Bardas Sclerus الى ديار بكر وسعى للحصول على تأييد عضد الدولة ضد بيزنطة . لكن بيزنطة أرسلت وفادة الى عضد الدولـــة فأحسن استقبالها،ورد على الامبراطور برسالة كتبها القاضي أبو بكر الباقلاني؛ولهذا رفض عضد الدولة مساعدة الثائر برداس وأبقاه هو وبعض أقاربه أسرى عنده طوال حكمه .

وتوفي عضد الدولة وهو في الثامنة والأربعين في ٨ شوال سنة ٣٧٢هـ (٢٦ مارس سنة ٩٨٣) في بغداد .

وله أعمال عمرانية عظيمة في بغداد . « وهو الذي أظهر قبر علي بن أبي طالب — رضي الله عنه — بالكوفة ، وبنى عليه المشهد الذي هناك، وغرم عليه شيئاً كثيراً ، وأوصى بدفنه فيه . وللناس في هذا القبر اختلاف كثير ، حتى قيل : إنه قبر المغيرة بن شعبة الثقفي ، فإن علياً — رضي الله عنه — لا يعرف قبره . وأصح ما قيل فيه إنه مدفون بقصر الإمارة بالكوفة[1] » .

وهو الذي أمر بإنشاء البيمارستان العضدي — وهو منسوب اليه — في الجانب الغربي من بغداد « وغرم عليه مالاً عظيماً ، وليس في الدنيا مثل ترتيبه . وفُرغ من بنائه سنة ثمان وستين وثلثمائة . وأعد له من الآلات

---

١ ابن خلكان : « وفيات الاعيان » ج ٣ ص ٢٢٢ ، القاهرة ١٩٤٨ .

ما يقصر الشرح عن وصفه » (ابن خلكان ، الموضع نفسه) .

وقصده الأدباء والشعراء ، وعلى رأسهم المتنبي الذي مدحه بعدة قصائد، وكان المتنبي قد ورد عليه وهو بشيراز في جمادى الأولى سنة أربع وخمسين وثلثمائة . وصنف له أبو اسحق الصابي كتاب « التاجي » في أخبار بني بويه . وكذلك صنف له الشيخ أبو علي الفارسي كتابي « الايضاح » و « التكملة » في النحو .

* * *

وقد أرسل عضد الدولة وفداً الى باسيليوس الثاني امبراطور بيزنطة في سنة ٣٧٢ هـ (سنة ٩٨٢ – ٩٨٣ م) رداً على الوفد الذي بعث به الامبراطور ليحول بين نجدة عضد الدولة للثائر برداس اسكليروس . ومن ضمن هذا الوفد كان القاضي أبو بكر الباقلاني . وأوفر ما ورد لنا من معلومات عن هذه الوفادة ما أورده قاضي عياض في « ترتيب المدارك وتقريب المسالك ، لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك[1] » .

وهذه الرواية تكشف عن أنفة القاضي بإزاء امبراطور الروم ؛ وكيف أنه احتال حتى لا يؤدي الطقوس المعتادة في حضرته . فينقل ما ذكره الخطيب البغدادي من أن « القاضي لما وصل الى مدينة الطاغية (= القسطنطينية) وعرف به وبمحله من العلم فكر الطاغية في أمره . وعلم أنه لا يفكر إذا دخل عليه – كما جرى رسم الرعية – أن يقبل الأرض بين يدي ملوكها . فرأى أن يضع سريره وراء باب لطيف لا يمكن أن يدخل أحدٌ منه إلا راكعاً ، ليدخل القاضي من ذلك الباب . فلما رآه القاضي،

---

١ نشر الفصل الخاص بالباقلاني محققا كتاب « التمهيد » في ذيل تحقيقهما ص ٢٤٢ – ٢٥٩ . عنه ننقل هنا . وهما نشراه بحسب مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٢٢٩٣ تاريخ (ورقة ١١٦ ب – ١٢٠ أ) .

تفكّر وأحنى رأسه راكعاً ، ودخل من الباب مستقبلاً الملك بدُبره حتى صار بين يديه . ثم رفع رأسه ونصب ظهره . ثم أدار وجهه الى الملك حينئذ . فعجب الملك من فطنته ، ووقعت له الهيبة في قلبه . » (ص ٢٥٣) .

ويورد عياض بعض الأحــاديث التي جرت بين الامبراطور وبين الباقلاني عقب مائدة طعام لم يشأ الباقلاني أن يتناول منه شيئاً خوفاً مـن أن يكون فيه شيء من لحــوم الخنازير . وهذا هو الحديث الذي جرى بينهما ، وهو يرويه على لسان الباقلاني نفسه :

قال الامبراطور : « هذا الذي تدّعونه في معجزات نبيكم : مـــن انشقاق القمر ، كيف هو عندكم ؟

قلت (أي الباقلاني) : هو صحيح عندنا : انشق القمر على عهد رسول الله حتى رأى الناسُ ذلك ، وإنما رآه الحضور ومن اتفق نظره اليه في تلك الحال .

فقال الملك (= الامبراطور) : وكيف ولم يره جميعِ الناس ؟

قلت (= الباقلاني) : لأن الناس لم يكونوا على أهبة ووعد لشقوقه وحضوره .

فقال : وهذا القمر بينكم وبينه نسبة وقرابة ؟! لأي شيء لم تعرفه الروم وغيرها من سائر الناس ، وإنما رأيتموه أنتم خاصة ؟

قلت : فهذه[1] المائدة بينكم وبينها نسبة ، وأنتم رأيتموها دون اليهود والمجوس والبراهمة وأهل الإلحاد وخاصة يونان جيرانكم ، فإنهم كلهـم منكرون لهذا الشأن ، وأنتم رأيتموها دون غيركم ؟!

١ يشير الى المائدة التي نزلت على عيسى من السماء بالطعام وهي مذكورة في سورة المائدة آية ١١٢ ــ ١١٥ . وقد ذكرت هذه المعجزة في انجيل يوحنا: اصحاح ١٨ ، آية ١٠ .

فتحيَّر الملك ، وقال بكلامه : سبحان الله !

وأمر بإحضار فلان القسيس ليكلمني وقال : نحن لا نطيقه ، لأن صاحبه قال : ما في مملكتي مثله ، ولا للمسلمين في عصره مثله .

فلم أشعر إذ جاء برجلٍ كالذئب أشقر الشعر ملبسه[1] . فقعد، وحكيت عليه المسألة ، فقال : الذيّ قاله المسلم لازم (و) هو الحق ، لا أعرف له جواباً إلا ما ذكره .

فقلت له : أتقول إن الخسوف إذن كان يراه جميع أهل الأرض ، أم يراه أهل الإقليم الذي بمحاذاته ؟

قال : لا يراه إلا من كان في محاذاته .

قلت : فما أنكرت من انشقاق القمر إذا كان في ناحية ألا يراه إلا أهل تلك الناحية ومن تأهب للنظر له ؟ فأما من أعرض عنه ، أو كان في الأمكنة التي لا يُرى القمر منها ، فلا يراه .

فقال : كما قلت ، ما يدفعك عنه دافع . وإنما الكلام في الرواة الذين نقلوه. فأما الطعن في غير هذا الوجه فليس بصحيح .

فقال الملك : وكيف يطعن في النَّقلة ؟

فقال النصراني : شبه هذا من الآيات إذا صحّ وجب أن ينقله الجمُّ الغفير حتى يتصل بنا العلم الضروري به . (ولما لم نعلم ذلك بالضرورة) دل على أن الخبر مفتعل باطل .

فالتفت الملك إلي وقال : الجواب !

قلتُ : يلزمه في نزول المائدة ما يلزمني في انشقاق القمر ، ويقال: لو كان نزول المائدة صحيحاً لوجب أن ينقله العدد الكثير فلا يبقى يهودي

---

[1] كذا في المطبوع !

ولا نصراني ولا وثني إلا ويعلم هذا بالضروة . ولما لم يعلموا ذلك بالضرورة دلّ أن الخبر كذب .

فبُهِت النصراني والملك ومن ضمّه المجلس . وانفصل المجلس عن هـــذا .

قال القاضي : ثم سألني الملك في مجلسٍ ثانٍ فقال : ما تقولون في المسيح عيسى بن مريم عليه السلام ؟

قلت : روح الله وكلمته وعبده ونبيُّه ورسوله ، كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون — وتلوتُ عليه النصّ .

فقال : يا مسلم ! تقولون : المسيح عبدٌ ؟

فقلت : نعم ! كذا نقول وبه ندين .

قال : ولا تقولون إنه ابن الله ؟

قلت : « معاذ الله ما اتخذ الله من ولد وما كـــان معه من إله » (سورة ٢٣ : ٩١) . إنكم تقولون قولاً عظيماً : إذا جعلتم المسيح ابن الله ، فمن أبوه وأخوه وجده وعمه وخاله — وعددت عليه الأقارب.

فتحير ، وقال : يا مسلم ! العبدُ يخلق ويحيي ويميت ويبرىء الأكمه والأبرص ؟

فقلت : لا يقدر العبدُ على ذلك ؛ وإنما ذلك كله من فعل الباري عز وجل .

قال : وكيف يكون المسيح عبداً لله وخلقاً من خلقه — وقـــد أتى بهذه الآيات وفعل ذلك كله ؟

قلت : معاذ الله ! ما أحيا المسيحُ الموتى ولا أبرأ الأكمه والأبرص.

فتحيّر وقلّ صبره وقال : يا مسلم ! تنكر هذا مع اشتهاره في الخلق وأخذ الناس له بالقبول ؟

فقلت : ما قال أحد من أهل الفقه والمعرفة (إن) الأنبياء عليهم السلام يفعلون المعجزات من ذاتهم ؛ وإنما هو شيء يفعله الله تعالى على أيديهم تصديقاً لهم يجري مجرى الشهادة .

فقال : قد حضر عندي جماعةٌ من أولاد نبيكم وأهل دينكم المشهورين فيكم وقالوا : إن ذلك في كتابكم .

فقلت : أيها الملك ! في كتابنا أن ذلك كله باذن الله تعالى . وتلوت عليه منصوص القرآن في المسيح : « باذني[1] » ، وقلت : إنما فعل ذلك كله بالله وحده لا شريك له ، لا من ذات المسيح . ولو كان المسيح يحيي الموتى ، ويبرىء الأكمه والأبرص من ذاته لجاز أن يقال : موسى فَلَقَ البحر وأخرج يده بيضاء من غير سوء ، من ذاته . وليست معجزات الأنبياء عليهم السلام من ذاتهم وأفعالهم دون إرادة الخالق . فلما لم يَجُزْ هذا لم يجز أن تسند المعجزات التي ظهرت على يد المسيح اليه .

فقال الملك : وسائر الأنبياء كلهم من آدم الى من بعده كانوا يتضرعون للمسيح حتى يفعل ما يطلبون .

قلت : أو في لسان اليهود عظمٌ لا يقدرون أن يقولوا : إن المسيح كان يتضرع الى موسى ؟ وكل صاحب نبي يقول : إن المسيح كان يتضرّع الى نبيه . فلا فرق بين الموضعين في الدعوى .

* * *

قال القاضي رحمه الله : في تكلّمنا في مجلسٍ ثالثٍ قلتُ : لِمَ اتحد اللاهوت بالناسوت ؟

---

[1] اشارة الى ما ورد في آية ١١٠ من سورة المائدة : « اذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني ، وتبرىء الاكمه والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني » .

قال : أراد أن ينجي الناس من الهلاك .

فقلت : وهل درى بأنه يُقتل و يُصلب ويُفعل به كذا ، ولم يأمن من اليهود ؟ فان قلت : إنه لم يدر ما أراد اليهود به ، بطل أن يكون إلهاً . وإذا بطل أن يكون إلهاً ، بطل أن يكون ابناً . وإن قلت : قد درى ودخل في هذا الأمر على بصيرة – فليس بحكيم ، لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء .

فبُهِت ، وكان آخر مجلس معه ».

ويروى بعد ذلك عن ابن حيّان رواية أخرى عن اجتماع بين الباقلاني وامبراطور الروم « والملك في أبهته وخاصته ، عليه التاج ، وذريته ورجال مملكته على مراتبهم . وجاء البطرك ، قيّم ديانتهم ، وقد أوعز الملك إليه في التيقظ وقال له : إن فنّا خُسرو ، ملك الفرس ، الذي سمعت بدهائه وكرامته لا يُنفِذ إلا من يشبهه في رجولته وحيله . فتحفّظ ، وأظهِر دينك ، فلعلك تتعلق منه بسقطة أو تعثّر منه على زلة تقضي بفضلنا عليه. فجاء البطرك ، قيم الديانـــة ووليّ النحلة ؛ فسلّم القاضي عليه أفضل سلام ، وسأله أصفى سؤال ، وقال له : كيف الأهل والولد ؟

فعظم قوله عليه (أي على البطرك) وعلى جميعهم وتغيروا له وصلّبوا على وجوههم ، وأنكروا قول أبي بكر عليه .

فقال (أي الباقلاني) : يا هؤلاء ! تستعظمون لهذا الإنسان (اي البطرك) اتخاذ الصاحبة والولد ،وتتبرؤون به على ذلك – ولا تستعظمونه لربكم عز وجهه فتضيفون ذلك اليه ؟! سوءة لهذا الرأي ! ما أبين غلطه ! فسقط في أيديهم ولم يردوا جواباً ؛ وتداخلهم هيبةٌ عظيمة ، وانكسروا.

ثم قال الملك للبطرك : ما ترى في أمر هذا الشيطان ؟

قال (البطرك) : تقضي حاجته وتلاطف صاحبه وتبعث بالهدايا اليه،

وتخرج العراقي عن بلدك من يومك إن قدرت ، وإلا لم آمن الفتنة بـه على النصرانية .

ففعل الملك ذلك ، وأحسن جواب عضد الدولة وهداياه ، وعجّل تسريحه ومعه عدة من أسارى المسلمين والمصاحف . ووكل بالقاضي من جنده من يحفظه حتّى يصل الى مأمنه[1] » .

* * *

تلك أوفى رواية لدينا عن هذه الافادة ، ونلاحظ عليها ما يلي :

١ ـ أنها معقولة في مجموعها، فيما عدا بعض التفاصيل الجزئية التافهة التي قصد بها الى المبالغة في الازدراء بالخصم .

٢ ـ أنه لا محل للتشكك في أسئلة الامبراطور وأجوبته ، لأنهـا من الأمور البسيطة التي كان من السهل تلقينها للامبراطور ليتولى هـو بنفسه وبما له من هيبة الدفاع عن المسيحية والرد على الإسلام .

٣ ـ أن من المتصور حدوث مثل هذه المناظرة ، ما دام في الوفـد الإسلامي متكلم فذّ مثل الباقلاني . ونحن نعرف من ردوده على النصرانية في « التمهيد » أنه كان واسع الاطلاع جداً على المذاهب المسيحية واليهودية. فحتّى لو لم يستثره الامبراطور بالأسئلة ، لما تردد القاضي في إثارة النقاش في هذه الأمور المتصلة بالعقيدة ، وهو كان على علم تام بقدرته الهائلة في الجدل ، ومدركاً لسعة اطلاعـه على أقوال النصارى . وإن من دبّج هذه الصفحات العميقة الدقيقة من كتاب « التمهيد » في الرد على النصارى ليسهل عليه جداً أن يورد تلك الحجج البسيطة الأولية التي أوردها في هذه المناظرات مع امبراطور بيزنطة ، وبساطتها تشهد بأنها جرت مع الامبراطور نفسه حتّى تكون في مستواه الذهني في أمور العقيدة .

---

١ « التمهيد » ص ٢٥٣ ـ ٢٥٦ . القاهرة ١٩٤٧ م .

مؤلفات الباقلاني

ذكر له القاضي عياض ، نقلاً عن خط شيخه قاضي أبـي عـلي الصَّدفي ، الكتب الآتية :

١ ــ كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة

٢ ــ كتاب الاستشهاد

٣ ــ كتاب إكفار الكفار المتأولين وحكم الدار

٤ ــ التعديل والتجوير

٥ ــ التمهيد

٦ ــ شرح اللمع

٧ ــ الامامة الكبيرة

٨ ــ الامامة الصغيرة

٩ ــ شرح أدب الجدل

١٠ــ الاصول الكبير في الفقه

١١ــ الاصول الصغير

١٢ــ مسائل الاصول

١٣ــ أمالي إجماع أهل المدينة

١٤ــ فضل الجهاد

١٥ ــ المسائل والمجالسات المنثورة

١٦ــ كتاب على المتناسخين[١] !

١٧ــ كتاب الحدود على أبـي طاهر محمد بن عبد الله بن القاسم

١٨ــ كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن

١٩ــ كتاب المقدمات في أصول الديانات

١ لعل صوابه : التناسخيين ، أي القائلين بمبدأ تناسخ الارواح ٠

٢٠ – في أن المعدوم ليس بشيء .
٢١ – نصرة العباس وإمامة بنيه
٢٢ – في المعجزات
٢٣ – المسائل القسطنيطنية
٢٤ – الهداية[١] ، وهو كتاب كبير
٢٥ – جواب أهل فلسطين
٢٦ – البغداديات
٢٧ – النيسابوريات
٢٨ – الجرجانيات
٢٩ – مسائل سأل عنها ابن عبد المؤمن
٣٠ – الاصبهانيات
٣١ – التقريب والإرشاد في أصول الفقه ، كتاب كبير
٣٢ – المقنع في أصول الفقه
٣٣ – الانتصار في القرآن
٣٤ – دقائق الكلام
٣٥ – الكرامات
٣٦ – نقض الفنون للجاحظ
٣٧ – تصرف العباد ، والفرق بين الخلق والاكتساب
٣٨ – الاحكام والعلل[٢]
٣٩ – كتاب الدماء التي جرت بين الصحابة ، رضي الله عنهم .

---

١ نقل عنه الجويني في « الشامل » ص ٣٥٠ ، الاسكندرية ١٩٦٩ ، وأشار اليه في ص ٥٧٠ .

٢ نقل عنه الجويني في « الشامل » ص ٤٧٨ ، ص ٧١٦ . الاسكندرية سنة ١٩٦٩ .

ثم قال عياض : ومما لم أجده بخط الشيخ (الصدفي) مما وقفت عليه:

٤٠ – كتاب البيـــان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام ، ووصف ما يلزم مما جرت عليه الأقلام من معرفة الأحكام .

٤١ – مختصر التقريب والإرشاد الأصغر .

٤٢ – وله الأوسط ، ولم أره .

٤٣ – وكتاب مناقب الأئمة .

٤٤ – وكتاب التبصرة .

٤٥ – وكتاب رسالة الحرة .

٤٦ – وكتاب رسالة الأمير .

٤٧ – وكتاب كشف الاسرار في الرد على الباطنية .

٤٨ – وكتاب إعجاز القرآن .

٤٩ – وكتاب « إمامة بني العباس[١] » .

وأضاف ناشرا « التمهيد » الكتب التالية مما وقفا عليها :

٥٠ – كتاب الإنصاف في أسباب الخلاف ، وهو محفوظ بدار الكتب المصريـــة (خط برقم ٧٢٣ علم الكلام) وموصوف في فهرست الدار ج ١ ص ١٦٥ .

٥١ – كتاب الإيجـــاز ، ذكره الحسن بـــن عبد المحسن المشهور بأبي عُذبـــة في « الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية » (طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٢٢ هـ ص ١٨ ، ٣٥ ، ٥٨) .

٥٢ – كتـــاب نقض النقض – ذكره الاسفراييني في « التبصير »

---

١ « التمهيد » ص ٢٥٩ . القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

(ص ١١٩) وامام الحرمين في « الشامل[١] » .

وقد وصلنا من هذه الكتب :

١ ـ إعجاز القرآن .

مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٧٧٤٩ شرقي ؛ الاسكوريال ، الفهرست الثاني ، برقم ١٣٥٩ ، ١٤٣٥ ؛ داماد زاده برقم ٣٢ ؛ فاس ، القرويين ٢٠١ ؛ دار الكتب المصرية الفهرست الطبعة الاولى ج ١ ٥٤ ، برقم ١٥ ، الطبعة الثانية ج ١ ص ٣٢ ؛ برلين Oct. 1436 ، كوبريلي ٤٠ .

طبع في القاهرة سنة ١٣١٥ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ (على هامش « الاتقان » للسيوطي) ، ١٣٤٩ ، ١٩٣٥ م (على هامش « الاتقان » للسيوطي) ، بدون تاريخ في مطبعة دار المعارف بالقاهرة (ضمن مجموعة « ذخائر العرب » برقم ١٢) .

٢ ـ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة .

مخطوط في باريس برقم ٦٠٩٠ ؛ عاطف باستانبول برقم ١٢٢٣ ؛ أياصوفيا باستانبول برقم ٢٢٠١ (راجع رتر في Isl. XVIII 41) .

وقد نشره لاول مرة عن مخطوطة باريس وحدها الدكتور عبد الهادي أبو ريدة والاستاذ المرحوم محمود الخضيري ، القاهرة سنة ١٩٤٧ مع مقدمته في ٣١ ص ونشرا معه ترجمة القاضي أبي بكر الباقلاني الواردة في كتاب « ترتيب المدارك وتقريب المسالك ، لمعرفة أعلام مذهب الامام مالك » للقاضي عياض بن موسى اليحصُبي السبّتي المتوفى بمراكش سنة ٥٤٤ هـ ، وذلك عن المخطوط رقم ٢٢٩٣ تاريخ بدار الكتب المصرية .

---

[١] ورد في « الشامل » باسم : « النقص الكبير » (« الشامل » ص ٥٧٠ س ١٧ ، ص ٦٨٠ س ١٠٣ الاسكندرية ١٩٦٩) .

وقد لاحظ الناشران أن ثم ما يدعو إلى الشك في تمام النص الذي نشراه ، وذلك لان في مخطوط باريس فهرساً واقعاً في ظهر الورقة الاولى من المخطوط بينه وبين نص التمهيد اختلافٌ كبير ، إذ يحتوي هذا الفهرس على خمسة وعشرين عنواناً لفصول غير موجودة في نص مخطوط باريس ، كما أنه لا يشير إلى أبواب كثيرة وردت في « التمهيد » . ومع ذلك اكتفيا بمخطوط باريس ، لعدم تمكنهما — فيما قالا — من الحصول على المخطوطين التركيين الآخرين .

ولهذا جاء الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ، فأعاد تحقيق النص وفقاً للمخطوطات الثلاثة ، وقد تبين له أن الابواب المذكورة في فهرس مخطوط باريس موجودة في مخطوطي استانبول . وتبين فوق ذلك أن النقص في مخطوط باريس ليس من المخطوط الاصلي ، بل وقع بعد كتابة المخطوط الاصلي ، والدليل على ذلك وجود ترقيم في شمال أعلى بعض الاوراق ، وهذا الترقيم مطابق للأرقام المكتوبة فوق عناوين الابواب في الفهرس . وهذه الارقام كانت موجودة لما كان المخطوط بحالته الاصلية الكاملة . وعلى هذا فان النقص في مخطوط باريس نقص عارض ، أصاب المخطوط الاصلي الذي كان كاملاً . والنقص في مخطوط باريس يشمل من ص ٢١٢ — ٣٧٩ في نشرة مكارثي .

لكن مكارثي مع الاسف لم يصدر نشرة كاملة للكتاب ، إذ أسقط نشر الابواب المتعلقة بالإمامة ، واعتذر عن ذلك بسببين : الاول أن هذه الابواب مدخل لكتاب « مناقب الائمة » ، ومنه نسخة خطية بدار الكتب الظاهرية في دمشق تتضمن المجلد الثاني من كتاب «مناقب الائمة» . وهو يرى أن الافضل أن يطبع في كتاب واحد : باب الامامة من كتاب « التمهيد » والمجلد الثاني من كتاب « مناقب الأئمة » ؛ وجزؤه الاول مفقود ؛ والثاني أنه لا يرى نفسه « مستعداً لتولي هذا العمل الشاق » (ص ٢٢ من المقدمة) . لكن هذين العذرين غير مقبولين ، إذ لا يجوز

بتر كتاب ، من أجل ضمه إلى بقية كتاب آخر ؛ ثم إن من يتصدى لتحقيق كتاب « التمهيد » حتى باب الامامة ، لا بد قادر على تحقيق هذا الباب ، الذي هو في العادة أسهل أبواب كتب علم الكلام .

وعلى هذا فلا بد من قيام ناشر جديد لتحقيق كتاب « التمهيد » بكامله ، اعتماداً على المخطوطات الثلاثة المذكورة ، وما عسى أن يكتشف من مخطوطات أخرى .

وكانت نشرة مكارثي بعنوان : « كتاب التمهيد تأليف الامام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني . عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي » ، المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ١٩٥٧ ، ضمن « منشورات جامعة الحكمة في بغداد : سلسلة علم الكلام » .

* * *

٣ — « هداية المسترشدين ، والمقنع في أصول الدين » .

بقي منه قسم في مكتبة الأزهر ، بخط محمد بن عبد الله العدوي بمدينة صور في سنة ٤٥٩ هـ ، ويشتمل على ٢٤٨ ورقة ؛ تتضمن أحد عشر جزءاً من تجزئة المؤلف ، وتبتدىء بأول الجزء السادس ، وتنتهي بانتهاء الجزء السابع عشر . وكلها تقتصر على القول في النبوات . لكن المخطوطة سيئة الحال ، أصاب التلف كثيراً من أوراقها ، خصوصاً من ورقة ٨٦ إلى ١٠٥ .

* * *

٤ — « مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة » .

يوجد منه الجزء الثاني في المكتبة الظاهرية بدمشق ، عام رقم ٨٥ (٦٦).

* * *

٥ – « البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين » .

وفي نسخة توبنجن بعنوان : « كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنرنجيات » .

منه نسخة في مكتبة توبنجن بألمانيا ، تحت رقم ٩٢ .

* * *

٦ – « الإنصاف في أسباب الخلاف » .

منه نسخة في دار الكتب المصرية بالقاهرة (فهرس الدار ، الطبعة الثانية ١ : ١٦٠) برقم ٣٢٧ علم الكلام وقد نشره محمد زاهد الكوثري في القاهرة سنة ١٣٦٩ عن هذه المخطوطة .

مذهب الباقلاني

وأمام هذا النقص الشديد فيما بقي لنا من مؤلفات الباقلاني ، لا يسعنا إلا تقديم مخطط عام لمذهبه استناداً خصوصاً إلى كتاب « التمهيد » . ويلاحظ مع ذلك أن هذا الكتاب يبدو أنه كتب من أجل « الأمير » ابن عضد الدولة ، أثناء مقام الباقلاني في بلاط عضد الدولة في شيراز . يقول عياض (« التمهيد » ص ٢٥٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٧) : « ودفع اليه الملكُ (= عضد الدولة فنّاخسرو بن بويه الديلمي) ابنه يعلمه مذهب أهل السُّنّة ، وألّف له « التمهيد » » . والباقلاني يقول في مقدمته (ص ٣ ، نشرة مكارثي) : أما بعد ! فقد عرفت إيثار سيدنا الأمير — أطال الله في دوام العز بقاءه ، وأدام بالتمسُّك بالتقوى ولزوم الطريقة المثلى نعماءه ... لعمل كتاب جامع مختصر ، مشتمل على ما يُحتاج اليه في الكشف عن معنى العلم وأقسامه وطرقه ومراتبه، وضروب المعلومات ، وحقائق الموجودات ؛ وذكر الأدلّة على حدوث العالم وإثبات محدثه ، وأنه مخالفٌ لخلقه ؛ وعلى ما يجب كونه عليه من وحدانيته ، وكونه حياً عالماً قادراً في أزله ، وما جرى مجرى ذلك من صفات ذاته ؛ وأنه عادل حكيم فيما أنشأه من مخترعاته ، من غير حاجة منه اليها ولا محركٍ وداعٍ وخاطر وعِلَلٍ دعَتْه إلى إيجادها — تعالى

عن ذلك ! وجواز إرساله رسلاً إلى خلقه وسفراء بينه وبين عباده ؛ وأنه قد فعل ذلك وقطع العذر في إيجاب تصديقهم بما أبانهم به من الآيات ودل به على صدقهم من المعجزات ؛ وجملٍ من الكلام على سائر الملل المخالفين لملة الإسلام ، من اليهود والنصارى والمجوس وأهل التثنية وأصحاب الطبائع والمنجمين . — ونُعقِّب ذلك بذكر أبواب الخلاف بين أهل الحق ، وأهل التجسيم والتشبيه ، وأهل القدر والاعتزال ، والروافض ، والخوارج ، وذكر جُمل من مناقب الصحابة وفضائل الأئمة الأربعة ، وإثبات إمامتهم ، ووجه التأويل فيما شجر بينهم ، ووجوب موالاتهم[1] » .

وهذا البرنامج قد حققه الباقلاني في كتاب « التمهيد » ، وعلى أساسه كسر أبواب الكتاب :

١ — فالباب الأول في العلم وأقسامه وطرقه .

٢ — والثاني في المعلومات والموجودات .

٣ — والثالث في وجود الله وصفاته .

ثم أخذ في الرد على سائر الملل والمخالفين لملة الاسلام ، فكان ،

٤ — الباب الرابع في الكلام على القائلين بفعل الطبائع .

٥ — والخامس في الكلام على المنجمين .

٦ — والسادس في الكلام على أهل التثنية .

٧ — والسابع في الكلام على المجوس .

٨ — والثامن في الكلام على النصارى .

٩ — والتاسع في الكلام على البراهمة .

وخص الباب العاشر بالكلام في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه ، والرد على من أنكرها .

---

[1] « التمهيد » نشرة مكارثي ص ٣ — ص ٤ .

وأفضى به ذلك إلى الكلام في الباب الحادي عشر في اعجاز القرآن .

ثم عاد إلى الرد على سائر الملل فتكلم على اليهود في الأخبار ، ورد على منكري نسخ شريعة موسى .

وتكلم على فرقة العيسوية منهم ويتناول ذلك في الأبواب ١٢، ١٣، ١٤، ١٥ .

ويأخذ في الرد على الفرق الاسلامية المخالفة للأشاعرة : فتكلم على المجسّمة (الباب ١٦) والصفات ، والأحوال عند أبي هاشم (١٧) ، ومعنى الصفة وهل هي الوصف أم معنى سواه (١٨) والاسم ومما اشتقاقه وهل هو المسمى أو غيره (١٩) ، ونفى خلق القرآن (٢٠) وهذا يدعوه إلى الحديث عن مذهب المعتزلة (٢١) ؛ ويتناول بعد ذلك أبواباً شتى في الصفات (٢٢) ، ويتكلم في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار (٢٣) ، وفي كون الله مريداً لجميع المخلوقات (٢٤) ، وفي الاستطاعة (٢٥) وفي إبطال التولد (٢٦) ، وفي خلق الأفعال (٢٧) .

وعقد فصلاً (٢٨) لبيان وجوب تسمية المعتزلة باسم القدرية ؛ وتلاه بباب (٢٩) في القول في أن الله قضى المعاصي وقدرها قبيحة على ما خلقها . وتلا ذلك بأبواب في الأرزاق (٣٠) ، والأسعار (٣١) ، والآجال (٣٢) ، والهدى والإضلال (٣٣) ، واللطف (٣٤) ، والتعديل والتجوير (٣٥) ، ومعنى الدين (٣٦) ، ومعنى الايمان والاسلام والأسماء والأحكام (٣٧) ، والوعد والوعيد (٣٨) ، والخصوص والعموم (٣٩)، والشفاعة (٤٠) .

ويختم الكتاب بالكلام في الامامة وذكر جُمَل من أحكام الأخبار : معنى الخبر ، أقسام الأخبار ، التواتر واستحالة الكذب على أهله ، إبطال النص وتصحيح الاختيار للإمام ، حكم الاختيار للإمام ؛ العدد الذي تنعقد به الامامة ؛ صفة الإمام الذي يلزم العقد له ؛ ما أقيم الإمام لأجله ؛ ما يوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته . ثم يأخذ في الكلام على

إمامة أبي بكر ، ثم عمر وصحة عهد أبي بكر له ، وامامة عثمان وصحة فعل عمر في الشورى ، والكلام في مقتل عثمان والدليل على أنه قُتِل مظلوماً ، وامامة علي والرد على الواقف فيها والقادح في صحتها . ويستغرق هذا القسم المتعلق بالامامة حوالي ربع الكتاب . وربما كانت شدة اهتمام الباقلاني في هذا الكتاب بمسألة الامامة وتخصيص هذا القدر الكبير لها إنما ترجع إلى كون الكتاب مهدى إلى « أمير » ، يهتم خصوصاً بالجانب السياسي من العقائد .

كذلك يلفت النظر في كتاب الباقلاني هذا اهتمامه الكبير بالرد على النصارى ، ولا بد أنه كان ثم حركة مناظرة قوية بين الاسلام والنصرانية، خصوصاً في بغداد حيث وجد أفذاذ من علماء النصرانية المشاركين في اللاهوت والفلسفة معاً ، وعلى رأسهم : عيسى بن زرعة ، ويحيى بن عديّ ، وأبو الفرج بن الطيب . وقد درس ا. أبل A. Abel ما كتبه الباقلاني في الرد على النصارى[1] ، كما درس ر. برونشفج ما كتبه الباقلاني عن اليهود في كتاب « التمهيد[2] » .

وتقسيم الكتاب سيصبح التقسيم التقليدي لمتون علم الكلام ، إذ يتناول : العلم — تقسيم الموجود — وجود الله وصفاته — الرد على المخالفين من غير أهل الملة (النصارى ، المجوس ، اليهود ، البراهمة) — إثبات نبوّة محمد — الرد على المخالفين من أهل الملة (المجسّمة ، المعتزلة) — الأرزاق — الأسعار — الآجال — الهدى والاضلال — اللطف — الايمان

---

١ مقال في سفر الدراسات المهدى الى ذكرى ليفي بروفنصال ٠ : A. Abel « Le Chapitre sur le christianisme dans le *Tamhid* d'Al-Baqillani », in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, I, pp. I - 11.

٢ مقال في السفر المهدى الى مياس فيكروسا R. Brunschvig : « Un théologien musulman contre le judaïsme », in *Homenaje a Millas - Vallicrosa*, Barcelona 1954, I, pp. 225 - 244

والاسلام والأسماء والأحكام – الشفاعة – الامامة .

ومن هنا كان كتاب « التمهيد » أول متن مُفَصَّل شامل لموضوعات علم الكلام ، وسيصبح النموذج الذي سيحتذى لدى الأشاعرة : عبد القاهر البغدادي في « أصول الدين » ، الشهرستاني في « نهاية الاقدام في علم الكلام » ، امام الحرمين في « الارشاد » و « الشامل » ، النسفي في « العقائد النسفية » ، الدوّاني في شرح « العقائد العضدية » ، الخ .

وسنعرض فيما يلي زبدة آراء الباقلاني في هذه الموضوعات حتى يتيسر إعطاء عرض شامل لموضوعات علم الكلام . ومن الواضح أن الآراء المعروضة هي خلاصة لآراء الأشعري وما أضافه تلاميذه ، ثم آراء الباقلاني نفسه . ولما كانت كتب الأشعري الرئيسية في علم الكلام وكتب تلاميذه المباشرين مفقودة . فلن نستطيع أن نميز ما هو للباقلاني بخاصة مما هو للأشعري وهؤلاء التلاميذ المباشرين .

العلم

العلم « هو معرفة المعلوم على ما هو به » . وهو تعريف جامع مانع . ولم يقل : معرفة « الشيء » ، لأن العلم يشمل الشيء وما ليس بشيء ، إذ المعدوم معلوم ، وهو ليس بشيء . لهذا قال : معرفة « المعلوم » حتى يشمل المعرفة بالموجود والمعدوم معاً .

والعلم نوعان : علم قديم ، وهو علم الله تعالى ؛ وعلم مُحْدَث ، وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والانس وغيرهم من الحيوان .

وعلم المخلوقين ينقسم قسمين : علم ضرورة ، وعلم نظر واستدلال .

فالضروري هو العلم الذي « يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروجُ عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب فيه » (« التمهيد » ص ٧ مكارثي) . أما علم النظر والاستدلال فهو « علم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه . فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر فيه والروّية وتأمُّل حال المعلوم ، فهو الموصوف بقولنا : علم نظري . » (ص ٩) .

والعلم الضروري يقع من ستة طرق هي : الحواس الخمس ، والضرب السادس هو « ضرورةٌ تُخْتَرَع في النفس ابتداءً ، من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس – كعلم الانسان بوجود نفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم ، واللذة والألم ، والغم والفرح ، والقدرة والعجز ، والارادة والكراهة ، والادراك والغيّ ، وغير ذلك مما يحدث في نفسه مما يدركه الحيُّ إذا وجد به . » (ص ١٠) ، وهو أيضاً العلم بالقوانين ضروريه للفكر من مثل أن الخبرين المتضاد مخبرهما لا يجوز أن يكونا جميعاً صدقاً أو كذباً ، والعلم بعدم امكان اجتماع النقيضين ، والعلم بخجل الخجِل ووجل الوجل عند مشاهدة أمارات ذلك .

أما الاستدلال فيقع على وجوه يكثر تعدادها . « منها أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد . فيبطل الدليل أحد القسمين ، فيقضي العقل على صحة ضده . وكذلك إن أفسد الدليلُ سائر الأقسام ، صحح العقلُ الباقي منها لا محالة . نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القِدَم والحِدَث . فمتى قام الدليل على حِدَثه ، بطل قِدَمُه ، ولو قام على قدمه لأفسد حِدَثه .

« ومنها : أن يجب الحكمُ والوصفُ للشيء في الشاهد لعلة ما ، فيجب القضاء على كل من وصِف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد ، لأنه يستحيل قيام

دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها . وذلك كعلمنا بأن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه ، وأن العالِم إنما كان عالماً لوجود علمه . فوجب القضاء بإثبات علم كلّ من وصِف بأنه عالم ، وتأليف كل من وصِف بأنه جسم أو مجتمع ، لأن الحكم العقلي المستحق لعلة لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علةً للحكم .

« ومن ذلك أن يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه، وباستحالته على استحالة مثله وما كان بمعناه — كاستدلالنا على اثبات قدرة القديم سبحانه على خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه ، وإحياء ميت مثل الذي أحياه ، وخلق الحياة فيه مرة اخرى بعد أن أماته ، وعلى أنه محال منه خلق شيء من جنس السواد والحركات لا في مكان في الماضي ، كما استحال ذلك في جنسها الموجود في وقتنا هذا » (ص ١١ — ١٢) .

والنوع الأول من الاستدلال المذكور هنا هو الاستدلال بالتقابل استدلالاً مباشراً ، والنوعان الثاني والثالث يدخلان في الاستدلال بالنظير Raisonnement par analogie : وذلك يكون إما بنقل الحكم من الشاهد الى الغائب ، أو بنقل الحكم من النظير إلى نظيره . ونراه يدرج فيه بعد ذلك القياس الفقهي بالمعنى المحدود، أي الاستناد إلى أدلة التوقيف والسمع (= الكتاب والسنة) للاستدلال منها — قياساً عليها — على غير ما ورد بنصه من أمور وأشياء .

والغريب أننا لا نراه يستعمل اصطلاحات أهل المنطق ، بل نجد كلامه ها هنا شبيهاً بما يرد في كتب أصول الفقه ، ولا نعثر أبداً على أيّ تأثر بمنطق أرسطو : سواء في نصه ، وفي عروض الفارابي وغيره من المشتغلين بالفلسفة ، مما يدل دلالة قاطعة على قلة بضاعته ، إن لم يكن جهله التام ، بالفلسفة الأرسطية بخاصة ، والفلسفة اليونانية بعامة . ولو

استعرضنا ثبت مؤلفاته لازددنا يقيناً بصحة هذه الملاحظة ، إذ لا نعثر بين عنواناتها على عنوان واحد يدل على خوضه في علوم الفلسفة أخذاً أو رداً .

أقسام المعلومات

« جميع المعلومات على ضربين : معدوم ، وموجود . فالموجود هو الشيء الثابت الكائن ... والمعدوم مُنْتَفٍ ليس بشيء » (ص ١٥) .

ويقسم المعدوم أقساماً :

١ – « فمنه معدوم لم يوجد قط ، ولا يصح أن يوجد ، وهو المحال الممتنع الذي ليس بشيء ، وهو القول المتناقض : نحو اجتماع الضدّين ، وكون الجسم في مكانين ، وما جرى مجرى ذلك . فهذا مما لم يوجد قط ، ولا يصحّ أن يوجد أبداً .

٢ – ومنه معدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً ، وهو مما يصحّ ويمكن أن يوجد ، نحو ما علم الله انه لا يكون من مقدوراته وأخبر أنه لا يكون – من نحو رده أهل المعاد إلى الدنيا ، وخلق مثل العالم ، وأمثال ذلك مما علم وأخبر أنه لا يفعله ، وإن كان مما يصحّ فعله تعالى له .

٣ – ومنه معلوم معدوم في وقتنا هذا وسيوجد فيما بعد – نحو الحشر والنشر ، والجزاء والثواب والعقاب ، وقيام الساعة ، وأمثال ذلك مما أخبر الله تعالى أنه سيفعله وعلم أنه سيوجد .

٤ – ومعلوم آخر ، هو معدوم في وقتنا هذا ، وقد كان موجوداً قبل ذلك – نحو ما كان وتقضّى من أحوالنا وتصرُّفنا ، من كلامنا

وقيامنا وقعودنا ، الذي كان في أمس يومنا وتقضّى ومضى .

٥ ــ ومعلوم آخر معدوم ، يمكن عندنا أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، ولا يدرى أيكون أم لا يكون ، نحو ما يقدر الله تعالى عليه مما لا نعلم نحن : أيفعله ، أم لا يفعله ــ نحو تحرك الساكن من الأجسام ، وتسكين المتحرك منها ، وأمثال ذلك » (ص ١٥ ــ ١٦) .

فالمعدوم على هذا ينقسم إلى خمسة أنواع :

١ ــ المتناقض ؛

٢ ــ غير الموجود حالياً وسيوجد فيما بعد ؛

٣ ــ غير الموجود فيما مضى وفي المستقبل ، لكن يصح أن يوجد ؛

٤ ــ الماضي أي ما كان ولم يَعُدْ بَعْدُ ؛

٥ ــ الممكن Contingent .

أما **الموجودات** فعلى ضربين : قديم لم يزل ، ومحدث لوجوده أول . والقديم هو المتقدم في الوجود على غيره ، ويشمل ما لم يزل ، وما هو مستفتح في الوجود . إذ القديم إما أن يقال بالنسبة إلى لاحق ، أو إلى غير غاية . والأول موقت ، والثاني غير موقت . ــ والمُحْدَث هو الموجود عن عدم .

والمحدثات ثلاثة اقسام : جسم ، وجوهر ، وعَرَض . فالجسم هو المؤلف ؛ والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً ، والعرض هو ما لا يصح بقاؤه ، وهو يعرض في الجوهر والجسم . والدليل على إثبات الأعراض تحرُّك الجسم بعد سكونه ، وسكونه بعد حركته . وذلك يكون إما لنفسه أو لعلة . فإن كان متحركاً لنفسه ، لم يجز أن يسكن . أما إذا تحرك بعد سكون فلا بد أن يكون ذلك لعلة هي التي حركته . والأعراض هي مثل : الألوان ، والطعوم،

والأراييح ، والتأليف (التركيب) ، والحياة ، والموت ، والعلم والجهل ، والقدرة والعجز ، وغير ذلك من ضروبها .

إثبات وجود الله

وهذه المقدمات تهدف إلى إثبات وجود الله ، وذلك ببيان أن الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض هي مُحْدَثة ، فتحتاج إلى مُحْدِث ، هو الله .

وللتمهيد للدليل على وجود الله يقرر أولاً أن جميع العالم : العلوي والسفلي — لا يخرج عن هذين الجنسين ، أي الجواهر والأعراض . وهو مُحْدَثٌ بأسره ، وذلك لأن « « الأعراض حوادث ، والدليل على حدوثها هو بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً — وذلك مما يعلم فساده ضرورةً . » (ص ٢٢) .

كذلك الأجسام حادثة ، والدليل على حدوثها «أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث فهو مُحْدَث مثله ، إذ لا يخلو إما أن يكون موجوداً معه ، أو بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه . « والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنّا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو من أن يكون مُمَاسّ الأبعاض مجتمعاً ، أو متبايناً مفترقاً ، لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه مماسةً أو متباينةً — منزلةٌ ثالثة . فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث . وما لم يسبق الحوادث فواجبٌ كونه محدثاً ، إذ كان لا بد أن يكون إنما وجِد مع وجودها أو بعدها . وأيّ الأمرين ثبت ، وجب به القضاءُ على حدوث الأجسام .» (ص ٢٢ — ٢٣) أي الحكم بحدوث الأجسام .

ويمكن تلخيص هذه المقدمة هكذا :

العالم كله محدث لأنه مؤلف من جواهر وأعراض ، والأعراض حوادث ، لبطلان الحركة عند مجيء السكون ،

والأجسام حادثة لأنها لا تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لا يسبق المحدث هو محدث مثله ؛

والجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث لأنه متى وجد فهو بحالٍ ما

وما لم يسبق الحوادث فمن الضروري أنه مُحْدَث ، إذ يوجد مع وجودها أو بعدها .

إذن العالم بأسره مُحْدَث .

إثبات الصانع

وكل ما هو مُحدَث فله مُحدِث بالضرورة ، فالكتابة لا بد لها من كاتب ، والصورة لا بد لها من مُصوِّر ، والبناء لا بد له من بانٍ ، وهكذا . « فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقةً بصانعٍ صنعها ، إذ كانت ألطفَ وأعجب صنعاً من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات » (ص ٢٣) .

ودليل آخر هو « علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض ، مع العلم بتجانسها . ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه ، لأنه لو تقدّم لنفسه لوجب تقــدُّم كل مـــا هو من جنسه . وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسه ، لم يكن المتقدم منها

بالتقدم أولى منه بالتأخر . وفي العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر — دليلٌ على أن له مُقدِّماً قدمه وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته » (ص ٢٣) .

فالدليل الأول يقوم على فكرة الصُّنع ، والثاني على فكرة وجود نظام وترتيب في الموجودات ، ولا يمكن أن يقع ترتيبٌ ونظام بين أمور متجانسة إلا بمُرتبٍ ومنَظِّمٍ . وإثبات وجود الله على أساس فكرة وجود نظام في العالم هو البرهان الرابع عند القديس توما الأكويني[1] الذي عاش بعد الباقلاني بأكثر من قرنين .

ودليل ثالث هو أن لكل شيء شكلاً معيناً مخصوصاً ؛ بحيث لا يمكن أن يجتمع في الشيء الواحد أشكال متضادة . ولا يمكن أن يكون هذا كذلك إلا بمؤلّف ألف شكل الشيء وقصد كونه كذلك .

ودليل رابع أن الحيّ كان في البدء مواتاً ، فكيف يصير حيّاً بغير حيّ قادر !

صانع المحدثات لا يشبهها

« ولا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبهاً لها ؛ لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها في الجنس ، أو في الصورة . ولو أشبهها في الجنس لكان مُحْدَثاً كهي ، ولكانت قديمة كما أنه قديم ، لأن المشتبهين هما ما سدّ أحدهما مسدّ صاحبه وناب منابه . ودليل ذلك أن السوادين المشتبهين يسدان

---

[1] راجع كتابنا : « فلسفة العصور الوسطى » ص ١٥١ — ص ١٥٢ ، القاهرة، ١٩٦٠ .

في المنظر مسداً واحداً ، وكذلك البياضان والتأليفان . ولو أشبهها في الصورة والتأليف ، لم يكن شيئاً واحداً ، ولوجب أن يكون له مصوّر جامع — لأن الصورة لا تقع إلا من مُصوِّر ، لما قدمناه من قبل — ولوجب أن يكون من جنس الجواهر المتماسّة ، وأن يكون مُحدثاً كهي ، وذلك محال .

« ولا يجوز أن يكون فاعل المحدثات مُحْدَثاً ، بل يجب أن يكون قديماً . والدليل على ذلك أنه لو كان مُحْدَثاً لاحتاج إلى مُحدِث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى مُحْدِث من حيث كان مُحْدَثاً . وكذلك القول في مُحدِثه — إن كان محدَثاً — في وجوب حاجته إلى مُحْدِث آخر . وذلك محال ، لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث ، إذ كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء . وهذا هو الدليل على إبطال قول مَنْ زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها » (ص ٢٤ — ٢٥) .

والكلام هنا هو في ابطال التسلسل إلى غير نهاية في المحدثات ، لأن ذلك يؤدي إلى استحالة وجود شيء من الحوادث ، على أساس أن اللامتناهي لا يمكن قطعه وعبوره . والبرهان هنا مستمد من آراء الفلاسفة المسلمين .

صانع العالم واحد

والبرهان الذي يسوقه الباقلاني هنا هو بعينه ما قاله الأشعري ، ويرجع في الأصل الى الآية القرآنية : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (الأنبياء ٢٢) ، والآية : « ... وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعضٍ » (المؤمنون ٩١) . وهو

دليل التمانع المشهور . وخلاصته بلغة الباقلاني : « أن الاثنين يصحّ أن يختلفا ويريد أحدهما ضدّ مراد الآخر . فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسمٍ وأراد الآخر إماتته ، لوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما ؛ لأنه محالٌ أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما . فوجب أن لا يتمّا ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، فيلحق من لم يتم مرادُه — العجزُ ، أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز . والعجز من سمات الحدث ، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزاً » (ص ٢٥) .

صفات الله

١ — حي

لأنه فاعل عالم قادر ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حياً .

٢ — عالم

والدليل على ذلك وجود الأفعال المحكمات منه ، لأن الأفعال المحكمات لا تقع منّا على ترتيب ونظام إلا من عالم ، وأفعال الله أدق وأحكم ؛ لذا فهي أولى بأن تدل على أنه عالِم .

٣ — مريد

والدليل على ذلك وجود الأفعال منه وتقدم بعضها على بعض في الوجود، وتأخر بعضها عن بعضها في الوجود .

٤ – سميع ، بصير ، متكلم

لأنه حي ، « والحي يصح أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً . ومتى عري من هذه الأوصاف – مع صحّة وصفه بها – فلا بد من أن يكون موصوفاً بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم . وكل هذه الأمور آفات قد اتفق على أنها تدل على حدث الموصوف بها . فلم يجز وصفُ القديم بشيء منها . فوجب أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً » (ص ٢٦ – ٢٧) .

٥ – غضبان ، راض

يرى الباقلاني أنه يجوز وصف الله بذلك ، و « غضبه على من غضب عليه ورضاه عمّن رضي عنه هما إرادته لإثابة المرضيّ عنه ، وعقوبة المغضوب عليه ، لا غير ذلك » (ص ٢٧)

الصانع لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً
متكلماً مريداً، كما أنه اليوم موصوف بذلك

« لأنه لو كان ، فيما لم يزل ، غير حيّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا مريد ، لكان لم يزل ميتاً عاجزاً أخرس ساكناً – تعالى عن ذلك علواً كبيراً . ولو كان لم يزل موصوفاً بالموت ، الذي يضادّ الحياة والعلم والقدرة ، لكان إنما يوصف بذلك : لنفسه ، أو لعلة قديمة . ولو كان لنفسه كذلك ، لاستحال أن يحيا ما دامت نفسه كائنة . وكذلك لو كان ... لعلة قديمة ، لاستحال أن يحيا اليوم لاستحالة عدم موته القديم – لأن القديم لا يجوز عدمه . ولو استحال ذلك ، لاستحال أن يفعل ويوجد منه ما يدل على انه اليوم حيٌّ قادر . وفي صحّة ذلك منه ووجودِه – دليل على أنه لم يزل حياً . كذلك لو كان لم

يزل حياً ، وهو غير متكلم ولا سميع ولا بصير ولا مريد ولا عـالم ولا قادر ، لوجب أن يوصف بأضداد هذه الصفات في أزله : من الخرس والسكوت والصمم والعمى والاستكراه والسهو والجهل والعجز – تعالى عن ذلك أجمع ! ولو كان لم يزل موصوفاً بهذه الأوصاف – لنفسه أو لمعنى قديم – لاستحال أن يخرج اليوم عنها لما وصفنا من استحالة عدم القديم، ولَوَجب أن يكون في وقتنا هذا غير حيّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير . وذلك خلاف إجماع المسلمين » (ص ٢٨ – ٢٩) .

ويعود الباقلاني في « التمهيد » (ص ١٩٧ – ١٩٩) إلى الكلام على صفات الله هذه بما لا يخرج عما قاله في هذه الفصول الأُول من الكتاب (ص ٢٦ – ٢٩) . والفارق بين العرضين هو أن الباقلاني في العرض الأول (ص ٢٦ – ٢٩) يتكلم خصوصاً على الصفات بصيغة اسم الفاعل (حي ، قادر ، عـالم ، مريد ، الخ) ، وفي العرض الثاني يتكلم خصوصاً على الصفات بصيغة المصدر (حياة ، قدرة ، علم ، إرادة ، الخ) ، لأنه يريد أن يدخل من ذلك الى الكلام في وجود هذه الصفات: هل هي عين الذات ، أو منفصلة عن الذات – ولهذا نراه يتبع هـذا العرض الثاني بالكلام على « الأحوال » عند أبي هاشم . فاذن هـذا العرض الثاني مدخل الى الرد على المعتزلة في بيانهم لأحوال وجود صفات الله ، ولم يجد غضاضة في تكرار بعض ما قاله في مستهل الكتاب .

العلاقة بين الصفات والذات

والباقلاني يتناول هذه المسألة تفصيلاً ، ويتعرض في ثنايا ذلك لأبحاث لغوية طريفة .

فهو يعقد باباً للكلام « في معنى الصفة ، وهل هي الوصف ، أم معنى سواه » (ص ٢١٣ – ٢٢٤) ؛ يبدؤه بأن يعرّف الصفة بأنها: « الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ، ويُكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة . فإن كانت مما يوجد تارة ويُعدَم أخرى ، غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكمٍ لم يكن عليه عند عدمها ، وذلك : كالسواد والبياض والإرادة والكراهة والعلم والجهل والقدرة والعجز ، وما جرى مجرى ذلك مما يتغير به الموصوف إذا وُجد به ويُكسبه حكماً لم يكن عليه . وإن كانت الصفة لازمةً كان حكمها أن تُكسِب مَنْ وُجِدَتْ به حكماً يخالف حكم من ليست له تلك الصفة ، وذلك نحو حياة الباري سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته ، وما عدا ذلك من صفاته الثابتة الموجِبةِ له مفارقةَ من ليس على هذه الصفات ، وإن لم يتغير القديم سبحانه بوجودها به عن حالة كان عليها، إذ كانت لم تزل موجودة ، ولم يكن قط سبحانه موجوداً وليس بذي حياة ولا علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ، ثم وُجدت هذه الصفات بعد أن لم تكن له . ولا يجوز أيضاً أن يوجد وقتاً ما وليس له هذه الصفات ، إذ كان العدم عليها مستحيلاً . وإنما يتغير بوجود الصفات من لم تكن له من قبل ، ومن جاز أن يفارقه الصفات – والله سبحانه يتعالى عن ذلك » (ص ٢١٣ – ٢١٤) .

ويعرّف الوصف بأنه « قول الوصف – لله تعالى ولغيره – بأنه عالم حيّ قادر منعم متفضل . وهذا الوصف ، الذي هو كلامٌ مسموع أو عبارة عنه ، غيرُ الصفة القائمة بالله تعالى التي لوجودها به يكون عالماً وقادراً ومريداً . وكذلك قولنا : « زيد حيّ عالم قادر » إنما هو وصف لزيد وخبرٌ عن كونه على ما اقتضاه وجودُ الصفات به . وهو قولٌ يمكن أن يدخله الصدق والكذب . وعلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الوصفُ والاسمُ عنهما ، ولا يمكن دخول الصدق

والكذب فيها » (ص ٢١٤ — ٢١٥) .

فالوصف غـير الصفة ، من حيث أن الوصف قول ، أي قضية ، تحتمل الصدق والكذب ، أما الصفة فاسم مفرد ، وبالتالي لا يحتمل الصدق والكذب . لكن « كل وصف صفة، وليس كل صفة وصفاً » (ص ٢١٦ س ٢١ — س ٢٢) .

ووصف الله لنفسه بصفات ذاته هو صفات الذات . أما وصفه لنفسه بصفات أفعاله فهو غير صفاته ، لأن هذه الصفات هي أفعال الله تعالى، وهي محدثات ، ومن صفات أفعاله .

وصفات الذات هي غير صفات الأفعال .

أما المعتزلة فإنهم — حسبما يقول الباقلاني — يرون أن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمّن أخبر عنه بأنه عالم قادر . وتفخّموا القول بأن الله تعالى كان في أزله بلا صفة ولا اسم مــن أسمائه وصفاته العليا . قالوا : لأنه لا يجوز أن يكون في القِدم واصفاً لنفسه — لاعتقادهم خلق كلامه — ولا يجوز أن يكون معه في القِدم واصفٌ له مخبر عمّا هو عليه . فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل ان يخلق خلقه ، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات ، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه . ولأنهم أيضاً يزعمون أن الاسم هو التسمية ، وهو قول المُسَمّي لله تعالى ، وأن الله سبحانه كان ، قبل خلق كلّ مَنْ كلّمه وأمره ونهاه ، بلا اسم ولا صفة . فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات » (ص ٢١٧) .

وهذه النظرية — لو صحّت نسبتها الى المعتزلة — طريفة وتحتاج الى مزيد من التفصيل . والمسألة هنا دينية لاهوتية ؛ وليست لغوية . وهي تدل على المدى الذي وصل اليه المعتزلة في تجريدهم لماهية الألوهية . ولولا أن كتب المعتزلة الباقية لا تشير إلى هذه النظرية ، لأمكن التوسّع في بيانها والاسباب التي دعتهم الى اعتناقها .

الاسم والمسمى

وقد ربط الباقلاني بهذه المسألة مسألة أخرى هي مسألة الاسم والمسمى، وهل هما شيء واحد أو هما مختلفان . ومن رأي « أهل الحق » — ويقصد بهم أهل السنة والجماعة ، أو الاشاعرة — أن الاسم هو المُسَمّى نفسه أو صفة متعلقة به ، وأنه غير التسمية . أما المعتزلة — ومن وافقهم — فقالوا إن الاسم غير المسمى وأنه قول المسمِّي وتسميته ما سماه .

ويستند الباقلاني في تأييد مذهب أهل السنة ، أي مذهبه، الى ما يقوله أهل اللغة من أمثال أبي عبيدة وغيره من أن الاسم هو المسمى نفسه ؛ واستشهد ببعض الآيات مثل قوله تعالى : « مـــا تعبدون من دونه إلاّ أسماءً سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » (سورة يوسف: ٤٠) فأخبر تعالى أنهـــم يعبدون أسماء ، وهم إنما عبدوا الأشخاص ، لا القول الذي هو التسمية ، وكذلك قوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » (الأنعام: ١٢١) — أي مما لم يذكر الله عليه ؛ وكذلك قوله : « سبِّح اسم ربك الأعلى » (سورة الأعلى : ١) أي سبِّح ربك الأعلى . « وكل هذا يؤيد أن كثيراً من الأسماء هي المُسَمّيات. وأن الاسم ليس من التسمية في شيء » (ص ٢٣٠) .

أسماء الله

ويقسّم بعد ذلك أسماء الله تعالى على ضربين : ضرب منها هو هـــو تعالى ، إذ كان اسماً عائداً الى ذاته ، مثل كونه : موجوداً ، وشيئاً ،

وقديماً ، وذاتاً ، وواحداً ، وغيراً لما غاير وخلافاً لما خالف ، وأمثال ذلك من الأسماء الراجعة الى ذاته تعالى . والضرب الآخر اسم هو لله تعالى « وهو الصفة الحاصلة له . وهي على ضربين : إما أن تكون صفة ذات ، أو صفة فعل . فإن كانت صفة ذات – كقولنا « عـــالم » الراجع إلى العلم ، و « قادر » و « حي » ومـــا جرى مجرى ذلك – فهي أسماء له ؛ ولا يقـــال هي غيره ، لاستحالة مفارقتها لـــه على بعض وجوه المفارقات الموجبة للغيرية . وما كان من أسمائه راجعاً إلى إثبات صفة من صفات فعله – ككونه عدلاً ومحسناً ومتفضلاً ومحيياً ومميتاً – فهي غيره ، لأنه قد كان موجوداً متقدماً عليها ومع عدمها . غير أن تسميته – سبحانه ! – لنفسه ترجع إلى إثبات صفة لنفسه . وصفات ذاته غير مختلفة ، لا يقال هي لله ، ولا يقال هي غيره ، لأن تسميته هي قولـــه ، وكلامه من صفات نفسه كسائر صفاته الذاتية ، فوجب أن يقال إنها كلامٌ له فقط» (ص ٢٣٠ – ٢٣١) .

ومعنى هـــذا أن الباقلاني يرى أن الاسم هـو المسمى ، وأنـــه غير التسمية . وبهذا رد على من اعترض بأنه لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال « نار » احترق فوه ، ومن قال « زيد » وجِد زيد في فيه ، لأن اسم النـــار واسم زيد في فيه . يقول إن هذا « من كلام العامـــة وتعلق الأغبياء ، لأن القول « نار » والقول « زيد » الموجودين في الفم ليس بـــاسم زيد واسم النار ، وإنمـا هو تسمية ودلالـــة على الاسم » (ص ٢٣٢) .

ويترتب على رأي الباقلاني هذا أنـه لا توجد أسماء مشتركـة بين الله وخلقه ، « لأن أسماءه هي نفسه أو صفة تتعلق بنفسه ، ونفسه تعـــالى وصفات نفسه لا يجوز أن تكون مشتركة بينه وبين خلقه . إلا أن التسمية التي تُجرى عليه ، التي تدل بها على اسمه ، يجوز أن يجري بعضها على خلقه ليدل بها على أن للخلق أسماءً هي هم أو أوصافٌ تعلقت بهم –

نحو القول بأن الله حيّ عالم قادر سميع بصير متكلم مريد وخالق ورازق وعادل . ومنها تسميات لا يجوز أن تجرى إلا على الله سبحانـــه ، مثل قولنا الله ، الرحمن ، الإله ، الخالق ، المبدع ، وما جرى مجرى ذلك مما لا يجوز اجراؤه على الخلق » (ص ٢٣٣) .

وهكذا يتخلص الباقلاني دائماً من الاعتراضات بالتفرقـــة بين الاسم والتسمية ، وفهم هـــذه بما يفهم الآخرون به « الاسم » . فهنا إذن مماحكة لفظية أكثر منها حقيقية .

صفات الذات وصفات الأفعال

صفات الذات هي التي لم يزل الله ولا يزال موصوفاً بها ، وهي : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والارادة ، والبقـاء ، والوجه والعينان واليدان ، والغضب والرضا — أي السخط أو الإيثار ، وإدراكه تعالى لكل جنسٍ يدركـــه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات .

وصفات الفعل وهي الدالة على أفعاله تعالى ، وهي : الخلق ، الرزق ، العدل ، الاحسان ، التفضل ، الإنعـــام ، الثواب ، العقـاب ، الحشر والنشر — وكل صفة كان موجوداً قبل فعله لها .

ولا يجوّز الباقلاني أن يقال إن الله في كل مكان ؛ « بل هو مستوٍ على العرش ، كما خبر في كتابه فقال : « الرحمن على العرش استوى » (طه : ٥) ، وقال تعالى : « اليه يصعد الكلم الطيبُ والعمل الصالح يرفعه » (فاطر : ١٠) ، وقال : « أأمنتم مَنْ في السماء أن يخسف بكم الأرضَ » (الملك : ١٦) . ولو كان في كل مكان ، لكان في

جوف الإنسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يُرغَب عن ذكرها – تعالى في ذلك ! ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن إذا خلق منها ما لم يكن خلقه ، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان ؛ ولصح أن يُرغَب اليه إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا . وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله » (ص ٢٦٠) .

لكنه يقرر أن لله وجهاً ويدين ، مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (الرحمن : ٢٧) وقوله : « ما منَعك أن تسجد لما خلَقْتُ بيديّ ؟ » (سورة ص : ٧٥) . ويرد على المتأولين لذلك أن اليد معناها القدرة أو النعمة .

جواز رؤية الله تعالى بالأبصار

ويقرر جواز رؤية الله بالأبصار . « والحجة على ذلك أنه موجود – تعالى ! . والشيء إنما يصحّ أن يُرى من حيث كان موجوداً ، إذ كان لا يرى لجنسه ، لأنّا لا نرى الأجناس المختلفة ؛ ولا يرى لحدوثه ، إذ قد نرى الشيء في حال لا يصح أن يحدث فيها ، ولا لحدوث معنى فيه ، إذ قد ترى الأعراضَ التي لا تحدث فيها المعاني . » (ص ٢٦٦).

ويستند في جواز ذلك إلى الآية في قوله تعالى مخبراً عن موسى : « ربِّ أرِني أنْظُر إليك » (الأعراف : ١٤٣) . ويستدل على وجوب رؤيته لا محالة في الآخرة بقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرةٌ إلى ربها ناظرة » (القيامة ٢٢ – ٢٣) . ويرد على الاعتراضات الواردة على هذا التفسير الحرفي ، ويطيل في هذه المسألة كثيراً ، مما يدل على أنها كانت تشغل بال المتكلمين كثيراً في عصره (راجع « التمهيد »

ص ٢٦٦ – ٢٧٩) ، ولا حاجة بنا إلى مزيد القول فيها ، لأننا تعرضنا لها مراراً من قبل[1]، ولا تخرج حجج الباقلاني عن حجج أسلافه ممن ردوا على المعتزلة في هذه المسألة .

ارادة الله شاملة

وإرادة الله شاملة للطاعات والمعاصي وسائر الحوادث ، ويستشهد الباقلاني على ذلك بالآيات : « فعّال لما يريد » (هود ١٠٧) ، « ولو شاء الله ما فعلوه » (الانعام ١٣٧) ، « ولو شاء ربُّك لآمن مَنْ في الأرض كلهم جميعاً » (يونس : ٩٩) . ويستدل على ذلك أيضاً بأنه « لو كان في سلطانه منها ما ليس بمريد لكونه ، للحقه العجز والتقصير عن بلوغ المراد . وكذلك لو أراد منها ما لم يكن ... لدلّ ذلك على عجزه وتقصيره وتعذر الأشياء عليه » (ص ٢٨١) .

فان قيل : « كيف يكون آمراً بما لا يريده ويكون بذلك حكيماً » ؟ قيل لهم : هذا مما ورد به القرآن ، واتفق عليه سلف الأمة ، لأن الله تعالى أمر ابراهيم بذبح اسماعيل ، عليهما السلام ، ولم يرد ذلك منه ، بل نهاه عنه بعد أمره به وفداه مما أمره بفعله من ذبحه . ولو كان قد فعل الذبح ، لم يكن لافتدائه معنى . ولو كان إنما أمره بالإضجاع وإمرار السكين فقط دون الذبح ، لم يكن ذلك امتحاناً منه ولم يكن لقوله : « إن هذا لهو البلاء المبين » (الصافّات ، ١٠٦) معنى ، ولا كان لافتدائه من إضجاع – قد وقع معنى . وكذلك لو ذبحه ثم التحم ، لم يكن للفداء معنى ولا لبلائه معنى . وكذلك لو كان قد منعه من ذبحه بقلب صفحة عنقه نحاساً ، على ما يقوله بعض جهّالهم ، لكان

[1] راجع ص ٥٤٨ – ٥٥٤ .

عندهم بذلك سفيهاً ومكلِّفاً للفعل مع العجز عنه والمنع منـــه — وذلك عندهم باطل » (ص ٢٨٢ — ٢٨٣) .

الاستطاعة والكسب

✝ الانسان مستطيع للكسب ، « لأن الانسان يعرف من نفسه فرقاً بين قيامه وقعوده وكلامه إذا كان واقعاً بحسب اختياره وقصده ، وبين مـــا يضطر اليه مما لا قدرة له عليه ، (بسبب) من الزمانة والمرض والحركة من الفالج وغير ذلك : وليس يفترق الشيئان في ذلك لجنسهما ، ولا للعلم بهما ، ولا لاختلاف محلهما ، ولا للإرادة لأحدهما . فوجب أن يحصل مع كسبه على هذه الصفة ، لكونه قادراً عليه » (ص ٢٨٦) .

وهو يكتسب ذلك بقدرة تحدث له .

وهو لا يستطيع الفعل قبل اكتسابه ، بل في حـــال اكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك . ويدل على ذلك أمور : « منها أن القدرة على الكسب عـَرَضٌ لا يصحّ أن يبقى . فلو وجد الفعل في ثاني حال حدوثها ، وهي معدومة في تلك الحال ، لكان قد وجد بقدرة معدومة قد كانت وفنيت . ولو جاز ذلك ، لجـــاز وقوع الإحراق بحرارة معدومة كانت وفنيت ، والبطش بيد معدومة — وذلك أجمعُ محـــالٌ باتفاق . ولأن الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه ، لكان في حال اكتسابه له مستغنياً عن ربه وغير محتاج اليه في أن يُعينه عـــلى الفعل . ولو جاز أن يستغني عن معونة الله في حال الفعل ، لكان بالاستغناء عنه — إذا لم يكن فاعلاً — أولى . وذلك محالٌ باتفاق . فوجب أن **الاستطاعة مع الفعل للفعل** » (٢٨٧) . والسبب في أن القدرة لا يجوز أن تبقى

إلى حين وجود الفعل هو أنه لو جاز بقاؤها لكانت إنما تبقى لنفسها ، أو لعلّة . فان بقيت لنفسها لبقيت في حال حدوثها ، وهذا محال . ولو بقيت لعلة ، لوجب أن تقوم بها العلل ، وذلك يوجب أن تكون جسماً أو جوهراً ، وليس عرضاً ، وهذا فاسد .

* * *

٨ أما الكسب فيعرفه الباقلاني بأنه « تصرّفٌ في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة ، من حركة الفالج وغيرهـا . وكل ذي حِسّ سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج ؛ وبين اختيار المشي والاقبال والادبار وبين الجر والسحب والدفع . وهذه الصفة المعقولة للفعل حِسّاً هي معنى كونه كسباً » (٣٠٧ — ٣٠٨) .

ويؤكد الباقلاني نظرية الكسب هذه ، ويرد على شُبَه الخصوم ، وهم هنا المعتزلة :

١ — الشبهة الأولى : لو كانت أفعالنا خلقاً من الله ، لكانت مقدورة لنا وله . ولو كان ذلك كذلك لجاز أن نفعلها نحن ويتركها هو ، أو نتركها نحن ويفعلها هو ، فيكون الشيء الواحد مفعولاً ومتروكاً معاً .

ويرد الباقلاني على هذه الشبهة قائلاً إن هذا القول باطل ، لأن الانسان لا يقدر على الفعل إلا في حال وجوده ، فلا يجوز أن يتركه في حال وجوده . ولا يجوز أن يتركه الله في تلك الحال لأنه هو الموجد لعينه دون العبد الذي يكسبه ، فلو تركه لم يكن موجوداً .

وفي رد الباقلاني مصادرة على المطلوب ، لأنه يفترضَ أن الموجد للفعل هو الله ؛ وهو ما لا يسلم له به الخصم ، وإلا لما كان ثم وجه للاختلاف.

٢ — الشبهة الثانية : قال الخصوم إن الدليل على أن أفعالنا خلقٌ لنا

كونها تقع بحسب قصودنا وإرادتنا وامتناعنا منها إذا شئنا .

ويرد الباقلاني قائلاً : « مـا أنكرتم أن يكون الله هو الخالق لهـا والخالق لقصودكم اليهـا ، وهو التارك لخلقها في حـال انصرافكم عنها وإعراضكم عن القصد إلى اكتسابها ؟ » (ص ٣٠٧) .

٣ ــ الشبهة الثالثة : الدليل على أن أفعالنا ليست مخلوقة لله هو أنه لو كان هو الخالق لهـا ، لم يصح أمره بها ونهيه عن بعضها ، وإثابته على الحَسَن الجميل منها ، وعقابه على القبيح من جملتها .

ورد الباقلاني هنا في غاية الضعف . فهـو يقول : « لم قلتم ذلك ؟ فلا يجدون في ذلك وجهاً » وهذا رد غريب منه . ويضيف : « ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن لا يكون الله تعالى آمراً لأحد من خلقه بخلق شيء من الأفعال ، ولا ناهياً له عن ذلك ، ولا مثيبـاً لأحد على أن خلَق شيئاً ، ولا معاقبـاً له على ذلك ، لأن الخلق مستحيل من العبد ، وأن يكون إنما أمر باكتساب ما خلقه ونهى عن ذلك وأثاب وعـاقب وذمّ ومدح ووعد وتوعد ــ على أن اكتسب العبد ما نهى عنه وأمر به فقط؟ بل ما أنكرتم أن يكون إنما جعل هذه الافعال علماً على إثابة من أحب إثابته ، وعقاب من أحب عقابه فقط ؟ » (ص ٣٠٧) ومحصل كلام الباقلاني هذا هو أن الله جعل هذه الافعال علامة على إثابة من يحب الله إثابتـه ، وعلى عقاب من يحب الله عقابـه ! ويبقى بعد هذا أن نسأل الباقلاني : وأي معنى بقي بعد هذا للإثابة أو العقـاب ؟ لن يكون لها بعد هذا أيّ معنىً أو مدلول .

وهكذا نجد ردود الباقلاني متهافتة تماماً .

ونراه بعد ذلك يؤول الآيات التي يستخدمها القدرية في اثبات أن العباد يخلقون أفعالهم . وطريقته في التأويل تشبه طريقة خصومه في تأويل الآيات التي تؤذن بأن الله هو خالق أفعال العباد : تأويلات لفظية لغوية تتسع لها

اللغة العربية بمجازاتها واشتراك معاني الكثير من ألفاظها . ولا حاجة بنا إلى ايراد نماذج عنها ، فلتراجع في « التمهيد » (ص ٣٠٩ – ٣١٩).

* * *

وينتهي الباقلاني إلى تأكيد أن الله خلق العصيان ، وجعله على حسب قصده ، ولكنه لم يقض به ، أي لم يأمر به . ويوضح معاني القضاء :

١ – القضاء بمعنى الخلق ، كما في قوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات في يومين » (فصّلت ١٢) .

٢ – القضاء بمعنى الإخبار والكتابة والاعلام ، كما في قوله تعالى : « وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب لتُفْسِدُنّ في الارض مرّتين » (الاسراء ٤) – أي أعلمناهم ذلك وأخبرناهم به .

٣ – القضاء بمعنى الأمر ، قال تعالى : « وقضى ربُّك ألا تعبدوا إلا إياه » (الاسراء ٢٣) – أي أمر ربُّك .

٤ – القضاء بمعنى الحكم والالزام ، وهو مأخوذ من قولهم : « قضى القاضي على فلان بكذا » – أي حكم عليه به وحتمه .

والله – كما يقول الباقلاني – قضى المعاصي وقدّرها على الوجهين الأول والثاني من هذه الوجوه الأربعة ، لا على الوجهين الثالث والرابع وهو أن يكون فرضها وأمر بها وحتّم على العباد أن يفعلوها . أي أنه قضى المعاصي بمعنى خلقها ، وأخبر عنها ، لكنه لم يأمر بها ولم يحتّم على العباد أن يفعلوها .

وكان يترتب على هذا أن يرضى الباقلاني بقضاء الله وقدره ، ولكنه يفرّق فيقول : « نرضى بقضاء الله الذي هو خلقه الذي أمرنا أن نريده ونرضاه . ولا نرضى من ذلك ما نهانا أن نرضى به ، ولا نتقدم بين يديه ولا نعترض على حكمه . وجواب آخر وهو أننا نقول : إنّا نرضى

بقضاء الله في الجملة على كل حال. فإن قالوا: أفترضون الكفر والمعاصي التي هي من قضاء الله ؟ قيل لهم: نحن نطلق الرضا بالقضاء في الجملة، ولا نطلقه في التفصيل لموضع الإبهام، كما يقول المسلمون كافةً على الجملة: «الأشياء لله»، ولا يقولون على التفصيل: «الولد لله، والصاحبة والزوجة والشريك له»، وكما نقول: «الخلق يفنون ويبيدون ويبطلون»، ولا نقول: «حجج الله تفنى وتبطل وتبيد» — في نظائر لهذا من القول الذي يُطلق من وجه، ويُمنع من وجه» (ص ٣٢٧).

وهكذا نرى تحرّج الباقلاني من إطلاق القول بالرضا بقضاء الله وقدره، لما يترتب على ذلك من الرضا بالكفر والمعاصي، وهو أمرٌ يلزمه ويلزم أصحابه من الأشاعرة.

ونرى نفس الحرج حينما يتعرض لمسألة الهدى والاضلال («التمهيد» ص ٣٣٥ – ٣٣٧) فيفسر هدى المؤمنين بأن الله يخلق هداهم وينور بالايمان قلوبهم، أو يشرح صدورهم ويتولى توفيقهم وإعانتهم على الايمان؛ ويفسر إضلال الله للكافرين بمعنى أنه يخلق ضلالهم قبيحاً فاسداً، أو يضلّهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرتهم على الاهتداء.

والله قادر على أن يفعل ما يجعل الناس جميعاً يؤمنون بدليل قوله تعالى: «ولو شاء ربُّك لآمَنَ مَنْ في الأرض كُلُّهم جميعاً» (يونس ٩٩).

التعديل والتجوير

واتساقاً مع مذهبه في اطلاق إرادة الله ومشيئته، يجوّز الباقلاني «ان يُؤلم الله تعالى الأطفالَ من غير عوضٍ، وأن يأمر بذبح الحيوان وايلامه،

لا لنفع يصل إليهـم ، وأن يُسخّر بعض الحيوان لبعض ، وأن يفعل العقاب الدائم على الأجرام (ج جُرم = إثم ، ذنب) المنقطعة ، وأن يكلف عبـاده ما لا يطيقون ، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه ، وغير ذلك مـن الأمور » وكل ذلك « عدلٌ من فعله ، جائز مستحسنٌ في حكمته » (ص ٣٤١) . وهو يفسر ذلك بأن القبيح ليس عقلياً ، بل الله هو الذي يبيح ويحظر ، لا آمر عليه . « فلم يجب أن يقبح جميعُ ما ذكرناه من فعله قياساً على قبحه منا » (ص ٣٤٢) .

الأرزاق

واتساقاً مع نفس المذهب ، يرى البلاقلاني أن الله « لما كان منفرداً بالخلق والإماتة والاحياء ، كان منفرداً بتولي الأرزاق » . يدل على ذلك قوله تعالى : « الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم »(الروم ٤٠) . والله يرزق الحلال والحرام . ومعنى كونه يرزق الحرام أنـه « يجعله غذاءً للأبدان وقواماً للأجسام ، لا على معنى التمليك والإباحة لتناوله ، لأن ذلك مما قد أجمع المسلمون على خلافه . وهو تعالى رازق الحلال على الوجهين جميعاً » (ص ٣٢٨) .

وقد سبق للأشعري أن تعرض في « الابانة » لمسألة الرزق الحرام ، وقال إن الذين يقولون إنه ليس من الله إنما يقرون « بأن للخلق رازقين: أحدهما يرزق الحلال ، والآخر يرزق الحرام ، وإن الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم والله غير رازق لهم مـا اغتذوا به . وإذا قلتم إن الله لم يرزق الحرام لزمكم أن الله لم يُغذّه به ولا جعله قواماً لجسمه ، وإن لحمه

وجسمه قام وعظمه اشتد بغير الله عز وجل وهو من رزقه الحرام. وهذا كفر عظيم[1] » .

ولكن الباقلاني لم يتعرض لمسألة : هل رزق كل إنسان محدد له من الله تحديداً سابقاً ؟ على أن مذهبه في كون الرزق من الله يؤذن بهذا القول .

الأسعار

ويرى الباقلاني أن غلاء الأسعار ورخصها هو من فعل الله تعالى « الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره ، لا لقلة ولا لكثرة؛ ولأنه طبع الخلق على حاجتهم إلى تناول الأغذية ، التي لولا حاجتهم اليها لم يكترث بها ولا فكّر فيها . » (ص ٣٣٠) . فلا توجد إذن أسباب اقتصادية : من عرض وطلب ، أو وفرة ونُدرة ، هي المؤثرة في رخص أسعار الحاجيات أو غلائها ، لأن في ذلك قولاً بأن ثمة فاعلاً (هو هنا الأسباب الاقتصادية) غير الله . ويفسر ذلك بأن الله هو الذي يخلق الحاجات في الناس ، فلو لم يخلقها لما حدث إقبال على ما يشبعها ؛ ولو شاء لأبطل هذه الحاجات فتتوافر البضائع ؛ أو زاد منها ، فتقل ويزداد سعرها .

فاذا قيل له : لكن لو حاصر بعض السلاطين أهل حصن أو بلد

---

١ الاشعري : « الابانة عن اصول الديانة » ص ٥٩ ، القاهرة ، ١٣٤٨ ه .

وقطع المـــيرة عنهم ، لغلت أسعارهم وقلّ ما في أيديهم ، ولصلح أن يقال : « إن السلطان أغلى أسعارهم » — يرد على ذلك فيقول : « قد يقع الغلاء عند مثل هذا الحصار . ولكن يقال : « إن السلطان أغلى أسعارهم » : مجازاً واتساعاً ، كما يقال : « قد أماتهم السلطان جوعاً وضراً وهزلاً » و « قد قتلهم بالحصار » ؛ وهو في الحقيقة لم يفعل بهم موتاً ولا قتلاً ، وإنما فعل أفعالاً أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم ، وإن نسب الموت والهلاك الى السلطان مجازاً » (ص ٣٣٠) .

فإن عادوا وقالوا : « يجب أن يكون الغلاء الحادث واقعاً عن فعل السلطان الذي أوقع الحصار ، لأنه لو لم يفعله لم يقع الغلاء . » قيل لهم « ليس الأمر كما ظننتم ، لأنهـــم لو لم يطبعوا طبعاً يحتاجون معه الى المأكول والمشروب ، لم يمسّ أطعمتهم شيءٌ من الغلاء . فعُلِم أنه واقعٌ من فعل من طبعهم على الحاجة إلى الغذاء ، ولولا طبعه لهم كذلك ما احتاجوا إليه — وهذا أولى وأحرى ، ومع أنه (أي : ولو أنه) خـلَق الزهـد فيهم عن الاغتذاء وايثار الموت ، لما اشتروا ما عندهم ، وإن قلّ ، بقليل ولا كثير . وعلى أنه لو وجب أن يكون غلاء الأسعار من السلطان الذي يوقع الحصار ، ويحمل الناس ويجبرهم على تسعير الطعام — ولأنه لو لم يفعل ذلك لم يقع الغلاء على قولهم — لوجب ، إذا ماتوا جوعـــاً عند الحصار ، أن يكون هو أماتهم وفعل موتهم . وإذا رفع ذلك عنهـــم وأمدّهم بالميرة فحيوا بأكل ما يحمله اليهم ، (لوجب) أن يكون هو أحياهم . فدلّ ما وصفناه عـلى أن جميع هذه الاسعار من الله تعالى » (ص ٣٣١) .

الآجال

هل الآجال مقدرة ؟ وهل المقتول يموت بأجله المحكوم له به ، أم هو مقطوع عليه أجله ؟

يضع الباقلاني هذا السؤال ويجيب بأنه يموت بأجله المقدور . والدليل على ذلك قوله عز وجل : « فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون » (الاعراف : ٣٤) . وأجل الموت هو وقت الموت ، كما أن أجل الدَّيْن هو وقت حلوله . وكل شيء وقت به شيء فهو أجل له . وأجل الإنسان هو الوقت الذي يعلم الله أنه يموت فيه لا محالة . وهو وقتٌ لا يجوز تأخير موته عنه ، لا من حيث أنه ليس بمقدورٍ تأخيره. وأجل حياته هو مدة الزمان الذي علم الله عز وجل أنه يحيا اليه، لا تجوز الزيادة عليه ولا الانتقاص منه » (« التمهيد » ص ٣٣٢) .

وإذن فالأجل يطلق بمعنيين :

١ — مدة عمر الإنسان .

٢ — وقت موته .

والمعتزلة ، فيما يروي الباقلاني نفسه ، قال كثير منهم « إن المقتول مات بغير أجله الذي ضُرب له ، وإنه لو لم يقتل لحيي . » ويرد عليهم الباقلاني فيقول : « وهذا غلط عندنا ، لان المقتول لم يمت من أجل قتل غيره ، بل من أجل ما فعله الله سبحانه من الموت الذي وُجد به . وليس يجوز أن يقال فيما لم يمت الانسان من أجله : « لو لم يَكن لحيي » ، لان القتل ليس بضدّ للحياة ولا بدل منها ، فيقال له : « إنه لو لم يكن، لحيي المقتول » ، ولأن في ذلك دفع ما تلوناه من التنزيل . وقد قال قوم منهم (أي من المعتزلة): يجوز أن يحيا لو لم يُقتل ، ويجوز أن لا يحيا، وأن يكون ذلك الوقت وقت موته .

« فإن قال قائل : فهل كان جائزاً في قدرة الله تعالى أن يُبقي من أماته ابن عشرين سنة الى ثلاثين سنة أو ما هو أكثر منها ؟ قيل له : أجل ، لو بقّاه لبقي . وإن كان لا يفعل ذلك ، كان المعلوم عن حاله أنه يميته ابن عشرين سنة ، ولن يجوز ترك فعل ما في المعلوم أنه يفعل، وإن كان مقدوراً تركه . على أنه لو تُرك ، لكان السابق في المعلوم أنه يُترك .

« فإن قال قائل : فما أنكرتم أن يكون أجله ثلاثين سنة ، لانه لو لم يمته لبقي الى ذلك الوقت ؟ قيل له : لا يجب ذلك ، لان أجل الانسان وقتُ موته ، على ما بيّنا . وليس يجوز أن يكون ما لم يبق اليه ، مما كان يصحّ في العقل أن تمتد حياته إليه أجلاً له ، إن كان المعلوم من حاله أنه يُختَرم دونه ، كما لا يجوز أن تكون جهنم دار الانبياء والصالحين وسائر المؤمنين ، لانه جائز في العقل أن يدخلوها لو كفروا ، وأن تكون الجنة دار الفراعنة والكفرة على أنهم لو آمنوا لسكنوها . وكما لا يجب أن تكون المرأة التي يعلم الله أن الإنسان لو بقي لتزوّج بها زوجة له على معنى أنه لو بقي وتزوجها لكانت زوجة له . فكذلك لا يجوز أن يكون ما لم يبق اليه من الاوقات أجلاً له ، لانه لو لم يمت لصحّ أن يبقى اليه . » (« التمهيد » ص ٣٣٣ — ٣٣٤) .

وإذن فالاجل محدود ، ولله أن يجيز تأخيره ، ولكنه لا يؤخره لانه في معلومه ذلك . وهذا الجواز لا يعدّ جزءاً من الاجل ، بل هو مجرد جواز افتراضي بحت .

وهذا الفصل الذي عقده الباقلاني على مسألة الآجال يكرر تقريباً ما أورده الاشعري في « الابانة » (ص ٥٨ — ٥٩) بأدلته واعتراضاته والردود عليها ، وإن كان في « الابانة » حجة أخرى وهي أنه « إذا كان القاتل عندكم قادراً على أن لا يقتل هذا المقتول فيعيش ، فهو قادرٌ

على قطع أجله وتقديمه قبل أجله ، وهو قادر على تأخيره الى أجله . فالانسان ، على قولكم ، يقدر ان يقدّم آجال العباد ويؤخرها ، ويقدر ان يبقي العباد ويفنيهم[1] ويخرج أرواحهم . وهذا إلحاد في الدين[2] » .

الدين والايمان والاسلام والكفر

الدّين يطلق بعدة معان :

١ – الدين بمعنى الجزاء ، ومنه قوله تعالى : « مالِك يوم الدين » (الفاتحة ٤) . ومنه قول الشاعر :

واعلْم وأيْقن أنَّ مُلْكَكَ زائل   واعلم بأنّ كما تُدِين تُدان

أي : كما تفعل يُفعل بك .

٢ – الدين بمعنى الحكم ، ومنه قوله تعالى : « ما كان ليأخذ أخاه في دِين المِلك » (يوسف ٧٦) أي في حكمه .

٣ – الدين بمعنى الدينونة بالمذاهب والملل ، ومنه قولهم : « فلان يدين بالإسلام » أي انه يتدين بذلك ، على معنى انه يعتقده وينطوي عليه ويتقرّب به .

٤ – الدين بمعنى الانقياد والاستسلام لله عز وجل ، ومن ذلك قوله تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام » آل عمران ١٩ » – يريد دين الحق .

---

١ في المطبوع : ويبلغهم .

٢ الاشعري : « الابانة » ص ٥٩ .

ويرى الباقلاني أن « اليهودية لا تسمّى في اللغة وغيرها : من الأديان » (« التمهيد » ص ٣٤٥) .

* * *

أما **الإيمان** فهو التصديق بالله تعالى . وهو العلم . والتصديق يوجد بالقلب . والدليل على ذلك قوله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » (يوسف ١٧) ، أي ما أنت بمصدّق لنا . ومنه قولهم : فلان يؤمن بالشفاعة ، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر – أي لا يصدّق بذلك .

* * *

أما **الإسلام** فهو الانقياد والاستسلام . « وكل طاعة انقاد العبدُ بها لربه تعالى واستسلم فيها لأمره فهي إسلام . والإيمان خصلة من خصال الاسلام . وكل إيمان إسلامٌ ، وليس كل إسلامٍ إيماناً » ؛ والدليل على ذلك قوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا . قُل لم تؤمنوا . ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات ١٤) فنفى عنهم الإيمان ، وأثبت لهم الاسلام ، وإنما أراد بما أثبته : الانقياد والاستسلام . وكل من استسلم لشيء فقد أسلم ، وإن كان أكثر ما يستعمل ذلك في المستسلم لله عز وجل ولنبيه صلى الله عليه وسلم .

* * *

والكفر ضد الايمان ، وهو الجهل بالله والتكذيب به ، الساتر لقلب الإنسان عن العلم به ، فهو كالمغطي للقلب عن معرفة الحق . ومنه قول الشاعر :

في ليلةٍ كَفَرَ النجومَ غمامُها

أي : غطّاها . ومنه قولهم : زيد متكفر بسلاحه ، ومنه سمي مغطي الزرع : كافِراً .

وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب والجحد والإنكار . ومنه قولهم : كفرني حقي – أى جحدني حقي .

* * *

والايمان والفسق قد يجتمعان ، ولهذا يمكن أن يسمى الفاسق من أهل الملّة مؤمناً ، لأن فسقه لا يضاد إيمانه ، إذ الإيمان كما رأينا هو العلم بالله والتصديق به ، وارتكاب معصية لا ينفي العلم به والتصديق به . فالمؤمن مؤمن بما فيه من التصديق الذي لا يزول بارتكاب المعاصي . والمليّ الفاسق ليس بكافر ولا مشرك .

والمذنبون من أهل ملّة الإسلام يجوز لله العفو عنهم فلا يعاقبهم بما اجترحوا من سيئات . والله يغفر الذنوب جميعاً فيما عدا الشرك ، لقوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء : ٤٨) وهذا القول يقيد قوله المطلق في آية أخرى : « إن الله يغفر الذنوب جميعاً » (الزمر ٥٣) ، أي إلا الكفر والشرك به .

نظرية الإمامة

الامامة – في نظر الباقلاني – لا تتم إلاّ بأحد وجهين : النصّ ، والاختيار .

والنص باطل ، « والذي يدلّ على إبطال النص أنه لو نص النبي

— صلى الله عليه — على إمامٍ يعينه وفرض طاعته على الأمة دون غيره ، وقال لهم : هذا خليفتي والإمامُ مِنْ بعدي ، فاسمعوا له وأطيعوا ، — لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة أو الجمهور منهم أو بحضرة الواحد والاثنين ومن لا يوجب خبرُه العلم . فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولاً ذائعاً فيهم ، وجب أن يُنْقَل ذلك نَقْلَ مثله مما شاع وذاع : من نحو الصلوات وفرض الحج والصيام وغيرها من العبادات التي لا اختلاف بين الأمة في أنها مشروعة مفروضة في دين النبي — صلى الله عليه — ، ولا سيما أن كان فرض الإمامة من الفرائض العامة اللازمة لكل أحد في عينه ، وكان النص من النبي — صلى الله عليه — أمراً عظيماً وخطراً جسيماً لا ينكتم مثله ولا يستتر عن الناس علمُه ؛ مع العلم بأن الأمة قد نقلت بأسرها تولية النبي — صلى الله عليه — الإمرة لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله بن رواحة وعمرو بن العاص ولأبي موسى الأشعري وعمرو بن حَزْم ، وغير هؤلاء من أمرائه وقضاته حتى لم يذهب علمُه على أحد من أهل العلم والأخبار .

والنص منه على إمامٍ على صفة ما تدّعيه الشيعة من التصريح والإظهار أعظمُ وأخطرُ من تولية الأمراء والقضاة ، وتوفُّرُ الدواعي على نقله أكثر . وإذا كان ذلك كذلك ، وجب — لو كان الأمر على ما قالوه — أن يغلب نقلُ النص من الكافة على كتمانه وأن يظهر وينقله خَلَفٌ عن سلف إلى وقتنا هذا نقلاً شائعاً ذائعاً ، يكون أول نَقَلَته ووسطهم وآخرهم سواءً في أنهم جميعاً حجةٌ يجب العلم عند نقلهم . ولو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يُعلم ضرورةً صِدْقُ الشيعة فيما تنقله من النص ، وألا يوجد لهم مخالِفٌ من الأمة يوفي على عددهم ينكر النصَّ ويجحد علمه كما لم يوجد فيها من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة . وفي العلم ببطلان هذا ووجود أنفسنا غير مضطرة له ولا عالمة به وعلمنا بأن جمهور الأمة والسواد الأعظم منها

ينكر ذلك ويجحده ويبرأ من الدائن به ؛ ورأينا أكثر القائلين بفضل علي – عليه السلام – من الزيدية ومعتزلة البغداديين وغيرهم ينكر النص عليه ويجحده مع تفضيله علياً على غيره . وزوال التهمة عنه في بابه أوضحُ دليلٍ على سقوط ما ذهبوا اليه وبطلانه[1] . »

ويرد على الذين يجعلون هذا الخبر بمنزلة أخبار الآحاد فيقول « إنا إنما نعمل بأخبار الآحاد إذا كانت على صفات مخصوصة وعريت مما يدل على فسادها أو معارضتها وثبتت عدالةُ نَقَلَتها . ونحن لا نعرف أحداً قال بالنص على عَليٍ عليه السلام إلا وهو يتبرأ من أبي بكر وعمر وسائر أهل الشورى سوى عَليٍ ويشتم الصحابة ويكفرهم ويزري على أفعالهم ويزعم أنهم ارتدوا بعد الإسلام على أعقابهم ويضيف إلى ذلك مذاهب أخر نرغب عن ذكرها لئلا يظن قاري كتابنا أنـّا نقصد الشناعة عليهم دون الاحتجاج على فساد قولهم . وببعض هذه الأمور تسقط العدالة وتزول الثقة والأمانة ، لأن هذا الدين عندهم لا يتم إلا بالولاء والبراء ، ومنهم من يرى الشهادة لموافقة على خصمه ، والشريعة إنما أوجبت العمل بخبر الواحد إذ كان عدلاً مرضياً . وليست هذه صفة القائلين بالنص ولا صفة الآحاد الذين رووا لهم ذلك في الأصل . » (ص ١٦٧ – ١٦٨) .

ويتابع الردّ على الشيعة في أدلتهم على دعواهم بالنص على عليّ للخلافة .

وبهذا يثبت بطلان وجود نص من النبي على مَنْ يخلفه بعده في تولي شئون المسلمين .

أما وقد بطل النص ، فلم يبق إلا الاختيار . والإمام لا يصير إماماً إلا بعقد مَنْ يُعْقَد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل

---

[1] الباقلاني : «التمهيد»، تحقيق المرحوم الاستاذ محمود الخضيري، والدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ، ص ١٦٥، القاهرة ١٩٤٧، وستكون اشاراتنا في هذا الفصل الى هذه النشرة ، لخلو نشرة مكارثي منه .

الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن ». (ص ١٧٨) .

وعند الباقلاني وأصحابه أن الامامة « تنعقد وتتم برجلٍ واحدٍ من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجلٍ على صفة ما يجب أن تكون عليه الأئمة . » (ص ١٧٨) ، إذ ليس ثم دليل على تعيين عددٍ معين بشرطهم يتم العقد .

وأنكر الباقلاني أيضاً أن يكون عقد الخلافة من شأن كل فضلاء الأمة في كل عصر من أعصار المسلمين ، ذلك لأن الله فرض علينا فعل العقد على الامام وطاعته إذا عُقِد له ، وأنه متعذر ممتنع اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد وإطباقهم على البيعة لرجل واحد ، والله لا يكلّف فعل المحال الممتنع ، كما أن سلف الأمة لم يراعوا في العقد لأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ حضورَ جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين ولا في المدينة أيضاً . ولا يشترط حضور عدد معين ، حتى ولا أربعة ، غير العاقد والمعقود ، قياساً على فعل عمر في الشورى .

ومن رأيه أن الأمة لا تملك فسخ العقد على الامام من غير حَدَثٍ يوجب خلعه ، مع أنها تملك العقد له . « فإن قيل : فكيف يملك العقد من لا يملك فسخه ؟ قيل له : هذا في الشريعة أكثر من أن يحصى . ألا ترى أن العاقد على وليته لا يملك فسخ النكاح من حيث كان يملك عقده ؟ وكذلك العاقد البيع على سلعته لا يملك حله وإن ملك عقده ، وكذلك يملك عقد الصيام إلى مدةٍ ولا يملك فسخه ، وكذلك يملك كتابة عبده وتدبيره ، والمتطوع بالصيام والصلاة إذا دخل فيهما لا يملك حلَّ شيء من ذلك . فبطل ما سألتم عنه » (ص ١٧٩) .

وهنا يرد السؤال : « وما تقولون إذا عقد جماعاتٌ من أهل الحل والعقد لعدة أئمة في بلدان متفرقة ، وكانوا كلهم يصلحون للامامة ،

وكان العقد لسائرهم واقعاً مع عدم إمام وذي عهدٍ من إمام – ما الحكم فيهم عندكم ؟ ومن أولى بالامامة فيهم ؟ – قيل لهم : إذا اتفق مثل هذا تُصفِّحت العقود وتؤملت ونُظِرَ أيها السابق ، فأقِرَّت الامامة فيمن بدىء بالعقد له ، وقيل للباقين : انزلوا عن الأمر . فإن فعلوا ، وإلا قوتلوا على ذلك وكانوا عصاةً في المقام عليها . وإذا لم يُعْلَم أيها تقدم على الآخر ، وادعى كل واحدٍ منهم أن العقد سبق له ، أبطلَت سائر العقود واستؤنف العقد لواحدٍ منهم أو من غيرهم ؛ وإن أبوا ذلك ، قاتلهم الناس عليه . فإن تمكّنوا ، وإلا فهم في غلبة وفتنة وغدرٍ في ترك إمامة الامام . وإن تمكن من العقد لغيرهم ، فُعِل ذلك، وكان الامام المعقود له حرباً لسائر هؤلاء حتى يذعنوا ويرجعوا إلى الطاعة والسداد . وإن تؤمِّلَت العقود ووجدت كلها وقعت في وقت واحد ، أبطل أيضاً جميعها واستؤنف العقد لرجل منهم أو من غيرهم . ونظّر ذلك من الشريعة عقد ولاة المرأة عليها ووجوب تسليمها إلى من سبق بالعقد له ، فإن أشكل ذلك وتنازع الأزواج وعُدِمَت البيّنة أُبطِلَت العقودُ بأسرها . وإن انكشف أن جميع أوليائها عقدوا عليها في حالة واحدة ، فسخت أيضاً . وكذلك القول في الامامة » (ص ١٨٠) .

صفات الإمام

ويضع الباقلاني الشروط الآتية فيمن تُعقَد له الامامة :

١ – أن يكون قرشياً من الصميم ؛

٢ – أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين ؛

٣ ــ أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسدّ الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها وما يتعلق به من مصالحها ؛

٤ ــ أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود ، ولا جزعٌ لضرب الرقاب والأبشار ؛

٥ ــ أن يكون من أمثلهم في العلم وسائر الصفات التي يمكن التفاضل فيها . إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول .

« وليس من صفاته أن يكون معصوماً ، ولا عالماً بالغيب . ولا أفرس الأمة وأشجعهم ، ولا أن يكون من بني هاشم فقط دون غيرهم من قبائل قريش » (ص ١٨٢) .

ويسوق الأدلة على وجوب توافر الشروط الخمسة التي أوردها .

ويلاحظ أنه يحاول دائماً في هذا الفصل الذي عقده لنظرية الامامة أن يرد على دعاوى الشيعة بخاصة .

ما يوجب خلع الإمام

ويوجب خلع الإمام أمور : « منهـا كفر بعد ايمان ، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك ، ومنها ــ عند كثير من الناس ــ فِسْقُه وظُلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود . » (ص ١٨٦)

ويشير إلى أن الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث يقولون إن الامام لا ينخلع بهذه الأمور ، ولا بد أنه يقصد هذه الأخيرة من قوله : فسقه ... حتى قوله : وتعطيل الحدود . وهو نفسه تحفظ وقال قبل

سوقها : « عند كثير من الناس » ، وإن كان الظاهر من سياق الكلام أنه هو أيضاً من هؤلاء .

كذلك مما يوجب خلع الامام « تطابق الجنون عليه وذهاب تمييزه وبلوغه في ذلك إلى مدة يضر المسلمين زوالُ عقله فيها أو يؤذن باليأس من صحته . وكذلك القول فيه إذا صمّ أو خَرِس وكبر وهرم أو عَرَض له أمرٌ يقطع عن النظر في مصالح المسلمين والنهوض بما نُصِب لأجله أو عن بعضه ، لأنه إنما أقيم لهذه الأمور ، فإذا عطل وجب خَلْعُه ونَصْبُ غيره . — وكذلك إن حصّل مأسوراً في يد العدو إلى مدة يُخافُ معها الضرر الداخل على الأمة ويُوءس معها من خلاصه ، وجب الاستبدال به . فان فُكّ أسره أو ثاب عقله أو برىء من مرضه وزمانته لم يعد إلى أمره ، وكان رعيّةً للوالي بعده ، لأنه عُقِد له عند خلعه وخروجه من الحق ، فلا حق له فيه .

وليس مما يوجب خلع الامام حدوثُ فضلٍ في غيره ويصير به أفضل منه ، وإن كان لو حصل مفضولاً عند ابتداء العقد ، لوجب العدول عنه إلى الفاضل ، لأن تزايد الفضل في غيره ليس بحدثٍ منه في الدين ولا في نفسه يوجب خلعه . » (ص ١٨٦ — ١٨٧) .

* * *

وبعد أن قرر الباقلاني هذه المبادىء شرع في الدفاع عن امامة الخلفاء الراشدين الأربعة : أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، — وصحّة إمامتهم جميعاً وتوافر شروطها ، والرد على من طعنوا فيها . واستقصاء ذلك يخرج بنا عن غرضنا في هذا الكتاب .

عبد القاهر البغدادي*

أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي .

لم يذكر أحد من المؤرخين تاريخ ميلاده ولا مكانه .

وإنما يذكر أنه « ورد نيسابور مع أبيه أبي عبد الله طاهر . وكان ذا مال وثروة ومروءة . وأنفق على أهل العلم والحديث حتى افتقر[1] » .

وتتلمذ على أبي اسحق الاسفراييني . « واقعد بعده للاملاء مكانه، وأملى سنين . واختلف اليه الأئمة . وقرءوا عليه . مثل ناصر المروزي وأبي القاسم القشيري وغيرهما . » (الكتاب نفسه . الموضع نفسه) . وسمع عمرو بن نجيد ، وأبا عمرو محمد بن جعفر بن مطر ، وأبا بكر الاسماعيلي . وأبا بكر بن عدي .

ولما وقعت فتنة التركمانية في نيسابور خرج منها ورحل إلى اسفرايين فمات بها . و « لما حصل أبو منصور باسفرايين ابتهج الناس بمقدمه إلى الحد الذي لا يوصف . فلم يبق بها إلا يسيراً حتى مات . واتفق أهل

---

* راجع عنه : « طبقات الشافعية » للسبكي ج ٣ ص ٢٣٨ ـ ٢٤٢ ، « وفيات الاعيان » لابن خلكان تحت رقم ٣٦٥ ، ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري ... » ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .

١ السبكي ج ٣ ص ٢٣٨ .

العلم على دفنه إلى جانب الاستاذ أبي اسحق (الاسفرايني) . فقبراهما متجاوران ... مات سنة تسع وعشرين وأربعمائة . ووقع في تاريخ ابن النجار : سنة سبع وعشرين *، وهو تصحيف من الناسخ أو وهم من المصنّف » (الموضع نفسه) .

ودَرّس في سبعة عشر نوعاً من العلوم منها : الفقه، وأصول الفقه . والكلام ، والفرائض . والنحو والحساب . وقد برز خصوصاً في علم الحساب . قال ابن خلكان : « كان ماهراً في فنون عديدة خصوصاً علم الحساب ، فإنه كان متقناً له . وله فيه تآليف نافعة ، منها كتاب « التكملة »[1] . » وقد أثنى الفخر الرازي في كتابه « الرياض المونقة » على هذا الكتاب فقال : « لو لم يكن له إلا كتاب التكملة في الحساب ، لكفاه[2] . »

وحمل عنه العلم أكثر أهل خراسان .

مؤلفاتـــه

ذكر السبكي له أسماء الكتب التالية :

١ — كتاب التفسير

٢ — فضائح المعتزلة

٣ — الفَرْق بين الفِرَق

٤ — الفصل في أصول الفقه

---

١ جـ ٢ ص ٣٧٢ ، القاهرة ، طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد ١٩٤٩ .

٢ أورده السبكي جـ ٣ ص ٢٣٨ .

٥ ـ تفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر .

٦ ـ فضائح الكرامية

٧ ـ تأويل متشابه الأخبار

٨ ـ الملل والنحل ، مختصر « ليس في هذا النوع مثله »

٩ ـ نفي خلق القرآن

١٠ـ الصفات

١١ـ الايمان وأصوله

١٢ـ بلوغ المدى عن أصول الهدى

١٣ـ ابطال القول بالتولّد

١٤ـ العماد في مواريث العباد ، « ليس في الفرائض والحساب له نظير »

١٥ـ التكملة في الحساب ، « وهو الذي أثنى عليه الإمام فخر الدين في كتاب الرياض المونقة »

١٦ـ شرح مفتاح ابن القاص ، « وهو الذي نقل عنه الرافعي في آخر باب الرجعة »

١٧ـ نقض ما عمله أبو عبد الله الجرجاني في ترجيح مذهب أبي حنيفة

١٨ـ أحكام الوطء التام ، وهو المعروف بـ « التقاء الختانين » ، في أربعة أجزاء

١٩ـ « قال ابن الصلاح : ورأيت له كتاباً في معنى لفظي : التصوف والصوفي ـ جمع فيه من أقوال الصوفية ألف قولٍ مرتّبة على حروف المعجم » .

* * *

وقد وصلنا من هذه الكتب :

أ – كتاب الناصح والمنصوح – مخطوط في برلين برقم ٤٧٨ / ٩

ب– الفرق بين الفرق – مخطوط في برلين برقم ٢٨٠٠؛الظاهرية بدمشق برقم ٤٥ . حققه لأول مرة محمد بدر في القاهرة ١٩١٠ بمطبعة المعارف[1]. راجع جولد تسيهر ZDMG ج ٦٥ ص ٣٤٩ / ٣٦٣ ؛ رتر في Islam ج ١٨ ص ٤٢ .

وقد ترجم بعض فصول Kate Chambers Seely بعنوان :

Moslem Schisms and Sects, Columbia University Oriental studies, vol. XV, New York 1920.

ثم ترجم كذلك قسماً آخر منه A.S. Halkin بعنوان :

Moslem Schisms and Sects, being the history of the various philosoph. Systems developed in Islam. Part 2. Translated from the Arabic with introduction, 1936.

واختصره أبـــو خلف عبد الرزاق الرسعني ، وذلك في سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م) ، ومن هذا المختصر نسخة خطية في الظاهريـــة بدمشق ٦٢ ، ٣٧ . ونشر هذا المختصر فيليب حتّي في القاهرة ١٩٢٤ .

ج – الملل والنحل – منـه مخطوط[2] في مكتبة عاشر أفندي باستانبول برقم ٥٥٥ .

د – أصول الدين – منه مخطوط في مكتبة جار الله باستانبول برقم

---

١ ثم طبعه الشيخ زاهد الكوثري وعلق عليه تعليقات مفيدة ، القاهرة ١٩٤٨، ثم أعاد طبعه ، بدون فهارس محيي الدين عبد الحميد بمطبعة صبيح، بدون تاريخ (حوالي ١٩٦٤) وزوده بتعليقات عديدة .

٢ يذكر زاهد الكوثري وجود مخطوط منه في مكتبة الاوقاف ببغداد (راجع نشرته « للفرق » ص ٧ ، القاهرة ١٩٤٨) .

٢٠٧٦ ؛ ونشر في استانبول سنة ١٩٢٨ ، وكـان من المفروض إصدار مجلد ثان «يحتوي على مقدمة في ترجمة المؤلف وتدقيق آثاره ، وخلاصة مباحث الكتاب مع فهرست الاعلام . » كما ورد في غلاف المجلد الأول؛ ولكن لم يصدر شيء . وقد التزم نشره وطبعه مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية (كذا !) باستانبول ، مطبعة الدولة .

هـ ــ تفسير اسماء الله الحسنى ، ــ منه مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٧٥٤٧ شرقي .

و ــ التكملة في الحساب ــ منه مخطوط في مكتبـــة لاللي باستانبول برقم ٢٧٠٨ (١) .

ز ــ كتاب في المساحة ــ منه مخطوط في مكتبـــة لاللي باستانبول برقم ٢٧٠٨ (٢) .

ح ــ تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات ــ منه مخطوط في عليجره، برقم ٩٥ (١٤) .

خراسان والتيارات الكلامية

وعبد القاهر البغدادي عاش في اقليم خراسان . وحدود خراسان كما يصفها ياقوت[١] هي :

« خراسان : بلاد واسعة ، أول حدودها مما يلي العراق : أزاذوار، قصبة جُوين ، وبَيْهق . وآخر حدودها ممـــا يلي الهند : طخارستان ،

١ معجم البلدان جـ ٢ ص ٤٠٩ ــ ٤١٥ ، نشرة فستنفلد .

وغزنـــة ، وسجستان ، وكرمان — وليس ذلك منها إنما هو أطراف حدودها . وتشتمل على أمهات من البلاد ، منها : نيسابور ، وهراة . ومرو — وهي كانت قصبتها — وبلخ ، وطالقـــان ، ونَسَا ، وأبيـَورد ، وسَرَخْس ، وما يتخلل ذلك من المدن التي دون نهر جيحون . ومن الناس من يُدخل أعمال خوارزم فيها ، ويُعدُّ مـــا وراء النهر منها . وليس الأمر كذلك . وقد فتحت أكثر هذه البلاد عنوةً وصلحاً ... وذلك في سنة ٣١ أيام عثمان بإمارة عبد الله بن عامر بن كُرَيْز . وقد اختلف في تسميتها بذلك ... قيل : خُر اسم للشمس بالفارسية الدرّية ، وأسان : كأنه أصل الشي ومكانه ... وأما بالنسبة اليها ففيها لغات في كتاب العين : الخُرَسِي ، منسوب إلى خراسان ، ومثله الخُراسي والخُراساني . ويجمـــع على الخُراسِيِن بتخفيف ياء النسبة كقولك : الأشعرِين ...

وقال البلاذري : خراسان أربعة أرباع . فالربع الأول : ايران شهر ، وهي نيسابور ، وقهستان ، والطّبَسان ، وهراة ، وبوشَنْج ، وباذغيس . وطوس واسمها طابران . — والربع الثاني : مرو الشاهجان ، وسَرَخْس . ونَسا ، وأبيوَرْد ، ومَرْو الرّوذ ، والطالقان ، وخوارزم ، وآمل . وهما على نهر جيحون . — والربع الثالث : وهو غربي النهر ، وبينه وبين النهر ثمانية فراسخ : الفارياب ، والجوزجان ، وطخارستان العليا ، وخَست ، وأندرابة ، والباميان ، وبغلان ، ووالج ، وهي مدينة مُزاحم بن بسطام ، ورستاق بيل ، وبَذَخْشان ، وهو مدخل الناس إلى تُبَّت . ومن أندرابة مدخل الناس الى كابُل ، والتِرّمِذ ، وهو في شرقي بلخ ، والصغانيان ، وطخارستان السفلى ، وخُلْم ، وسِمِنْجان . — والربع الرابع : ما وراء النهر : بُخـــارى ، والشاش ، والطَّرار بَنْد ، والصُّغْد وهو كِش ، ونَسَف ، والروبستان ، وأشْروسَنَة ، وسنام قلعة المقنَّع ، وفرغـــانة ، وسَمَرْقَنْد .

قال المؤلف (أي ياقوت) : والصحيح في تحديد خراسان ما ذهبنا

إليه أولاً . وإنما ذكر البلاذري هذا لأن جميع ما ذكره من البلاد كان مضموماً الى والي خراسان ، وكان اسم خراسان يجمعها . فأما ما وراء النهر فهي بلاد الهياطلة : ولاية برأسها . وكذلك سجستان ، ولاية برأسها ذات نخيل ، لا عمل بينها وبين خراسان ...

وقال ابن قتيبة : أهل خراسان أهل الدعوة وأنصار الدولة . ولم يزالوا في أكثر مُلك العجم لقاحاً لا يؤدون الى أحد اتاوة ولا خراجاً . وكانت ملوك العجم ، قبل ملوك الطوائف — تنزل بلخ حتى نزلوا بابل . ثم نزل أردشير بن بابك فارسَ ، فصارت دار ملكهم ، وصار بخراسان ملوك الهياطلة ، وهم الذين قتلوا فيروز بن يزدجرد بن بهرام ملك فارس. وكان غزاهم فطارده بمكيدة في طريقه حتى سلك سبيلاً معطشة ، يعني مهلكة . ثم خرجوا اليه فأسروا أكثر أصحابه معه . فسألهم أن يمنّوا عليه وعلى من أُسِر معه من أصحابه ، وأعطاهم موثقاً من الله وعهداً مؤكداً لا يغزوهم أبداً ولا يجوز حدودهم . ونصب حجراً بينه وبينهم ، صيّره الحدّ الذي حلَف عليه وأشهدَ الله — عز وجل — على ذلك ومن حضره من أهله وخاصة أساورته . فمنّوا عليه وأطلقوه ومن أراد ممن أُسر معه . فلما عاد إلى مملكته دخلته الأنفة والحمية مما أصابه ، وعاد لغزوهم ناكثاً لأيمانه غادراً بذمّته . وجعل الحجر الذي كان نصبه وجعله الحدّ الذي حلف أنه لا يجوزه، محمولاً أمامه في مسيره يتأولّ به أنه لا يتقدمه ولا يجوزه . فلما صار الى بلدهم ناشدوه الله وأذكروه به ، فأبى إلا لجاجاً ونكثاً . فواقعوه وقتلوه وحُماتــه وكُماته واستباحوا أكثرهم ، فلم يفلت منهم إلا الشريد . — وهم قتلوا كسرى بن قُباذ .

ثم أتى الإسلام فكانوا فيه أحسن الأمم رغبة وأشدّهم اليه مسارعة ، منّاً مــن الله عليهم وتفضّلاً لهم . فأسلموا طوعاً ودخلوا فيه سلماً ، وصالحوا عن بلادهم صلحاً . فخفّ خراجهم ، وقلّت نوائبهم ، ولم يجرِ عليهم سباءٌ ، ولم تُسفك فيما بينهم دماء . وبقوا عــلى ذلك طول

أيام بني أميّة ، الى ان أساءوا السيرة واشتغلوا باللذات عن الواجبات ، انبعثت عليهم جنودٌ من أهل خراسان مع أبي مسلم الخراساني ، ونزع عن قلوبهم الرحمة ، وباعد عنهم الرأفة ، حتى أزالوا ملكهم عن آخرهم رأياً وأحنكهم سنّاً وأطولهم باعاً ، فسلموه الى بني العباس . »

أما كيف غزاها المسلمون ، فيقول : « أنفذ عمر بن الخطاب – رضه – الأحنف بن قيس في سنة ١٨ . فدخلها وتملّك مدنها . فبدأ بالطّبَسَيْن، ثم هراة ، ومرو الشاهجان ونيسابور في مدة يسيرَة . وهرب منه يزدجرد بن شهريار ، ملك الفرس ، إلى خاقان ملك الترك بما وراء النهر . فقال رِبْعيّ بن عامر في ذلك :

ونحن وردنا من هراة مناهلا رِواءً من المَرْوَيْن ، إن كنت جاهلا
وبلخ ونيسابور قد شقيت لنا وطوسٌ ومروٌ قد أزَرْنَ القنابلا
أنخنا عليها كورة بعد كورة نفضهُم حتى احتوينا المناهلا
فلِلّه عينا مَنْ رأى مثلنا معاً غداة أزرنا الخيلَ تُرْكاً وكابُلا

وبقي المسلمون على ذلك ، الى أن مات عمر – رضي الله عنه – وولي عثمان . فلما كان لسنتين من ولايته تزايدوا (كذا) بنو كنازا ، وهم أخوال كسرى بنيسابور ، وألجأوا عبد الرحمن بن سَمُرة وعمّاله إلى مرو الروذ . وثنّى أهل مرو الشاهجان . وثلّث نيزك التركي ، فاستولى على بلخ . وألجأ من بها من المسلمين الى مرو الروذ ، وعليها عبد الرحمن ابن سمُرة . فكتب ابن سَمُرة إلى عثمان بخلع أهل خراسان ... فأرسل إلى ابن عامر عبد الله بن بشير في جند أهل البصرة . فخرج ابن عامر في الجنود حتى تولّج خراسان من جهة يزد و الطّبَسَين . وبثّ الجنود في كُورها . وساروا نحو هراة . فافتتح البلاد في مدة يسيرة . وأعاد عُمّال المسلمين عليها » .

ويدافع ياقوت عمّن طعن في أهل خراسان فزعم أنهم بخلاء .

وأبرز مكانتهم في العلم فقال : « فأما العلم فهم فرسانه وسادته وأعيانه . ومن أين لغيرهم مثل : محمد بن اسماعيل البخـــاري ، ومثل مُسْلم بن الحجاج القشيري ، وأبي عيسى الترمذي ، واسحق بن راهويه ، وأحمد ابن حنبل ، وأبي حـامد الغزالي ، والجويني إمام الحرمين ، والحـــاكم أبي عبد الله النيسابوري ، وغيرهم من أهل الحديث والفقـه . ومثل : الأزهري ، والجوهري ، وعبد الله بن المبارك – وكان يعدُّ من أجواد الزُّهـّـــاد والأدباء ، والفـارابي صـــاحب ديوان الأدب ، والهروي ، وعبد القاهر الجرجاني ، وأبي القاسم الزمخشري . هؤلاء من أهل الأدب، والنظم والنثر الذين يفوت حصرهم ويعجز البليغ عن عدّهم . »

ومن هذا نرى أن خراسان كانت تطلق على البلاد الاسلامية الشمالية الشرقية حتّى جبال الهند ، ونشمل بهذا المعنى كل بلاد ما وراء النهر في الشمال الشرقي ، فيما عدا سجستان في الشمال وقوهستان في الجنوب . ويحدها شرقاً صحراء الصين والبامير من ناحية آسيا الوسطى ، وجبال هندكوش من ناحية الهند . ثم ضاقت حدودها حتى أصبحت تطلق على منطقة يحدها من الشمال الشرقي نهر جيحون ، ومن الشمال الغربي المفـــازة الكبرى . وكانت تنقسم الى أربعة أرباع،ينسب كل واحد منهـــا الى مدينة كبرى وهي : نيسابور ، ومرو ، وهراة ، وبلخ . ومن الفتح الاسلامي حتّى عصر المأمون، كانت عاصمتا خراسان هما مرو وبلخ . ولكن في عهد الأمراء الطاهريين صارت نيسابور عـــاصمة الاقليم . واسم نيسابور في الفـــارسية الحديثة : نيشابور ، وهو مشتق من الفارسية القديمة : نيو شاه بور : أي (صُقْع) سابور الطيب ، وسميت بذلك نسبة الى الملك سابور الثاني من آل ساسان ، إذ هو الذي جدد بناءها في القرن الرابع الميلادي . امـــا مؤسس المدينة الأول فهو سابور الأول بن أردشير بابكان[1] . ويقع جزء

---

١ راجع : لوسترانج : « بلاد الخلافة الشرقية » ، (الترجمة العربية بعنوان: بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤ · بغداد ١٩٥٤) · وراجع فيه الفصل الخاص بخراسان (ص ٤٢٣ ـ ٤٧٥ من الترجمة العربية) ·

كبير من خراسان اليوم في شمال غربي أفغانستان ، والباقي موزع بين الروسيا شمالاً وايران من ناحية الجنوب الغربي .

أما ولاتها منذ الفتح الإسلامي فنذكر منهم :

١ – أول من دخل خراسان من المسلمين هو عبد الله بن عامر بن كُرَيْز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس ، كتب اليه عثمان بن عفان في سنة ثلاثين هجرية – وكان يومئذ على البصرة – بالنفوذ الى خراسان ، فوصلها ، وافتتح عدة كور من خراسان في سنة ٣١ ؛ وكان على مقدمته عبد الله بن خازم السلمي ، وكان معه الأحنف بن قيس التميمي .

٢ – ثم انصرف عبد الله بن عامر وولي خراسان: قيس بن الهيثم بن أسماء بن الصلت السُّلمي ، وخلّف معه الأحنف بن قيس .

٣ – ثم وُلِّيَ عبدُ الله حاتم بن النعمان الباهي ، فأقام بخراسان يفتح ويغزو حتى قُتِل عثمان بن عفان سنة خمس وثلاثين .

٤ – وولى عليٌّ بن ابي طالب على خراسان جَعْدة بن هُبَيْرة بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ المخزومي .

٥ – ولما قتل عليّ سنة ٤٠ هـ وتولى معاوية ولى معاويةُ عبد الله بن عامر خراسان ؛ فوجه اليها ابنُ عامر عبد الله بن خازم السلمي وعبد الرحمن ابن سَمُرة ، فسارا جميعاً وهاجما بلخ حتى افتتحاها . ثم انصرف عبد الرحمن ابن سَمُرة فسلم خراسان الى عبد الله بن خازم السلمي .

٦ – ثم ولى معاويةُ زيادَ بن أبي سفيان البصرة وخراسان وسجستان . فوجه زيادٌ الى خراسان الحكمَ بن عمرو الغفاري أميراً فخرج الى خراسان سنة أربع وأربعين . ومات الحكم بخراسان .

٧ – فوجه زياد بن أبيه الربيعَ بن زياد بن أنس بن الديان بن قطن ابن زياد الحارثي أميراً على خراسان ، وكان الحسن البصري كاتبه .

٨ ــ وولى معاويةُ خالد بن مُعَمَّر السدوسي خراسان، فسار يريدها، فدسّ اليه زياد سماً فمات ولم يصل خراسان . فولى زيادٌ خراسانَ عبد الله بن الربيع بن زياد مكان أبيه ، ثم عزله وولى عبد الرحمن ابن سمرة بن حبيب .

٩ ــ ثم توفي زياد بن أبيه فأقر معاوية عبد الرحمن بن سمرة على سجستان ، وولى عبيد الله بن زياد خراسان . وأنفذه في جيوش ، وأمره أن يعبر النهر من بلاد طخارستان، فخرج في جمع وغزا بلاد طخارستان، وكان المهلب بن أبي صفرة هو مدبّر الامر وصاحب الحرب . وأقام عبيد الله بن زياد بخراسان سنتين ، ثم انصرف الى معاوية ، واستخلف على خراسان :

١٠ ــ اسلم بن زرعة بن عمرو بن الصَّعِق الكِلابي .

١١ ــ وولى معاويةُ عبدَ الله بن زياد خراسان ، فأقام أربعة أشهر ، وبلغ معاوية ضعفه ومهانته فعزله .

١٢ ــ وولى معاويةُ بعد عبد الله بن زياد : عبد الرحمن بن زياد فلم يحمده فعزله .

١٣ ــ وولى معاويةُ سعيدَ بن عثمان فنفذ الى خراسان وغزا سمرقند ؛ ويقال إنه أول من قطع الى ما وراء النهر ، وغزا طخارستان وبخارى وسمرقند .

١٤ ــ ثم عزل معاوية سعيد بن عثمان وولى أسلم بن زرعة خراسان . فخرج أسلم الى خراسان حتى قدم مرو الشاهجان ، وبها سعيد بن عثمان . وكان أسلم في جمعٍ كثيف ، فطعن بعض أصحابه سرادق سعيد بن عثمان بالرمح فقتل جارية له . فكتب الى معاوية . فكتب اليه والى أسلم أن اقدما جميعاً عليّ . وانصرف سعيد بن عثمان عن خراسان .

١٥ – وولى عبيد الله بن زياد أخاه عبّاد بن زياد خراسان .

١٦ – ثم ولى عبدُ الرحمن بن زياد خراسان . ثم انصرف عنها واستخلف بها :

١٧ – قيس بن الهيثم السُّلَمي .

١٨ – ثم ولى يزيدُ بن معاوية سَلْمَ بن زياد خراسان . وغزا سَلْمُ خوارزم ، وافتتح مدينة كنداكين وبخارى .

١٩ – ومات يزيد بن معاوية ، وكانت فتنة ابن الزبير فانصرف سلم واستخلف عرفجة بن الورد السعدي . وسار عبد الله بن خازم السلمي مع سلم مُتبعاً له ، فردّه وكتب عهده على خراسان . فلما رجع امتنع عرفجة أن يسلم اليه . فتحاربوا بالسهام ، فأصاب عرفجة سهمٌ فمات . وأقام عبد الله بن خازم بخراسان يغزو ويفتح وهو في طاعة ابن الزبير ، إلى أن قتل عبدُ الملك بن مروان مصعبَ بن الزبير . فوجه برأسه إلى عبد الله بن خازم ، وكتب يدعوه إلى طاعته . ولكنه لم يستجب ، ولم يقبل ما جعل له عبد الملك . فوثب عليه أهل خراسان فقتلوه ، قتله وكيع بن الدّورْقية ، وبايع لعبد الملك بن مروان .

٢٠ – ولما استقامت الأمور لعبد الملك بن مروان ولى على خراسان: أمية بن عبد الله بن خُلد بن أسِيد بن أبـي العِيص بن أمية بن عبد شمس. فقطع أميةُ إلى ما وراء النهر،وصار إلى بخارى . ثم خالف عليه بُكَيْر بن وشاح ، فرجع . ولم يزل أميةُ على خراسان حتى وليَ الحجاجُ العراقَ .

٢١ – فكتب إلى عبد الملك يخبره أن أمر خراسان قد اضطرب . فردّ اليه الأمر ، فولى المهلب بن أبـي صفرة خراسان ، وولى عبيد الله ابن أبي بَكـرَة سجستان . ولما صار المهلب الى خراسان أقام مدة ، ثم سار الى طخارستان ، ثم الى ركش ، مدينة الصُّغْد . ثم اعتل المهلب فرجع الى مرو روذ ، وهو عليل من إكلة وقعت في رجله . ثم مات

المهلب بخراسان ، وقد عهد الى ابنه :

٢٢ ـ يزيد بن المهلب، فأقام مدة .

٢٣ ـ ثم عزل الحجاج يزيد بن المهلّب وولىّ المفضّل بن المهلب خراسان . فلم يزل بخراسان حتّى وثب الحجاج بيزيد بن المهلب وحبسه .

٢٤ ـ ولما وثب الحجاج بيزيد بن المهلب كتب الى قتيبة بن مُسْلِم الباهلي ـ وكان عامله بالريّ ـ بولاية خراسان ، وأمره أن يقبض على المفضّل وسائر آل المهلب ؛ وقدم قتيبة بن مسلم خراسان وحمل آل المهلب الى الحجاج . وتوجه الى بخارى فافتتحها ؛ ثم صار الى الطالقان ، وقد عصى باذام ، فحاربه حتّى ظفر به . وتولى الوليد بن عبد الملك الخلافة وقتيبة على خراسان . وفتح خوارزم وسمرقند .

٢٥ ـ ولما ولي سليمان بن عبد الملك الخلافة وكان الحجاج قد توفي قبل ذلك بشهور ، ولى يزيدَ بن المهلب العراق وأمره أن يقصد أسباب الحجاج . فلما بلغ قتيبة بن مسلم أراد أن يخلع ، فوثب عليه وكيع بن سود التميمي ، فقتله . وأقام وكيع بخراسان وهو لا يشك في أن سليمان ابن عبد الملك يوليه خراسان ؛ ولكنه لم يفعل ، بل ولى يزيد بن المهلب خراسان مع العراق . وتوجه يزيد بن المهلب الى خراسان بنفسه فتتبع أصحاب قتيبة وحبس وكيع بن أبي سود . وخالفت كور خراسان على يزيد بن المهلب ففرق إخوته وولده في كور خراسان وولاهم أعمالها .

٢٦ ـ ولما تولى عمر بن عبد العزيز بن مروان الخلافة عزل يزيد وولى مكانه عديّ بن أرطاة الفزاري فأخذه عديّ بالشخوص إلى عمر ، فشخص فحبسه .

٢٧ ـ وولى عمرُ بن عبدِ العزيز الجراحَ بن عبد الله الحَكَمِيّ خراسان .

٢٨ ـ ثم عزله وولى مكانه عبد الرحمن بن نعيم الغامدي .

٢٩ ـ ولما تولى يزيدُ بن عبد الملك بن مروان الخلافة ولى مسلمةَ بن

عبد الملك العراق وخراسان فولى مسلمةُ خراسان سُعيدَ بن عبد العزيز ابن الحارث بن الحكم بن أبي العاص . فحارب ملك فرغانة . وحاصر خُجَنْده من بلاد الصُّغْد .

٣٠ – ثم عزله مسلمة وولى سعيد عمرو الحَرَشي من أهل الشام .

٣١ – ثم جُمِعَتْ خراسان والعراق لعمر بن هُبَيْرة الفزاري ، فولى خراسان ؛ مسلمَ بن سعيد بن أسلم بن زرعة الكلابي . فقدم خراسان ، وغزا فلم يعمل شيئاً وقاتله أهل فرغانة حتى هزموه .

٣٢ – ولما ولي هشام بن عبد الملك بن مروان كان قد ظهر بخراسان دعاةٌ لبني هاشم . فولى خالدَ بن عبد الله بن يزيد بن أسد بن كُرْز القَسْريَّ العراق وخراسان . وأمره أن يوجه الى خراسان من يثق به . فوجه خالد أخاه أسد بن عبد الله . فبلغه خبرهم ، فأخذ جماعةً اتهمهم فقطع أيديهم وأرجلهم .

٣٣ – وبلغ هشاماً اضطرابُ خراسان فولى من قبله : أشْرَس بن عبد الله السُّامي ، ثم عزله .

٣٤ – وولى الجنيد بن عبد الرحمن بن عمرو بن الحارث بن خارجة ابن سنان المري . ثم عزله .

٣٥ – وولى عاصم بن عبد الله بن يزيد الهلالي .

٣٦ – وبلغ هشاماً أن خراسان قد نشبت فيها الفتنة ، فضمها ثانية الى خالد بن عبد الله القسري فوجه اليها أخاه أسد بن عبد الله . ومات اسد بن عبد الله بخراسان .

٣٧ – وعزل هشامٌ خالدَ بن عبد الله عن العراق ، وولى يوسفَ ابن عمر الثقفي ، وأمره أن يوجه اليه برجل له علم بخراسان فوجه اليه بعبد الكريم بن سليط بن عطية الحنفي ، فسأله عن خراسان وحالها ورجالها . فجعل يقص عليه حتى أسمى له نصر بن سيار الليثي . فكتب

بعهده على خراسان ، وكان قبل ذلك يتولى كورة من كُور خراسان . وتولى خراسان .

٣٨ ـ وولى الخلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك واستمر نصر بن سيار في الولاية على خراسان وكان قد أخذ يحيى بن زيد بن الحسين بن علي بن أبي طالب من بلخ ، وحبسه في القهندز ، ولكن يحيى احتال حتى هرب من الحبس وصار إلى ناحية نيسابور . فوجه نصر بن سيار سَلْمَ بن أحوز الهلالي فلحقه بالجوزجان فحاربه ، وقتل يحيى بن زيد وصلبه على باب الجوزجان . فلم يزل يحيى بن زيد مصلوباً حتى غلب أبو مسلم الخراساني فأنزله وكفنه ودفنه وقتل كل من شايع على قتله .

وكثرت دعاة بني هاشم بخراسان في سنة ست وعشرين ومائة للهجرة. وحارب نصرُ بن سيار : جُدَيْعَ بن علي الكرماني الأزديَّ .

وقُتِل الوليد بن يزيد،وولي الخلافة بعده يزيد بن الوليد بن عبد الملك، وأمرُ خراسان مضطرب ، ودعاة بني هاشم قد كثروا ، ونصر بن سيار قد اعتزلته ربيعةُ واليمن .

ثم ولي الخلافة محمد بن مروان بن الحكم،آخر الخلفاء الأمويين ؛ وقد ظهر أمر أبي مسلم بخراسان ، وضعف عنه نصر بن سيار . ثم قتل أبو مسلم نصرَ بن سيار ، وغلب على خراسان في سنة ثلاثين ومائة . ووجه بعماله ورجاله ؛ ووجه قحطبة وغيره الى العراق . وأقام أبو مسلم بخراسان إلى سنة ست وثلاثين ومائة ؛ ثم استأذن أبا العباس السفاح ــ وهو أول الخلفاء العباسيين ــ في الحج فأذن له . فقدم أبو مسلم العراق واستخلف على خراسان :

٣٩ ـ أبا داود خالد بن ابراهيم الذُهْليَّ . ومات أبو العباس السفاح ، وتولى بعده الخلافة أبو جعفر المنصور ، وكان أبو داود خالد ابن ابراهيم لا يزال بخراسان خليفة لأبي مسلم . ثم قُتِل أبو مسلم ،

فخرج بخراسان سُنْفاذ يطالب بدم أبي مسلم . فوجه اليه المنصور : جَهْوَرَ بن مَرّار العجلي فهزمه وقتله .

٤٠ — وولى أبو جعفر المنصور عبد الجبار بن عبد الرحمن الأزديّ خراسان سنة ثمان وأربعين ومائة ، فخرج اليها ؛ وكان يتولى شرطة المنصور . فلما كثرت أمواله وعدده بخراسان أظهر المعصية ، فوجه المنصور اليه المهديّ ، فحاربه وأسره وحمله إلى أبي جعفر فقتله وصلبه بقصر ابن هُبَيْرة سنة تسع وأربعين ومائة .

٤١ — وولى المهدي خراسان : أسيدَ بن عبد الله الخزاعي فمات بها .

٤٢ — ثم ولى على خراسان بعده حُمَيْد بن قحطبة الطائي ، فأقام بها مدة . ثم عزله المنصور وولى أبا عون عبد الملك بن يزيد .

٤٣ — وتولى المهدي الخلافة فولى خراسان : حميد بن قحطبة من جديد ، فأقام بها حتى مات . ثم ولى المهديُّ خراسان : مُعاذ بن مسلم الرازي .

٤٤ — ثم عزله المهدي وولى مكانه : المُسَيَّبَ بن زهير الضّبيّ .

٤٥ — ثم عزل المهديُّ المسيّبَ في آخر خلافته وولى خراسان : الفضل بن سليمان الطوسي فلم يزل عليها حتى مات المهدي .

٤٦ — وفي خلافة موسى الهادي ولى هرون الرشيد خراسان : جعفر ابن محمد بن الأشعث الخزاعي ، ففُلج ومات . وولى مكانه ابنه العباس ابن جعفر بن محمد بن الأشعث .

٤٧ — ثم عزله وولى الغطريف بن عطاء ، وكان خال الرشيد . فلم يضبط خراسان ، فعزله .

٤٨ — وولى حمزة بن مالك بن الهيثم الخزاعي .

٤٩ — ثم عزله وولى خراسان : الفضل بن يحيي بن خالد بن برمك . فصار إلى بلخ ، وافتتح عدة كُورَ من طخارستان ، وكابل شاه ، وشِقِنان .

٥٠ ـ ثم عزل هـارونُ الفضلَ بن يحيي بن خـالد البرمكي وولى مكانه : علي بن عيسى بن ماهـان ، وكان على شرطـة الرشيد . وقد حارب الخارجين ، وقوي سلطانه وجمع أموالاً عديدة . فوجه اليه الرشيد هرثمة بن أعين البلخي فقبض على عليّ بن عيسى وقبض أمواله وحملها .

٥١ ـ وولى الرشيد هرثمة على خراسان في سنة احدى وتسعين ومائة . ثم خرج الرشيد إلى خراسان واستخلف ابنـه محمداً الأمين ببغـداد ، وأخرج معه المأمون إلى خراسان . وخرجت العساكر معه . فلما صار إلى طوس اعتل واشتدت به العلة ، فأنفذ المأمون ومعه هرثمـة والقواد الى مرو . وتوفي الرشيد بطوس في جمادى الآخرة سنة ثلاث وتسعين ومائة، وقبره بطوس .

٥٢ ـ وأقام المأمون عمرو عاملاً على خراسان وكورها وسائر أعمالها . وأنفذ هرثمة بن أعين إلى سمرقند لمحاربة رافع بن الليث بن نصر بن سيار الليثي ؛ فلم يزل يحاربه حتى فتح سمرقند . وأقام المأمون بمرو بقيـة سنة ثلاث وتسعين ومائة ، وسنة أربع وتسعين ومائة . ثم كَتب اليـه محمد الأمين في القدوم إلى بغداد ، فامتنع ، وأقام مكانه . فوجه الأمين اليـه عليّ بن عيسى بن ماهان ، فوجه المأمون طـاهر بن الحسين بن مصعب البوشنجي من مرو في أربعة آلاف ، فلقي عليّ بن عيسى بالريّ فقتله. ثم وجه المأمون هرثمة بن أعين أيضاً الى العراق . ولم يزل المأمون مقيماً بمرو حتى قُتِل محمد الأمين في آخر المحرم سنة ثمـان وتسعين ومائة ، وبويع له بالخلافة . ولكن ظل يقيم في خراسان سنتي ١٩٩ و ٢٠٠ هـ . وكاتب جميع ملوك خراسان فاستصلحهم حتى استقامت .

٥٣ ـ وولى خراسان كلها : رجاء بن أبي الضحـاك وكان زوج أخت الفضل بن سهل وقدم المـأمون بغداد في منتصف صفر سنة أربع ومائتين .

٥٤ – وفسدت خراسان كلها على يد رجاء ابن أبي الضحاك فولى المأمون خراسان : غسان بن عباد فاستقام له الأمر .

٥٥ – ثم احتال طـاهر بن الحسين بن مصعب البوشنجي حتى ولاه المأمون خراسان ، فخرج اليها في سنة خمس ومائتين .

٥٦ – وبلغه سوء رأي من المأمون فيه ، فأظهر خلافاً ، وبلغ المأمون ذلك ، فيقال إنه احتيل له بشربة فيها سم ، وتوفي طاهر في سنة سبع ومائتين . فولى المأمون مكانه ابنه طلحة بن طاهر بن الحسين ، فأقـام أميراً بخراسان سبع سنين ، حتى توفي سنة ٢١٥ .

٥٧ – فولى بعده أخاه عبد الله بن طـاهر ، فنزل نيسابور ، ولم ينزلها والٍ من ولاة خراسان قبله وجعلها وطنه . واستقام لـه الأمر في ولاية خراسان أربع عشرة سنة حتى توفي بنيسابور في سنة ثلاثين ومائتين .

٥٨ – فولى الخليفة الواثق خراسان : ابنه طاهر بن عبد الله بن طاهر ، فأقام بخراسان طوال خلافـة الواثق والمتوكل والمنتصر وبعض خلافـة المستعين ، لمدة ثماني عشرة سنة . وتوفي بنيسابور في رجب سنة ثمـان وأربعين ومائتين .

٥٩ – وولى المستعينُ خراسان ابنه : محمد بن طـاهر بن عبد الله ابن طاهر ، فأقام والياً عليها من سنة ثمان وأربعين ومائتين إلى سنة تسع وخمسين ومائتين . وقـد كانت الأمور اضطربت بخروج الحسن بن زيد الطالبي بطبرستان ، وخروج يعقوب بن الليث الصفّـار بسجستان ، ثم سار يعقوب بن الليث الصفـار إلى نيسابور في شوال سنة تسع وخمسين ومائتين فقبض على محمد بن طاهر واستولى على أمواله ، وحمله في الأصفاد الى قلعة بمّ في كرمان . وبهذا انتهت دولة الطاهريين في خراسان .

وهكذا نرى أن آل طاهر تولوا إمـارة خراسان طول خمس وخمسين

سنة ، وليها منهم خمسة أمراء ، واتخذوا نيسابور عاصمة لهم[1] .

والذي قضى على دولتهم هو يعقوب بن الليث الصفّار ، ولقب « صفّاراً » لأنه كان في حداثته يشتغل في صقل النحاس . وكان هو وأخوه عمر يظهران الزهد . وصحبا رجلاً اشتهر بالتطوع في قتال الخوارج يقال له صالح بن النضر الكناني المطوعي من أهل بُسْت . يقول ابن الأثير في تاريخه عن سنة سبع وثلاثين ومائتين : « في هذه السنة تغلب إنسان من أهل بست ، اسمه صالح بن النضر الكناني ، على سجستان ، ومعه يعقوب بن الليث . فعاد طاهر بن عبد الله بن الحسين – أمير خراسان – واستنقذها منه . ثم ظهر بها إنسان اسمه درهم بن الحسين ، من المطوعة ، فغلب عليها . وكان غير ضابط لأمور عسكره . وكان يعقوب بن الليث قائد عسكره . فلما رأى أصحابُ درهم ضعفه وعجزه اجتمعوا على يعقوب ابن الليث ، وملّكوه أمرهم لمّا رأوا من تدبيره وحسن سياسته وقيامه بأمرهم . فلما تبين له ذلك لم ينازعه في الأمر وسلّمه اليه واعتزل عنه . فاستبدّ يعقوب بالأمر ، وضبط البلاد ، وقويت شوكته ، وقصدته العساكر من كل ناحية » .

ولما تولى يعقوب بن الليث أمر المطوّعة ، أي المتطوعين لقتال الخوارج (أو الشرّاة) ، حارب الخوارج الشراة وانتصر عليهم ، حتى أفناهم وأخرب ضياعهم . واستطاع بمكره ودهائه أن يتملك أصحابه ، فأطاعوه طاعة لم يطيعوها أحداً من قبله . ثم اشتدت شوكته ، وزادت صولته ، فغلب على سجستان وهراة وبوشنج وما والاها . وكان قصده هراة وبوشنج في سنة ثلاث وخمسين ومائتين ، وأمير خراسان يومئذ هو محمد بن طاهر

---

[1] عن كتاب « البلدان » لاحمد بن أبي يعقوب بن واضح ، المعروف باليعقوبي المتوفى ٢٨٤ هـ ، نشرة دي خويه ، ليدن ١٨٩٢ ، ص ٢٩٥ – ٣٠٨ – مع التصرف .

ابن عبد الله بن طاهر بن الحسين الخزاعي،وعامله على بوشنج هو محمد بن أوس الأنباري . وأرسل يعقوب الى الخليفة المعتز بالله هديـــة وسأله أن يعطيه بلاد فارس . ثم شخص من سجستان يريد كرمان ، فنزل مدينة بمّ . (وهي الحد الفاصل بين سجستان وكرمان) . وخُلع الخليفة المعتز بالله في ٣ رجب سنة ٢٥٦ ، وبويع الامـــام المهتدي . وفي خلافته لم يكن ليعقوب بن الليث كبير أمر « بل كان يغزو ويحارب من يليه من الملوك بسجستان وأعمالها، ويتطرق كُور خراسان وما قرُب من قوهستان ونواحي هراة وبو شنج وما اتصل بسجستان . ثم عاد يعقوب الى بلاد فارس[1] » . ثم دخل مدينة بلخ في جمادى الآخرة سنة ٢٥٨ ، ثم خرج منها ودخل نيسابور في ذي القعدة من سنة تسع وخمسين ومائتين ؛ وقبض على محمد ابن طاهر أمير خراسان وجميع الطاهريين . ثم خرج عنها في المحرم من سنة ستين ومائتين ومعه محمد بن طاهر مقيداً ومعه نيف وستون من أهله وتوجه نحو جرجان للقاء الحسن بن زيد العلوي أمير طبرستان وجرجان ، فهرب هذا أمامه ، ودخل يعقوبُ جرجان . ثم تقدم ودخل آمُل (وهي كرسيّ بلاد طبرستان). ثم ارسل رسله الى المعتمد فدخلوا بغداد في ١٤ جمادى الآخرة سنة ٢٦٢ هـ . ثم سار الى واسط ، وأقام بها نائباً عنه . ثم سار الى دير العاقول ، ومنها إلى اصطربند وعلم الخليفة المعتمد أنه يقصد بغداد، فخرج لملاقاته . فانهزم يعقوب الصفّار ؛ وكا ممن تخلص من أسره في ذلك اليوم أبو عبد الله محمد بن طاهر أمير خراسان . ومضى الصفّار منهزماً إلى واسط، ثم مضى الى السوس، فتستر، ورحل الى فارس . وتوفي يعقوب بن الليث الصفار في ١٤ شوال سنة ٢٦٢ هـ . وكانت مدة تغلبه على سجستان وتلك النواحي أربع عشرة سنة وشهوراً ، وكانت وفاته بجنـــد يسابور من كور الأهواز ، فيما روى ابن الأثير عن حوادث سنة

---

١ ابن خلكان تحت رقم ٧٩٩ (ج ٥ ص ٤٥٣ ، القاهرة ١٩٤٩) .

٢٦٥ وهو يجعل وفاته في هذه السنة ٢٦٥ ، لا سنة ٢٦٢.

وتولى أخوه عمرو بن الليث مكانه، وأقر الخليفة المعتمد على الله ذلك. وقد أحسن عمرو التدبير والسياسة غاية الإحسان ، وبرع في إدارة البلاد.

ولكن أحد أتباع يعقوب الصفار، وهو الخجستاني (نسبة إلى خجستان: من جبل هَراة ، من قرى بادغيس) خلع طاعة عمرو وتغلب على نيسابور وبسطام في سنة ٢٦١ هـ .

ثم عزَل الخليفةُ الموفقُ بالله : عمرو بن الليث الصفار عن ولايــة خراسان ، وجعلها لأبي عبد الله محمد بن طاهر الخزاعي في سنة إحدى وسبعين ومائتين (سنة ٢٧١ هـ) ، فاستخلف محمد بن طاهر عليها رافع ابن هرثمة ، ما خلا أعمال ما وراء النهر ، فإن الموفق بالله أقرّ عليهــا نصر بن أحمد بن أسد الساماني خليفةً لمحمد بن طاهر .

توفي الخليفة المعتمد على الله في رجب سنة ٢٧٩ وتولى الخلافة بعده المعتضد بالله ، وعزَل رافعَ بن هرثمة عن خراسان ، وولاها عمرو بن الليث الصفّار . فجرت حروب بينه وبين اسماعيل بن أحمد ، انهزم فيها عمرو على باب بلخ في يوم ١٨ ربيع الآخر سنة ٢٨٧ . وتوفي المعتضد بالله في ٢٢ ربيع الآخر سنة ٢٨٩ ، ومات عمرو بن الليث غداة ذلك اليــوم .

وقد ملك بعده بلاد فارس حفيده طاهر بن عمرو بن الليث في ١٨ صفر سنة ٢٨٨ ، ثم استمر في ولايتها حتى سنة ٢٩٦ ، وتولى بعده الليث بن علي بن الليث ، وهو ابن أخي يعقوب وعمرو بن الليث . وجرى بين طاهر وبين سبك السبكري الصفاري منازعات ، وانتهىَ بذلك أمر الصفارية في محرم سنة سبع وتسعين ومائتين .

وتولى أمر خراسان بعدهم آل سامان . إذ استولى أبو نصر أحمد بن اسماعيل الساماني على سجستان في سنة ٢٩٨ . ذلك أنه خرج في سنة ٢٩٧

إلى الريّ ، وكان يسكن بخارى ، ثم سار الى هراة فسيّر منها جيشاً في المحرم من سنة ٢٩٨ إلى سجستان فاستولى عليها واستعمل عليها الأمير أحمد أبا صالح منصور بن اسحق . ولكنها عصت عليه ، فأنفذ إليها عسكراً يفتحها ثانياً ، فحصرها تسعة أشهر في سنة ٣٠٠ ، وفتحها واستعمل عليها سيمجور الدواتي .

واستمرت خراسان تحت حكم الأمير أحمد بن اسماعيل بن أحمد الساماني هي وما وراء النهر الى ان قتل في سنة ٣٠١ هـ ، فانتقضت سجستان إذ تغلب عليها كثير بن أحمد بن شهفور .

وتولى بعده السعيد نصر بن أحمد ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الجيهاني . ولكنه خرج على طاعته أهل سجستان ، واسحق بن أحمد بسمرقند ، وبعض العلويين بطبرستان ، غير أنه انتصر عليهم ، واستمر على ولاية خراسان وما وراء النهر حتّى توفي في سنة ٣٣١ هـ . وتولى بعده ابنه نوح ، ولقّب « بالأمير الحميد » ، واستمر في ولايته حتّى توفي في ربيع الآخر سنة ٣٤٣ هـ . ولما توفي ملك بعده ابنه عبد الملك ، فاستمر في الحكم حتّى توفي في سنة ٣٥٠ هـ . وافتتنت خراسان بعده وولي بعده أخوه منصور بن نوح ، وقد وقع قتال شديد بينه وبين ركن الدولة وابنه عضد الدولة انتهى بصلح عقد في سنة ٣٦١ هـ . وتوفي منصور بن نوح في سنة ٣٦٦ هـ ، وولي الأمر بعده ابنه أبو القاسم نوح ، وكان عمره حين ولي الأمر ١٣ سنة ولقب بالمنصور .

وفي هذه السنة — سنة ٣٦٦ — كان ابتداء دولة آل سبكتكين ، إذ فيها ملك سبكتكين مدينة غزنة وأعمالها . وكان ابتداء امره أنه كان من غلمان أبي إسحق بن البتكين ، صاحب جيش غزنة للسامانية . وكان مقدّماً عنده . وعليه مدار أمره . وقدم الى بخارى أيام الأمير منصور بن نوح مع أبي اسحق ، فعرفه أرباب تلك الدولة بالعقل والعفة وجودة

الرأي والصرامة . وعاد معه الى غزنة ، فلم يلبث أبو اسحق أن توفي ، ولم يُخلف مـن أهله وأقاربه من يصلح للتقدم . فاجتمع عسكره ونظروا فيمن يلي أمرهم ويجمع كلمتهم . فاختلفوا ، ثم اتفقوا على سبكتكين لما عرفوه من عقله ودينه ومروءاته وكمال خـلال الخـير فيه . فقدموه عليهم وولوه أمرهم وحلفوا له وأطاعوه . فوليهم وأحسن السيرة فيهم ، وساس أمورهـم سياسة حسنة ، وجعل نفسه كأحدهم في الحال والمال . وكان يدّخر من اقطاعه ما يعمل منه طعاماً لهم في كل أسبوع مرتين . — ثم إنه جمع العساكر وسار نحو الهند مجاهداً ، وجرى بينه وبين الهنود حروب يشيب لها الوليد . وكشف بلادهم وشنّ الغارات عليها ، وطمع فيها . وخافه الهند . ففتح من بلادهم حصوناً ومعاقل ؛ وقتل منهم ما لا يدخل تحت الإحصاء ... ثم إن سبكتكين عظم شأنه وارتفع قدره ... واستولى سبكتكين على بست[1] » ثم قصد الى قصدار فاستولى عليها . ولما فرغ من بست وقصدار غزا الهند بعدد كبير من عساكره ومن المتطوعـة ، وحارب ملك الهند جيبال وانتصر عليه ؛ والتقى به في موقعة تالية فانتصر عليه انتصاراً عظيماً . وتوفي سبكتكين في سنة ٣٨٧ وهو في الطريق من بلخ الى غزنة . وكانت مدة ملكه نحو عشرين سنة .

ولما توفي سبكتكين وبلغ الخبر الى ولده يمين الدولة محمود بنيسابور جلس للعزاء . ثم أرسل الى أخيه اسماعيل يعزيه بأبيه ويعرفه أن أباه إنما عهـد اليه لبعده عنه ، ويذكره بما يتعينّ من تقديم الكبير ويطلب منه الوفاق . فلم يوافق اسماعيل ، وترددت الرسل بينهما ، فلم يفلح التوسط . لهذا سار محمود عن نيسابور الى هراة عازماً على قصد أخيه بغزنة ، واجتمع بعمه : بغراجق في مدينة هراة ، فساعده على أخيه ، وسار نحو بُست وبهـا أخوه نصر فتبعه وأعانه وسار معه إلى غزنة . وأسرع اسماعيل ،

---

١ ابن الاثير جـ ٨ ص ٢٢٧ .

واقتتل الفريقان اقتتالاً شديداً ، فانهـــزم إسماعيل ، وتخلى عن الملك ، وكانت مدة ملكه سبعة أشهر . واستتب الأمر لمحمود بن سبكتكين . ولما فرغ من أمر أخيه وملَـك غزنة وعاد الى بلخ ، رأى بكتوزون قد ولي خراسان . فأرسل الى الأمير منصور بن نوح يذكر طاعته والمحاماة عن دولته ، ويطلب خراسان . فرد منصور معتذراً عن خراسان ، آمراً اياه بأخذ ترمذ وبلخ وما وراءها من أعمال بست وهراة . فلم يقنع محمود بذلك، وأعاد الطلب . فلما تيقن المنع سار الى نيسابور وبها بكتوزون ، فلما بلغه مسيرة محمود رحل عنها ، فدخلها محمود وملكها . فلما سمع بذلك منصور ابن نوح سار عن بخارى نحو نيسابور . فلما علم محمود بذلك سار عـــن نيسابور الى مرو الروذ ، ونزل عند قنطرة راعول . فسار بكتوزون الى الأمير منصور وهو بسرخس،ودبر محمود حيلة انتهت بالقبض على الأمير منصور ابن نوح سنة ٣٨٩ هـ . وتولى بعده أخوه عبد الملك . ووقعت معركة عند مرو انهزم فيها بكتوزون . وسار محمود حتى استولى على خراسان واستقر ملك محمود بخراسان . فأزال عنها اسم السامانية ، وخطب فيها للقادر بالله واستقل بملكها منفرداً . وهكذا انقرضت دولة السامانية على يد محمود بن سبكتكين في سنة ٣٨٩ هـ .

وهكذا استولى على خراسان محمود بن سبكتكين وبدأت دولـــة آل سبكتكين فيها . وقد استمر محمود يحارب في الهند ، فانتصر مرة أخرى على جيبال ملك الهند في سنة ٣٩٢ عند برشور وفتح بعدها وبهند ، وعاد إلى غزنـــة ظافراً . وسار الى سجستان فانتزعها من يد خلف بن أحمد . وفي سنة ٣٩٦ غزا المولتان ، وافتتح كواكير واستولى على حصن كالنجار. ثم بلغه عن خراسان اضطراب الأحوال فيها بسبب قصد ايلك الخان لها، والتقى به فهزمه ، وسلمت خراسان لمحمود ، وانهزم ايلك الخان في سنة ٣٩٧ . ولما فرغ محمود من الترك سار الى الهند لاستئناف الغزو . وعاد إليها في سنة ٤٠٠ فانتصر في معركة ناردين بالهند .

وفي سنة ٤٠٧ غزا قشمير وقنوج ، وفي سنة ٤١٦ فتح عدة حصون ومدن في الهند وأخذ الصنم المعروف بـ « سُومنات » ، وكان فتحاً عظيماً . وفي سنة ٤٢٠ استولى علـى الريّ وبلد الجبل . واستخلف بالري ابنه مسعود ، وقصد أصبهان فملكها من عـلاء الدولة ، وسار الى الـري فأقـام بها . وتوفي يمين الدولة محمود بن سبكتكين في ربيع الآخر من سنة إحـدى وعشرين وأربعمائة ، وكان مولده يوم عاشوراء سنة ستين وثلثمائة . وقد أوصى بالملك لولده محمد . فلما بلغ مسعوداً خبر وفاة أبيه وهو بأصبهان سار الى خراسان وكتب الى أخيه محمد بأنه لا يريـد من البلاد التي وصى له أبوه بها شيئاً وأنه يكتفي بما فتحه من بلاد طبرستان وبلد الجبل وأصبهان وغيرها ، ويطلب منه الموافقة . فرد عليه محمد رداً غليظاً . فسار مسعود لملاقاته فانهزم جند محمد ، ووصل مسعود الى غزنة في ٨ جمادى الآخرة من سنة ٤٢٢ ، وثبت ملكه ، واجتمع له مُلك خراسان وغزنـة وبلاد الهند والسند وسجستان وكرمان ومكران والري وأصبهان وبلاد الجبل وغـير ذلك . وسار الى التيز ومكران فملكها . واستأنف الغزوات في الهند ففتح قلعتي سرستا وغيرها من بلاد الهند ، ولكن أتاه خبر هجوم الغُزّ على بلاده فعاد الى خراسان وأجلى السلجوقية عنها في سنة ٤٣٠ وهزم الغز في عدة مواقع . ولكن خطر السلجوقية زاد ، ومن ناحية أخرى اتفق أخوه محمد وابن عمه يوسف بن سبكتكين على قتل مسعود، فاحتالوا حتى قتله أولاد أحمد نيالتكين وذلك في سنة ٤٣٢ هـ . واستولى السلجوقية على خراسان .

ودالت دولة آل سبكتكين ، وعَظُم شأن السلجوقية ، وارتفع شأن ملكهم طغرلبك وأخيه داود ، وهما ابنا ميكائيل بن سلجوق بن بغاق . ففي سنة ٤٣٣ ملك طغرلبك جرجان وطبرستان ؛ وفي سنة ٤٣٧ أرسل أخاه ابراهيم الى بلاد الجبل فملكها ، وإلى الدينور فملكها وتابع سيره الى حلوان . وفي سنة ٤٤٢ فتح أصبهان . وسار حتى مَلَك بغداد في سنة ٤٤٧ .

وصار أول « ملوك » السلجوقية ، وتملّك علـى العراق . وتوفي في ٨ رمضان سنة ٤٥٥ هـ . وتولى بعده ألب أرسلان ، الملقب بسلطان العالم، وهو ابن داود جغري بك بن ميكائيل بن سلجوق التركي . وملك بعد عمـه طغرلبك سبع سنين وستة أشهر وأياماً . وتوفي في ١٠ ربيع الأول سنة ٤٦٥ هـ . وتولى بعده ابنه ملكشاه . وقد استوزر كلاهما نظام الملك وهو الحسن بن علي بن اسحاق . ووزر للملك ألب أرسلان وولده ملكشاه تسعاً وعشرين سنة ؛ وولد بطوس سنة ٤٠٨ ، وكان أبوه من أصحاب محمود ابن سبكتكين ، وكـان من الدهاقين . وهو الذي بنى المدرسة النظامية ببغداد ونيسابور وغيرهما ؛ وكان مجلسه عامراً بالفقهاء والعلماء ، بحيث يقضي معهم غالب نهاره . وكان إذا دخل عليه أبو القاسم القشيري وأبو المعالي الجويني قـام لهما وأجلسهما معه في المقعد . فإذا دخل أبو علي الفارمذي قام وأجلسه مكانه وجلس بين يديه . وخرج نظـام الملك مع السلطان ملكشاه من أصبهان قاصداً بغداد في مستهل سنة ٤٨٥ فلما كان في بعض طريقه بقرية بالقرب من نهاوند « وهو يسايره في محفة ، قال : قد قُتل هنا خلقٌ من الصحابة زمن عمر . فطوبى لمن يكون عندهم ! فاتفق أنه لما أفطر (في مغرب ١٠ رمضان من تلك السنة) جـاءه صبيٌ في هيئة مستغيث بـه ومعه قصة (= شكوى) . فلما انتهى إليه ، ضربه بسكين في فؤاده وهرب ، وعثر بطنب الخيمة فأُخـذ فقُتل . ومكث الوزير ساعة . وجاءه السلطان يعوده فمات وهو عنده . وقد اتُّهم السلطان في أمره أنه هو الذي مالأ عليه . فلم تطل مدته سوى خمسة وثلاثين يوماً وكان في ذلك عبرة لأولي الألباب [1] » .

* * *

---

١ ابن كثير : « البداية والنهاية » ج ١٢ ص ١٤١ بيروت ١٩٦٦ .

ونكتفي بهذا القدر من تاريخ خراسان . وقد توسعنا فيه أكثر مما ينبغي في مثل هذا الكتاب الذي هو في العقائد ، لا في التاريخ السياسي ، لأن خراسان لم تلق عناية كافية من الباحثين ، ولأن الأحداث السياسية العنيفة فيها كانت لها ظلال على العقائد ؛ ولأنها كانت من أخصب بلاد الاسلام ، خصوصاً في القرن الخامس الهجري ، بالتيارات الكلامية والفلسفية . ويكفي أن نذكر أسماء : عبد القاهر البغدادي ، وإمام الحرمين الجويني ، وأبو إسحاق الاسفراييني ، وأبو القاسم القشيري ، وأبو حامد الغزالي .

وقد كانت خراسان المركز الرئيسي لمذهب الكرّامية ، إذ أن مؤسس المذهب ، أبا عبد الله محمد بن كرّام السجستاني ورد نيسابور في زمـان ولاية محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر (وقد تولى خراسان من سنة ٢٤٨ إلى سنة ٢٥٩ هـ) وتبعه على مذهبه « شرذمة من أكـَرَة القـُرى والدُّهم[1] » من أهل سواد نيسابور . واستمر المذهب من منتصف القرن الثالث الهجري في خراسان الى أوائل القرن الخامس الهجري على الأقل ، وكان لهم مشايخ يتولون رسالة المذهب . فقد ذكر عبد القاهر البغدادي (« الفرق بين الفرق » ص ٢٢٤ ، طبعة محي الدين) أنه كـان في عصره شيخ للكرامية يعرف بإبراهيم بن مهاجر ، اخترع آراءً لم يسبق إليها « فزعم أن أسماء الله – عز وجل – كلها أعراض فيه . وكذلك اسم كل مسمى عرضٌ فيه . فزعم أن الله تعالى عـَرَضٌ حالٌّ في جسم قديم ، والرحمن عـَرَض آخر ... » ويقول إنه ناظر ابن مهاجر هـذا في مجلس ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن ابراهيم بن سيمجور صاحب جيش السامانية في سنة سبعين وثلثمائة فيما ذهب اليه ابن مهاجر مـن أن الزاني عـَرَض في الجسم الذي يضاف اليه الزنى ، والسارق عـَرَضٌ في

---

١ عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٢١٦ ، طبعة محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الذي تضاف اليه السرقة ، وليس الجسم زانياً ولا سارقاً .

وانتشر بها مذهب الأشاعرة ، ومن أوائلهم في خراسان : أبو الطيب ابن أبي سهل الصعلوكي النيسابوري ، المتوفى في سنة ٣٦٩ . وقد تخرج على يديه جماعة من الفقهاء بنيسابور وسائر مدن خراسان ؛ وأبو علي الدقاق النيسابوري ، شيخ أبي القاسم القشيري ، وقد ولد في نيسابور ، وخرج الى مرو ، وسلك طريق التصوف ، وصحب الأستاذ أبا القاسم النصرأباذي وتوفي في ذي الحجة سنة ٤٠٥ هـ ؛ والحاكم أبو عبد الله بن البيع النيسابوري الحافظ ، أمام أهل الحديث في عصره ، ولد في ٣ ربيع الأول سنة ٣٢١، وسمع بخراسان أبا العباس بن يعقوب وأبا عبـد الله الصفّار وأبا العباس المحبوبي وطبقتهم ، وبالجبال : أبا محمد بن حمدان وأبا جعفر بن عبيد الحافظ الهمذاني . وهو صاحب كتاب « تاريخ علماء أهل نيسابور » ، و « مزكي الأخبار » ، و « المدخل الى علم الصحيح » و « الاكليل في دلائـل النبوة » ، وتوفي في ٣ صفر سنة ٤٠٥ هـ ؛ وأبو بكر بن فورك الأصبهاني ،أقام أولاً بالعراق حتى درس بها مذهب الأشعري،وورد إلى نيسابور فتخرج عليه جماعة كثيرة ، وتوفي في سنة ٤٠٦ ، وكـان قد دُعي الى غزنة وجرت له بها مناظرات : وأبو سعد بن أبي عثمان النيسابوري الحركوشي الزاهد ، تزهد وجالس الزهاد والمتجردين ، وسمع بنيسابور الحديث من أبي محمد يحيى بن منصور القاضي ، وأبي عمر بن نجيد وأقرانهم ، وتوفي في سنة ٤٠٦ في رواية ، وسنة ٤٠٧ في روايـة أخرى ؛ — وأبو حـازم العبدوي النيسابوري ، توفي سنة ٤١٧ ؛ — أبو اسحق الاسفراييني ، المتكلم الكبير ، أحد كبار الأشاعرة ، درّس في نيسابور في مدرسة بنيت من أجله ولم يبن بنيسابور قبلها مثلها ، وكـان فقيهاً متكلماً أصولياً ، وعليه درّس القاضي أبو الطيب الباقلاني أصول الفقـه باسفرايين ، وأخذ عنه الكلام والأصول عامةُ شيوخ نيسابور ، توفي يوم عاشوراء سنة ثماني عشرة وأربعمائة ، وكان الصاحب بن عباد

إذا انتهى الى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفراييني – وكانوا متعاصرين – من أصحاب الأشعري قال لأصحابه: ابن الباقلاني بحر مُغْرِق، وابن فورك صِلٌّ مطرق، والاسفراييني نارٌ تُحرق؛ – والامام أبو محمد الجويني والد الامام أبي المعالي إمام الحرمين، كان فقيهاً أصولياً أديباً نحوياً مفسّراً، تخرّج به جماعة من أئمة الاسلام له في الفقه تصانيف كبيرة الفوائد مثل «التبصرة» و «التذكرة» وله التفسير الكبير، وتوفي في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة؛ – أبو القاسم الاسفراييني الأصم المعروف بـ «الاسكاف»، من أصحاب الأشعري، توفي في ٢٨ صفر سنة ٤٥٢ وقرأ عليه امامُ الحرمين الأصول؛ – أبو بكر النيسابوري البيهقي الحافظ الفقيه الأصولي، واحد زمانه في الحفظ، ومن كبار أصحاب الحاكم أبي عبد الله الحافظ، توفي في نيسابور في ١٠ جمادى الأولى سنة ٤٥٨ هـ؛ – أبو القاسم القشيري النيسابوري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد، الصوفي الكبير صاحب «الرسالة» المعروفة باسمه («الرسالة القشيرية»)، كان في الأصول على مذهب الأشعري، وفي الفروع على مذهب الشافعي ولد في ربيع الأول من سنة ست وسبعين وثلثمائة، لسان عصره وسيد فرقته، وأستاذ الجماعة ومقدم الصوفية في عصره، وأصله من ناحية استوا من العرب الذين وردوا خراسان وسكنوا النواحي، درس على أبي بكر بن فورك الأصولَ، ثم اختلف إلى أبي اسحق الاسفراييني، وأخذ طريق التصوف من أبي علي الدقاق، وأبو علي أخذه عن أبي القسم النصرأباذي –، والنصرأباذي عن الشبلي، والشبلي عن الجنيد، والجنيد عن السَّريّ السَّقطي، والسريّ عن معروف الكرخي، ومعروف عن داود الطائي، وداود لقي التابعين. وسعى بعض الولاة ضده، فاضطر إلى مفارقة الاوطان، وورد على أمير المؤمنين القائم بأمر الله في بغداد ولقي قبولاً عنده، وعاد الى نيسابور، توفي صبيحة يوم الأحد ١٦ ربيع الآخر سنة خمس وستين وأربعمائة.

وهنا نروي خبر المحنة التي نالت أصحاب مذهب الأشعري في مفتتح سنة خمس وأربعين وأربعمائة هجرية (ابن عساكر « تبيين كذب المفتري » ص ١١٠ س ١٠) في مدينة نيسابور ، في زمان تولي طغرلبك . ذلك أن طغرلبك أراد أن يستظهر بأهل السنة المتشددين ، لتأييد ملكه . فحدث مـا يحدث عادة في مثل هذه الظروف من السعاية بين أصحاب المذاهب للانتقام من خصومهم . ومن ذلك أن بعض أهل السنة نسبوا الى الأشعري مذاهب ذميمة ، وحكوا عنه مقالات من شأنها أن تظهر الأشاعرة بمظهر المبتدعة ؛ فانبرى أصحاب الأشعري للدفـاع عنه . فرفع أبو القاسم عبد الكريم بن هوازي القشيري شكوى سماها « شكاية أهل السُّنة بحكاية ما نالهم من المحنة » ، ونصها هكذا : « أما بعد ! فإن الله إذا أراد أمراً قـدره ، فمن ذا الذي أمسك ما سيّره ، أو قدّم ما أخره ، أو عارضَ حكمه فغيّره ، أو غلبه على أمره فقهره ؟! كلا بل هـو الله الواحد القهار ، الماجد الجبار . ومما ظهر ببلد نيسابور ، مـن قضايا التقادير ، في مفتتح سنة خمس وأربعين وأربعمائة من الهجرة ، ما دعا أهل الدين إلى شق صدور صبرهم ، وكشف قناع ضُرّهم . بل ظلت الملة الحنيفية تشكو غليلها ، وتبدي عويلها ، وتنصب غزائر رحمة الله على من يسمع شكوهـا ، وتصغي ملائكة السماء حين تندب شجوها — ذلك مما أُحدِث من لعن إمام الدين ، وسرُج ذي اليقين . مُحيي السُّنة وقامع البدعـة ، وناصر الحق ، وناصح الخَلق ، الزكيّ الرضيّ أبي الحسن الأشعري — قدس الله روحه ، وسقى بماء الرحمة ضريحه . وهو الذي ذبّ عن الدين بأوضح حُجج ، وسَلك في قمع المعتزلـة وسائر أنواع المبتدعة أبين منهج ، واستنفد عمره في النصح عن الحق ، وأورث المسلمين بعدّ وفاته كتبه الشاهدة بالصدق . ولما مَنّ الله الكريم على الاسلام بزمان السلطان المعظم ، المحكم بالقوة السماوية في رقاب الأمم ، الملك الأجـل شاهانشاه ، يمين خليفة الله ، وغياث عبـاد الله : طغرلبك أبي طالب

محمد بن ميكائيل ، وقام بإحياء السُّنّة والمناضلة عن الملة ، حتى لم يبق من أصناف المبتدعة حزباً الا سلّ لاستئصالهم سيفاً عضباً ، وأذاقهم ذلاً وخسفاً ، وعقب لآثارهم نسفاً — حَرِجَتْ صدور أهل البدع عن تحمُّل هذه النقم ، وضاق صبرهم عن مقاساة هذا الألم ، ومُنوا بلعن أنفسهم على رءوس الأشهاد بألسنتهم ، وضاقت عليهم الأرض بما رحبت بانفرادهم بالوقوع في مهواة محنتهم . فسوّلت لهم أنفسهم أمراً ، فظنوا أنهم بنوع تلبيس وضرب تدليس يجدون لعسرهم تيسيراً . فسعوا الى عالي مجلس السلطان المعظم[1] بنوع نميمة ، ونسبوا الأشعري إلى مذاهب ذميمة ، وحكوا عنه مقالات لا يوجد في كتبه منها حرف ؛ ولم ير في المقالات المصنفة للمتكلمين الموافقين والمخالفين — من وقت الأوائل إلى زماننا هذا — لشيء منها حكاية ولا وصف ، بل كل ذلك تصوير بتزوير ، وبهتان بغير تقدير . وما نقموا من الأشعري إلا أنه قال بإثبات القدر لله : خيره وشره ، نفعه وضره ؛ واثبات صفات الجلال لله : من قدرته ، وعلمه ، وإرادته ، وحياته ، وبقائه وسمعه ، وبصره ، وكلامه ، ووجهه ، ويده ؛ وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته ، وأن ارادته نافذة في مراداته . — وما لا يخفى من مسائل الأصول التي تخالف طرقه طرق المعتزلة والمجسمة فيها .

« معاشر المسلمين ! الغياث ، الغياث ! سعوا في إبطال الدين ، وراموا هدم قواعد المسلمين ، وهيهات هيهات ! « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ، ويأبى الله إلا أن يتم نوره » . وقد وعد الله للحق نصره وظهوره ، وللباطل محقه وثبوره . إلا أن كتب الأشعري في الآفاق مبثوثة ، ومذاهبه عند أهل السُّنّة من الفريقين معروفة

---

[1] أي طغرلبك ، السلطان السلجوقي ، وقد استولى على نيسابور في ٧ رمضان ٤٣١ هـ (= ٢٢ مايو ١٠٤٠) .

ومشهورة . فمن وصفه بالبدعة علم أنه غير محق في دعواه ، وجميع أهل السنة خَصْمُه فيما افتراه (ثم ذكر « القشيري » أربع مسائل شنع بها عليه ، وبيّن براءة ساحته فيما نسب منها اليه ، ثم قال :) ولما ظهر ابتداء هذه الفتنة بنيسابور ، وانتشر في الآفاق خبره ، وعظم على قلوب كافة المسلمين من أهل السُّنّه والجماعة أمره ، ولم يبعد أن يخامر قلوب بعض أهل السلامة والوداعة توهمٌ في بعض هذه المسائل أن لعل الإمام أبا الحسن علي بن اسماعيل الأشعري — رحمه الله — قال ببعض هذه المقالات في بعض كتبه — ولقد قيل : مَنْ يَسْمَعْ يُخِلْ — أثبتنا هذه الفصول في شرح هذه الحالة ، وأوضحنا صورة الأمر بذكر هذه الجملة، ليضرب كلُّ مَنْ (هو) مِنْ أهل السنة إذا وقف عليها بسهمه في الانتصار لدين الله من دعاءٍ يخلصه ، واهتمام يصدقه ، وكل عن قلوبنا بالاستماع إلى هذه القصة بحمله ، بل ثواب من الله على التوجع بذلك يستوجبه . والله غالبٌ على أمره ، وله الحمد على ما يمضيه من أحكامه ويبرمه ، ويقضيه من أفعاله فيما يؤخره ويقدمه ، وصلواته على سيدنا المصطفى وعلى آله وسلم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[1] » .

ولم يورد ابن عساكر نص هذه الأربع مسائل ، ولكننا نجد هذه الرسالة بكاملها في « طبقات الشافعية » للسبكي (ج ٢ ص ٢٧٥ — ٢٨٨). ومن ناحية أخرى كتب أبو القاسم القشيري بخطه مكتوباً في ذي القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة وقع هو عليه ومعهُ وقع : أبو عبد الله الخبازي المقري ، وأبو محمد الجويني ، وعبد الله بن يوسف ، وأبو الفتح الشاشي ، ومضر بن محمد الشاشي ، وعلي بن أحمد الجويني (والد إمام الحرمين) ، وأبو الفتح العمري الهروي الفقيه ، وناصر بن الحسين ، والأيوبي (!) ، وأحمد بن محمد بن الحسن بن أبي أيوب ،

---

١ ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري ... » ص ١١٠ — ١١٢ .

وعلي بن محمد بن أبي أيوب،والامام أبو عثمان الصابوني ، واسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني ، وابنه أبو نصر الصابوني ، وعبد الله بن اسماعيل الصابوني ، والشريف البكر ، وعلي بن الحسن البكري الزبيري،ومحمد بن الحسن،وأبو الحسن الملقاباذي ، وعبد الجبار الاسفراييني الذي كتب بالفارسية تقريظاً للأشعري،وعبد الجبار بن علي بن محمد الاسفراييني ، وابنه محمد.

ونص هذا البيان الموجز الذي أصدره هؤلاء وكتبه أبو القاسم عبد الكريم ابن هوازن القشيري بخطه ، ووقع عليه ، وأحياناً مع تعليق ، هؤلاء المذكورون — هو :

« بسم الله الرحمن الرحيم . اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن علي ابن اسماعيل الأشعري رضي الله عنه — كان إماماً من أئمة أصحاب الحديث ، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث . تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السُّنّة ، وردّ على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة . وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين عن الملة — سيفاً مسلولاً . ومن طعن فيه أو قدح ، أو لعنه أو سبه — فقد بسط لسان السوء في جميع أهل السُّنّة . بذلنا خطوطنا طائعين بذلك في هذا الذكر ، في ذي القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة . والأمر على هذه الجملة المذكورة في هذا الذكر . وكتبه عبد الكريم بن هوازن القشيري[1] . »

والسبكي في طبقات الشافعية (ج ٢ ص ٢٦٩ — ٢٧٢) يشرح حال هذه الفتنة التي وقعت بمدينة نيسابور ، قاعدة خراسان ، وكيف أدت إلى خروج إمام الحرمين ، والحافظ البيهقي ، وأبي القاسم القشيري من نيسابور ، فيقول إن السلطان في ذلك الوقت كان هو طغرلبك السلجوقي، « وكان رجلاً حنفياً سُنّياً خيراً عادلاً محبباً إلى أهل العلم ، من كبار الملوك وعظمائهم . وهو أول ملوك السلجوقية . وكان يصوم الاثنين

---

١ ابن عساكر : « تبيين كذب المفتري ... » ص ١١٣ ، دمشق ١٣٤٧ هـ .

والخميس » (ج ٢ ص ٢٦٩) . وكان لـه وزير « سوء » على حد تعبير السبكي ، هو أبو مضر منصور بن محمد الكندري . « وكان معتزلياً رافضياً ... يقول بخلق الأفعال وغيره من قبائح القدرية ، وسب الشيخين (أبي بكر وعمر) وسائر الصحابة وغير ذلك من قبائح شرّ الروافض ، وتشبيه الله بخلقه وغير ذلك من قبائح الكرامية والمجسمة » (ص ٢٧٠) . واتفق أن رئيس البلد كان هو الأستاذ أبـا سهل ابن الموفق ، وكان جواداً ذا أموال جزيلة وصدقات دارة وهبات هائلة ، وكان مرموقـاً بالوزارة ، وداره مجتمع العلماء وملتقى الأئمة من فريقي الحنفية والشافعية في داره يتناظرون . وكان عارفاً بأصول الدين عـلى مذهب الأشعري ، مناضلاً في الذب عن هذا المذهب . فعظم ذلك على الكندري ، لما في نفسه من كراهية مذهب الأشعري ، ومن بغض ابن الموفق وخشيته من أن يثب على الوزارة . لهذا حسّن الكندري للسلطان طغرلبك لَعْنَ المبتدعة على المنابر . فأمر طغرلبك بلعن المبتدعة على المنابر . فاتخذ الكندري من ذلك ذريعة الى التنكيل بالأشعرية ، « وصار يقصدهم بالإهانـة والأذى والمنع من الوعظ والتدريس وعزلهم عن خطابـة الجامع . واستعان بطائفة من المعتزلة الذين زعموا أنهم يقلّدون مذهب أبي حنيفـة ؛ أشربوا في قلوبهم فضائح القدرية ، واتخذوا التمذهب بالمذهب الحنفي سياجاً عليهم . فحسنوا إلى السلطان الازراء بمذهب الشافعي عموماً، وبالأشعرية خصوصاً . وهذه هي الفتنة التي طـار شررها فملأ الآفاق ، وطال ضررهـا فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق » (ج ٢ ص ٢٧٠) .

فتدخل أبو سهل ابن الموفق لدفع الأذى عن الأشاعرة ، وتردد الى المعسكر في هذا الغرض ؛ لكن لم يفلح مسعاه ، وبالعكس « جاء الأمر من قِبل السلطـان طغرلبك بالقبض على الرئيس الفراتي ، والاستاذ أبي القاسم القشيري ، وامام الحرمين ، أبي سهل ابن الموفق ، ونفيهم ، ومنعهم عن المحافل . وكان أبو سهل غائباً إلى بعض النواحي . ولما قرىء الكتاب بنفيهم

أغري بهم العامة والأوباش. فأخذوا بالأستاذ أبي القاسم القشيري والفراتي يجرونهما ويستخفون بهما، وحُبسا بالقهندز[1] . وأما إمام الحرمين فانه كان أحس بالأمر، واختفى، وخرج على طريق كرمان إلى الحجاز؛ ومن ثم جاور وسمي إمام الحرمين. وبقي القشيري والفراتي مسجونين أكثر من شهر. فتهيأ أبو سهل ابن الموفق من ناحية باخَرْز، وجمع من أعوانه رجالاً عارفين بالحرب. وأتى باب البلد، وطلب اخراج الفراتي والقشيري. فما أجيب، بل هُدّد بالقبض عليه بمقتضى ما تقدم من مرسوم السلطان. فلم يلتفت، وعزم على دخول البلد ليلاً، وإخراجهما مجاهرة. وكان متولي البلد قد تهيأ للحرب. فزحف أبو سهل ليلاً الى قرية له على باب البلد، ودخل مُعافصةً[2] الى داره وصاح من معه بالنقرات العالية. فلما أصبحوا ترددت الرسل والنصحاء في الصلح، وأشاروا على الأمير باطلاق الاستاذ والرئيس. فأبى، وبرز برجاله وقصد محلة أبي سهل. فقام واحد من أعوان أبي سهل، إلا أنه يُعدُّ بألف، وضرغام إلا أنه في زي إنسان، واستدعى منه كفاية تلك الثائرة إياه وأصحابه. وأذنوا لهم. فالتقوا في السوق، وثبت هؤلاء حتى فرغ نُشّاب أولئك، وتأتى الحقُّ حتى انقضت تُرهات الباطل. ثم حمل أصحاب ابن الموفق على أولئك حملة رجل واحد، فهزموهم بإذن الله، وجرحوا أمير البلد وهموا بأسره. ثم توسَّط الناسُ ودخلوا على أبي سهل في تسكين الفتنة وإطفاء الثائرة. وأتوا بالاستاذ (القشيري) والرئيس الى داره. وقالوا: قد حصل القصد، وأُخْرِج هذان من الحبس. فلما انتصر أبو سهل وتمّ له ما ابتغى تشاور هو وأصحابه فيما بينهم، وعلموا

---

١ قهندز: كلمة فارسية الاصل، أصلها بالفارسية: كهن ـ دز: اسم لاربعة أماكن محصنة، ثم اطلق على القلعة بوجه عام.

٢ أي عنوة وغلبة.

أن مخالفة السلطان لها تبعة ، وأن الخصوم لا ينامون . فاتفقوا على مهاجرة البلد إلى ناحيــة استواء ، ثم يذهبون إلى الملك (طغرلبك) ، وبقي بعض الأصحــاب بالنواحي مفرقين . وذهــب أبو سهل إلى المعسكر ، وكان على مدينــة الري . وخرج خصمه من الجانب الآخر ، فتوافيــا بالري ، وأنهى إلى السلطان ما جرى ، وسعى بأصحاب الشافعي وبالإمام أبي سهل خصوصاً . فقبض على أبي سهل وحُبِس في بعض القلاع وأخذت أمواله وبيعت ضياعه ، ثم فرج عنه وخرج وحج . فهذا ما كان من الفتنة . وكان هذا السلطان مع دينه وخيره ممن لم يمهله الله بعد إذنه بالسب وبحبس القشيري . ولم يمكث بعد هذه الوقعة الشنيعة واتفاق هذه الفضيحة الفظيعة إلا زمناً يسيراً ، وتوفي . وتسلطن بعده السلطان الأعظم عضد الدولة أبو شجاع ألب أرسلان . ولم يلبث الكندري إلا يسيراً وقُتِل شرّ قتلة وجُعل كل جزء من أجزائه في ناحيــة — ولذلك شرح يطول لسنا له الآن ، وأسفر صباح الزمان عن طلعة الوزير نظام المُلْك ، فقام في نصرة الدين قياماً مؤزراً ، وعاد الحق معززاً موقراً ، وأمَرَ بإسقاط ذكر السبّ وتأديب من فعله » (السبكي : « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٧٠ — ٢٧١ ، الطبعــة الأولى بالمطبعــة الحسينية) وكان مقتل الكندري في سنة ٤٥٦ هـ .

ويذكر بعد ذلك أن أهل خراسان من نيسابور ونواحيها ومرو وما والاها تفرقوا : فمنهم من ذهب إلى العراق ، ومنهم من ذهب الى الحجاز . فممّن حجّ : الحافظ أبو بكر البيهقي ، وأبو القاسم القشيري ، وامام الحرمين أبو المعالي الجويني . ويقال إن أربعمائة قاض من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفية هجروا بلادهم بسبب هذه الواقعة .

وكان البيهقي بمدينــة بيهق حين وقعت المحنــة بنيسابور ، فكتب الى عميد الملك الكندري كتابــاً أورده بكامله ابن عساكر (« تبيين كـذب المفتري ... » ص ١٠٠ — ١٠٨) وأورده باختصار السبكي (« طبقات

الشافعية » ج ٢ ص ٢٧٢ – ٢٧٥) ، فراجعه فيها . وفيه يدافع عن الأشاعرة ويطلب من الكندري وقف اضطهادهم . ولكن لم يفلح في ذلك، وبعد أن وفد على نيسابور لشد أزر أصحابه ، اضطر معهم أن يهاجر فهاجر إلى الحجاز كما رأينا مع القشيري وإمام الحرمين . ولم يعد إلا بعد مصرع الكندري في سنة ٤٥٦ ، ولما كان قد توفي في سنة ٤٥٨ هـ فكأنه لم يعش بعد عودته إلى نيسابور إلا عامين .

وابن الأثير في حوادث سنة ٤٥٦ التي قتل فيها عميد الملك الكندري يشير إلى هذه الأحداث فيقول عن الكندري إنه «كان شديد التعصب على الشافعية ، كثير الوقيعة في الشافعي – رضي الله تعالى عنه . بلغ من تعصبه أنه خاطب السلطان (= طغرلبك) في لعن الرافضة (= الشيعة) على منابر خراسان . فأذن في ذلك ، فأمر بلعنهم . وأضاف اليهم الأشعرية، فأنف من ذلك أئمة خراسان : منهم الإمام أبو القاسم القشيري ، والامام أبو المعالي الجويني وغيرهما ، ففارقوا خراسان . وأقام إمام الحرمين بمكة أربع سنين إلى أن انقضت دولته ، يدرّس ويُفتي ، فلهذا لُقِّب: « إمام الحرمين » . – فلما جاءت الدولة النظامية (نسبة إلى نظام الملك الذي تولى الوزارة لألب أرسلان) أحضر من انتزح منهم وأكرمهم وأحسن اليهم[1] . »

وكان سبب اتصال الكندري بالسلطان طغرلبك أن السلطان لما ورد نيسابور طلب رجلاً يكتب له ويكون فصيحاً بالعربية ، فدل عليه الموفق والد أبي سهل . فاستطاع أن ينال الحظوة عند السلطان حتى صار وزيراً له ولقب بلقب « عميد الملك » (= وزير) ، وظل في هذه المكانة الى ان توفي السلطان طغرلبك في ٨ رمضان سنة ٤٥٥ . فأجلس

---

١ ابن الاثير الجزري المتوفى ٦٣٠ هـ : « الكامل في التاريخ » ج ٨ ص ٩٧ ، القاهرة ، المكتبة التجارية .

الكندري مكانه في السلطنة : سليمان بن داود جغري بك أخي السلطان طغرلبك ، وكان طغرلبك قد عهد اليه بالملك . ولكن الأمراء السلاجقة اختلفوا في أمر تعيين سليمان سلطاناً . فمضى باغي سيان واردم إلى قزوين، وخطبا لعضد الدولة ألب أرسلان محمد بن داود جغري بك ، وكان حينئذ صاحب خراسان ، ومعه نظام الملك وزيره . وكان الناس يميلون اليه فلما رأى عميد الملك الكندري انعكاس الحال عليه أمر بالخطبة للسلطان ألب أرسلان . ثم ذهب قاصداً خدمة نظام الملك وزير ألب أرسلان ، وقدم بين يديه خمسمائة دينار ، واعتذر وانصرف من عنده ، فسار أكثر الناس معه ، فخوف نظامُ الملك السلطان ألب أرسلان من مغبة ذلك . فقبض عليه ، وأنفذ إلى مروالروذ ، وحبس هناك عاماً . ثم بعث اليه غلامين ضرباه بالسيف وقتلاه ، وكان ذلك في ذي الحجة من سنة ست وخمسين وأربعمائة ، وكان عمره يوم قتل نيفاً وأربعين سنة .

فالكندري إذن حمل على الشيعة والأشاعرة والشافعية واضطهدهم من سنة ٤٤٥ حتى سنة ٤٥٥ .

منهج عبد القاهر البغدادي

يتميز منهج عبد القاهر البغدادي بذكر الآراء المختلفة في المسألة الواحدة ، أي أن عنده حاسة تاريخية مذهبية واضحة . ويظهر هذا خصوصاً في كتاب « أصول الدين » ، إذ هو يذكر دائماً المذاهب المختلفة بأسمائها ويورد آراء أصحاب الآراء . ولهجته هنا موضوعية هادئة، بعكس لهجته الحاده العنيفة الظاهرة في عرضه لسائر المذاهب عدا مذهب أهل السنة ، في كتاب « الفرق بين الفرق » ، والسبب في هذا أن هذا

الكتاب الأخير قصد به إلى « بيان الفرقة الناجيـــة » أي أهل السنة ، فاضطر من أجل ذلك إلى الهجوم العنيف عـلى سائر الفـِرَق : الشيعة ، المعتزلة ، الخوارج ، الكرامية ، الجهمية ، الخ .

والتبويب الذي التزمـــه عبد القاهر في « أصول الدين » منظم عقلي مُحْكَم . فقد ذكر فيه خمسة عشر أصلاً من أصول الدين ، وشرح كل أصل بخمس عشرة مسئلة . وراح يبرر اتخـــاذه الرقم ١٥ أساساً للتقسيم والحصر فقال إن كثيراً من أحكام الشريعة تتعلق أو يرد فيها الرقم ١٥ ، ولهذا لم يكره تقسيم قواعد الدين على خمسة عشر أصـــلاً ، وتقسيم كل أصل منها خمس عشرة مسئلة . وتبعاً لذلك انقسم كتابه هذا الى مائتين وخمس وعشرين مسئلة في كل مسئلة منها : المذهب ، والخلاف ، أي رأي الأشاعرة والرد على آراء مخالفيهم .

والأصول الخمسة عشر التي بينها في هذا الكتاب هي :

١ ـ بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم

٢ ـ حدوث العالم على أقسامه من أعراضه وأجسامه

٣ ـ معرفة صانع العالم ونعوته في ذاته

٤ ـ معرفة صفاته القائمة بذاته

٥ ـ معرفة أسمائه وأوصافه

٦ ـ معرفة عدله وحكمه

٧ ـ معرفة رُسُله وأنبيائه

٨ ـ معرفة معجزات أنبيائه وكرامات أوليائه

٩ ـ معرفة أركان شريعة الاسلام

١٠ـ معرفة أحكام التكليف في الأمر والنهي والخبر

١١ـ معرفة أحكام العباد في المعاد

١٢ـ بيان أصول الايمان

١٣ – بيان احكام الإمامة وشروط الزعامة
١٤ – معرفة أحكام العلماء والأئمة
١٥ – بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء الفَجَرة

وهو في العادة يبتدىء بإيراد رأي الأشاعرة ، ويتلوه برأي الخصوم والرد عليه . ولا نستطيع أن نحدّد إلى أي مدى أو متى يكون الرد من عند البغدادي وليس منقولاً عن أحد شيوخ المذهب : فهو عادة يستخدم التعبير : « عندنا » أو « أصحابنا » للدلالة على آراء شيوخ المذهب ، ورأيه هو رأيهم . ويفرق أحياناً بين أجيال من هؤلاء الأصحاب فيقول مثلاً : « قال **قدماء** أصحابنا ... » (« أصول الدين » ص ١٠٨ س ١٧).

ويخص بالذكر من أصحاب مذهب الأشعرية التالية اسماؤهم :

أبو الحسن الأشعري (ص ١٠ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥، ٥٦ ، ٨٨ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ، ١١٥ ... الخ الخ)

ابو محمد عبد الله بن سعيد القطان (ص ٨٩، ٩٠ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ... الخ الخ)

أبو العباس القلانسي (ص ١٠ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٦٧ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٠، ٩٧ ، ١٠٩ ، ١١١ ...)

أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٤٥ ، ٦٧ ، ٩٠ ، ١٠٩ ، ١٢٣ ... الخ الخ)

وهو يقول في « الفرق بين الفرق[١] » : « وقد أدركنا منهم (أي أهل السنة) في عصرنا : ابن مجاهد ، وابن الطيب ، وابن فورك ، وابراهيم بن محمد[٢] » . ويذكر أحياناً اسم أبي محمد عبد الله بن سعيد

---

١ ص ٢٢١ ، نشرة الكوثري ، القاهرة ١٩٤٧ .

٢ هو ابو اسحق ابرهيم بن محمد الاسفراييني، المتوفى في ١٠ محرم ٤١٨، ومؤلف : «اصول الدين» (٥ مجلدات)، و «تعليقه في اصول الفقه» الخ.. وبه تفقه أبو الطيب الطبري والقشيري والبيهقي . راجع عنه «شذرات =

القطان مقروناً بالنعت : قال شيخنا ... (ص ١٠٤) . ويعدّ البغدادي لذلك مصدراً رئيسياً من مصادرنا عن مذهب الأشاعرة ، أولاً لدقته في ايراد مذهبهم ، ولاستيفائه لأوُجه آرائهم في مختلف مسائل الدين ، والحجج التي أدلوا بها في الدفاع عن هذه الآراء ضد الخصوم ، خصوصاً وأنه ينقـل عن كتب للأشعري والقطان والقلانسي ضاعت . وهو يمتاز عن الباقلاني مثلاً بتقسيماته الهندسية المحكمة ، وعرضه الآراء المختلفة في المسألة الواحدة بإيجاز مجزىء . وقدرته على التقسيمات الدقيقة الهندسية راجعة إلى عقليته الرياضية الفذّة .

ولكن لما كان لا يتميز له مذهب خاص في هذا العرض ، فإن من الصعب جداً عرض مذهبه الخاص الذي انفرد به دون اصحابه من الأشاعرة.

لقد كان عبد القاهر البغدادي ــ بحسب ما لدينا من مؤلفاته ــ عارضاً لآراء الأشاعرة أكثر منه مفكراً أصيلاً ذا آراء انفرد بها أو براهين جديدة ساقها . ولهـذا نجد عنده أوضح عرض لجماع مذهب أهل السنة ، وذلك في القسم الأخير من كتاب « الفرق بين الفرق » . وهذا العرض يتفق تماماً مع ما يورده من آراء الأشاعرة في « أصول الدين » ، بحيث يمكن أن نعد ذلك القسم من « الفرق » بمثابة تجريد لما في « أصول الدين » من عرض لآراء الأشاعرة .

= الذهب » ج ٣ ص ٢٠٩ ــ ٢١٠ • ــ أما ابن فورك (بضم الفاء وفتح الراء) فتوفي سنة ٤٠٦ • وقد دعي الى نيسابور، وبنيت له مدرسة بها، ودعي الى مدينة غزنة وجرت له بها مناظرات عظيمة ويقال ان السلطان محمود بن سبكتكين دس له سما فمات ونقل الى نيسابور فدفن بها • راجع « شذرات الذهب » ج ٣ ص ١٨١ ــ ١٨٢ •

مذهب أهل السنة والجماعة

كما يعرضه البغدادي

والبغدادي يحاول أن يبين في « الفِرَق » (ص ٣٦٢ – ٣٦٥ ، طبعة محي الدين) أن مذهب أهل السنة والجماعة – ويقصد مذهب الأشعري – هو بعينه مذهبَ الصحابة والتابعين ومن تلاهم من الأئمة الأعلام . إذ يجعل أول متكلمي أهل السنة من الصحابة : علي بن أبي طالب حيث ناظر الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ، وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة والقدر .

ويتلوه عبد الله بن عمر حيث تبرّأ من معبد الجهني في نفيه القدر .

وأول متكلمي أهل السُّنة من التابعين : عمر بن عبد العزيز ، وينسب اليه البغدادي « رسالة بليغة في الرد على القدرية » (ص ٣٦٣) . ثم زيد بن علي زين العابدين ، وله كتاب في الرد على القدرية . ثم الحسن البصري ، وله رسالة الى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية يقول البغدادي إنها « معروفة » . ثم الشعبي ، وكان أشدّ الناس على القدرية . ثم الزُّهري، وهو الذي أفتى عبدَ الملك بن مروان بدماء القدرية .

ويتلو هذه الطبقة : جعفر بنُ محمد الصادق ، وينسب إليه : كتاب الرد على القدرية ، وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض .

وأول متكلمي أهل السنة من الفقهاء وأرباب المذاهب : أبو حنيفة والشافعي . فأبو حنيفة « له كتاب في الرد على القدرية سماه كتاب : الفقه الأكبر ؛ وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة إن الاستطاعة مع الفعل ... وللشافعي كتابان في الكلام، أحدهما : في تصحيح النبوة والرد

على البراهمة،والثاني في الرد على أهل الأهواء . »

ثم من بعدهم جاء الامام أبو الحسن الأشعري . ولا يذكره البغدادي على أنه مؤسس المذهب أو واضع أسسه الحقيقية مثلاً ، بل يكتفي بأن ينعته بقوله : « الامام أبو الحسن الأشعري الذي صار شَجىً في حلوق القدرية » .

ويذكر من تلامذة الأشعري المشهورين : أبا الحسن الباهلي ، وأبا عبد الله بن مجاهد، « وهما اللذان أثمرا تلامذةً هم الى اليوم شموس الزمان وأئمة العصر : كأبي بكر محمد بن الطيب (الباقلاني) ، وأبي اسحق ابراهيم بن محمد الاسفراييني ، وابن فورك » .

ثم يستدرك ويقول إنه كان قبل هذه الطبقة : أبو علي الثقفي « وفي زمانه كان إمام السُّنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً » . وأما الذين أدركهم البغدادي فهم كما قلنا من قبل : ابن مجاهد ، وابن الطيب ، وابن فورك ، وابراهيم بن محمد.

ويضيف إلى هؤلاء طوائف من أئمة الفقه ، وأئمة الحديث والاسناد، وجمهرة من أهل النحو واللغة والأدب من كوفيين وبصريّين ، وأئمة القراءة وحَملة التفسير بالرواية وبعض مشاهير علماء المغازي والسير والتواريخ ونقد الأخبار .

ويريد ان يتوصل من هذا الى ان « جِماع الفضل في العلوم في أهل السنة والجماعة » (ص ٣٦٥) .

وصنيعه هذا سنجده عند المرتضى في « المنية والأمل » ، وهو يعدد في الفصل الأخير أسلاف المعتزلة من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين والخلفاء الخ .

وهو في مستهل الباب الخامس من « الفِرَق » — وهو الذي عقده على بيان مذهب أهل السنة والجماعة — يصنفهم إلى ثمانية اصناف :

١ ــ صنف المتكلمين على مذهب اهل السنة ؛

٢ ــ صنف أئمة الفقه من فريقي الحديث والرأي ، ويدخل فيه أصحاب مؤسسي المذاهب كلهم تقريباً : مالك ، الشافعي ، الأوزاعي ، الثوري ، أبو حنيفة ، ابن أبو ليلى ، أبي ثور، أحمد بن حنبل وأهل الظاهر ،

٣ ــ علماء الحديث ٠

٤ ــ علماء اللغة من نحويي الكوفة والبصرة « الذين لم يخلطوا علمهم.. بشيء من بِدعَ القدرية أو الرافضة أو الخوارج » ؛

٥ ــ علماء القراءة وتفسير القرآن ؛

٦ ــ الزهاد الصوفية « الذين أبصروا فأقصروا واختبروا فاعتبروا ...»

٧ ــ « قوم مرابطون في ثغور المسلمين في وجوه الكفرة ، يجاهدون أعداء المسلمين ... ويظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السُّنة والجماعة » (ص ٣١٧)

٨ ــ « عامة البلدان التي غَلَبَ فيها شعار أهل السُّنة دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة » (ص ٣١٨) ، بيد أنه لم يحدد هذه البلدان .

أهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية

ثم يأخذ في بيان الأسباب التي تقطع بأن أهل السنة والجماعة هم وحدهم الفرقة الناجية من بين فرق الأمة الثلاث والسبعين، لأنهم وحدهم الموافقون للصحابة ، بينما سائر الفرق تخالف الصحابة أو تطعن فيهم .

الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة والجماعة

ويبين الأصول التي اتفق عليها أهل السنة والجماعة ، وقسم ذلك على أركان عدّتها خمسة عشر ركناً ، تمشياً مع الرقم ١٥ الأثير لدى صاحبنا. وفي كل ركن يبين مذهب أهل السنة الذي أجمعوا عليه . والتناظر دقيق واضح – كما قلنا – بين عرضه في « الفرق » وعرضه في « أصول الدين » . وإنما عرضه في « الفرق » هو مجرد تقرير لمذهب أهل السنة دون بيان الآراء المخالفة ، ودون سرد الحجج المؤيدة لأقوال أهل السنة أو تقييد الآراء المخالفة . ومن شاء عرضاً واضحاً متسقاً مجرداً من الجدل لمذهب أهل السنة والجماعة لما وجده خيراً منه في كتاب « الفرق بين الفرق » (ص ٣٢٤ – ٣٥٩) فهو أوضح وأوجز وأدق عرض لعقيدة أهل السنة والجماعة Catéchisme . وينبغي على من يلتمس مذهبها أن يرجع اليه في هذه الصورة المجردة ، خصوصاً وأنه بهذه الصورة قد صار بمثابة عقيدة كافة أهل السُّنة منذ ذلك التاريخ حتى يوم الناس هذا . ويمكن أن يجد فيه من يلتمس معرفة عقيدة المسلمين بوجه عام خير عرض وأوفاه وأوضحه .

إمام الحرمين أبو المعالي الجويني

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني النيسابوري ، إمام الحرمين ؛ وكنيته أبو المعالي .

ولد في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة (١٧ فبراير سنة ١٠٢٨ م) في بليدة تدعى أزاذْوار ، وهي قصبة كورة جُوين من أعمال نيسابور، وأول هذه الكورة لمن يجيئوها من ناحية الريّ ! . ويقول ياقوت (« معجم البلدان » ج ١ ص ٢٣١ ، نشرة ڤستنفلد) عن البلد : « وعهدي به عامرٌ آهِل ، ذو سوق ومساجد ، وظاهره خان كبير عمّره بعض التجار من أهل السبيل . وينسب اليه جماعة من أهل العلم منهم أبو عبد الله محمد بن حفص بن محمد بن يزيد الشعراني النيسابوري الأزاذْواري ... توفي ببلده سنة ٣١٣ ، وأبو العباس محمود بن محمد بن محمود الأزاذواري ... وأبو حامد أحمد بن محمد بن العباس الازاذواري ».

ولكن أبا المعالي لم ينسب إليها ، بل نسب الى الكورة : جوين . وجوين (بضم الجيم وفتح الواو وسكون الياء) ، وأهل خراسان يقولون گوان ، كورة من كُور نيسابور ، يقول عنها ياقوت[1] : « عهدي بها

---

١ ياقوت : « المشترك وضعا والمفترق صقعا » ص ١١٥ – ١١٦ ، نشرة فستنفلد ، جتنجن سنة ١٨٤٦ .

مليحة نَزِهة متصلة العمارة كثيرة القنيّ والبساتين ، طويلة مسيرة ثلاثة أيام ، وعرضها نحو ميل . أولها مدينة صغيرة يقال لها ازاداوار (!) الى دون نيسابور بيوم . خرج منها جماعة من الأئمة الأعلام، منهم إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني هو وأبوه وجده أئمة ، وغيرهم كثير » .

ويظهر أن أبا الفداء في « تقويم[1] البلدان » أساء فهم هذا الموضع ، فظن أن قوله خرج « منها » يعود الضمير فيه على ازاذوار ، مع أنه يعود على جوين كما هو واضح من النص . ولهذا الفهم الخاطىء قال أبو الفداء في ذلك الموضع : « ومن ازاذوار إمام الحرمين الجويني » .

ويلاحظ أن ياقوت لم يذكر في مادة أزاذوار أن إمام الحرمين ولد بها. وإذن فرواية أبي الفداء هذه هي سوء فهم لما أورده ياقوت في « المشترك وضعاً » .

ومن ناحية أخرى لم تذكر لنا المصادر كلها مكان ولادته . فهل هذا الإغفال لما هو متبادر الى الذهن من نسبته ، فيكون مولده في جوين ؟ لا نستطيع أيضاً ان نقطع بهذا .

ويقول ألار « إنه يبدو أن والديه سكنا حينئذ في نيسابور » لأن السبكي[2] يذكر أن الامام أبا محمد الجويني استقر في نيسابور في سنة ٤٠٧ بعد أسفار طويلة ؛ « فلا بد إذن أن يكون (أبو المعالي) قد ولد في العاصمة (= نيسابور) أو في نواحيها المباشرة[3] » . وهذا احتمال يحتاج إلى مزيد تأييد .

---

١ ص ٤٥١ ، نشرة رينو والبارون دي سلان ، باريس ١٨٤٠ .

٢ جـ ٣ ص ٢٠٨ س ١٤ .

٣ M. Allard : *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari,* p. 373 Beyrouth, 1965.

نشأته ووالده

وقد درس على والده أبي محمد عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني ، وكان فقيهاً يدرّس الفقه في احدى المدارس في نيسابور . وقد أفرد له السبكي ترجمة واسعة (ج ٣ ص ٢٠٨ — ٢١٩) أورد ضمنها الرسالة التي أرسلها اليه الحافظ البيهقي ، كما ذكر بعض الفرائد والغرائب والمسائل المنقولة عنه . يقول السبكي عن أبي محمد ، والد إمام الحرمين : « أوحد زمانه علماً وزهداً وتقشفاً زائداً ، وتحرياً في العبادات . كان يلقب بـ « ركن الإسلام » . له المعرفة التامة بالفقه والاصول والنحو والتفسير والأدب ... سمع الحديث من القفّال وعدنان بن محمد الضبّي ، وأبي نعيم عبد الملك بن الحسن وابن محسن ، وببغداد من أبي الحسين بن بشران ، وجماعة . روى عنه ابنه إمام الحرمين ، وسهل بن ابراهيم المسجدي وعلي بن أحمد المديني ، وغيرهم . تفقه أولاً على أبي يعقوب الأبيوردي ، بناحية جوين . ثم قدم نيسابور واجتهد في التفقه على أبي الطيب الصعلوكي . ثم ارتحل الى مرو قاصداً القفّال المروزي ، فلازمه حتى تخرج به : مذهباً وخلافاً ، وأتقن طريقته . وعاد إلى نيسابور سنة سبع وأربعمائة ، وقعد للتدريس والفتوى ومجلس المناظرة وتعليم الخاص والعام . وكان ماهراً في إلقاء الدروس . وأما زهده وورعه فإليه المنتهى . قال الامام أبو سعيد بن الامام أبي القاسم القشيري : كان المتأخرون في عصره والمحققون من أصحابنا يعتقدون فيه من الكمال والفضل والخصال الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً في عصره لما كان إلا هو : من حُسن طريقته وزهده وكمال فضله » (ج ٣ ص ٢٠٨) . وتوفي الشيخ أبو محمد سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة بنيسابور . ومن تصانيفه : « الفروق » ؛ و « السلسلة » ؛ و « التبصرة » ؛ و « التذكرة » ؛

و « مختصر المختصر » ؛ و « شرح الرسالة » ؛ وله مختصر « في موقف الامام والمأموم » ؛ وعلق عنه شرح على كتاب « عيون المسائل » تصنيف أبي بكر الفارسي ؛ ولـه تفسير كبير يشتمل على عشرة أنـواع في كل آيـة[1] .

فكان والده إذاً عالمـاً فقيهاً شافعياً غزير الانتاج ، مستقيم السيرة ، حريصاً على ألا يتناول إلا الحلال . ويقول عبد الغافر الفارسي[2] عن أخذ أبي المعالي العلم عن أبيه : « تفقه (أبو المعالي) في صباه على والده، ركن الإسلام ، فكان يزهى بطبعه وتحصيله وجودة قريحته وكياسة غريزته لما يرى فيه من المخايل . فخلفه فيه من بعد وفاتـه ؛ وأتى على جميع مصنفاته فقلبها ظهراً لبطن ، وتصرّف فيها ، وخرّج المسائل بعضها على بعض . ودرس سنين . ولم يرضَ في شبابه بتقليد والده وأصحابه ، حتى أخذ في التحقيق وجدّ واجتهد في المذهب والخلاف ومجالس النظر ، حتى ظهرت نجابته ولاح على أيامه همة أبيه » .

ولما كان قد توفي في سنة ٤٣٨ ، فإنه ترك ابنه وهو في سن التاسعة عشرة . ورغم حداثة سنه قعد مكانه للتدريس . فيلقي الدروس في المدرسة التي كان يدرّس فيها والده ، وفي نفس الوقت يتم تحصيل نفسه بالاختلاف

---

١ بقي له من الكتب : أ ـ كتاب « الجمع والفرق » ، في الفقه ، منه مخطوط في برلين برقم ٤٨١١ ، ودار الكتب المصرية ، الفهرس القديم ٣ : ٢١٥ والفهرس الجديد ١ : ٥٠٨ ويني جامـع باستانبول ٢ : ١٤٦ ، ب ـ « الوسائل في فروق المسائل » ، مخطوط في جار الله برقم ١٦٥٣ . ج ـ « موقف الامام والمأموم » ، مخطوط في بلدية الاسكندرية « فقـه شافعي » ٣٨ (٢) .

٢ أورده السبكي جـ ٣ ص ٢٥٤ . وعبد الغـافر الفارسي ولد ٤٥١ هـ (١٠٥٩م) وهو اذن شاهد الجويني وعرفه عن قرب ، وحضر دروسه كما يبدو من كلامه (جـ ٣ ص ٢٥٤ س ٦ من أسفل) .

إلى مدرسة البيهقي « حتى حصّل الأصول (= أصول الدين) وأصول الفقه على الأستاذ الامام أبي القاسم الاسكافي الاسفراييني[1] . وكان يواظب على مجلسه . وقد سمعته يقول في أثنـــاء كلامه : كنت علقت عليه في الأصول أجزاء معدودة ، وطالعت في نفسي مائة مجلدة » (٣/ ٢٥٤) .

كما حضر مجلس أبي عبد الله الخبازي ، ويقرأ عليـه القرآن . وهو مع ذلك مواظب على التدريس في مدرسة والده .

محنة الأشاعرة وأبو المعالي

وقد أشرنا من قبل بالتفصيل إلى مـــا أصاب الأشاعرة – والشافعيـة والشيعة – من محنة أوقعهم فيها عميد الملك الكندري سنة ٤٤٥ ، وكيف انتهت إلى اضطرار الجويني مع غيره إلى مغـــادرة نيسابور . وذكرنا أن أبا المعالي يمم شطر الحجـــاز عن طريق كِرمان (السبكي ٢/ ٢٧١).

لكن المصادر لا تدلنا على التاريـخ الدقيق لمغادرته نيسابور ، متوجهاً إلى الحجاز . وفضلاً عن ذلك يذكر عبد الغافر الفارسي(السبكي٣/ ٢٥٥) أن أبا المعالي واظب على المناظرة إلى أن ظهر التعصب بين الكندري من ناحيـــة ، والأشاعرة والشافعية من ناحيـــة أخرى « واضطربت الأحوال

---

١ ذكره الجويني في « الشامل » (ص ٤٦٠ وص ٤٦١) بهذا الوصف : « (والذي ارتضاه) الاستاذ شيخي ابو القاسم الاسفرايني ٠٠٠ » ، « وقد ذكر شيخي ٠٠٠ » راجع عنه السبكي ج ٣ ص ٢٢٠ ٠
واسمه الكامل : عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسكان ، أبو القاسم الاسفراييني الاسكافي ٠ ويظهر من ترجمته انه كان فقيها عني بالفقـه والاصول ، ولم يكن متكلما ، وقد توفي في ٢٨ صفر سنة ٤٥٢ هـ ٠

والأمور ، فاضطر إلى السفر والخروج عن البلد . فخرج مع المشايخ إلى المعسكر ، وخرج إلى بغداد يطوف مع المعسكر ويلتقي بالأكابر من العلماء ويدارسهم ويناظرهم ، حتى تهذب في النظر وشاع ذكره . ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين يدرّس ويفتي ويجمع طرق المذهب ، ويقبل على التحصيل ، إلى أن اتفق رجوعه بعد مضي نوبة التعصب . فعاد إلى نيسابور ، وقد ظهرت نوبة ولاية السلطان ألب أرسلان . وتزين وجه المُلكِ بشارة نظام الملك . واستقرت أمور الفريقين ، وانقطع التعصب ، فعاد إلى التدريس » (السبكي ٣/٢٥٥) .

ونحن نعلم من ناحية أخرى أن ألب أرسلان تولى حكم نيسابور سنة ٤٥٥ ، وخُلِع الكندري في هذه السنة ، وتولى الوزارة نظام الملك .

فاذا كانت عودة أبي المعالي إلى نيسابور قد تمت بعد تولي ألب أرسلان الملك في نيسابور وتولي نظام الملك الوزارة ، وإذا كانت مدة اقامة إمام الحرمين في مكة والمدينة أربع سنوات ، أي من سنة ٤٥١ إلى سنة ٤٥٥ ، فأين أمضى إمام الحرمين المدة من ٤٤٥ هـ إلى ٤٥١ هـ ؟

هنا نجد أولاً رواية غريبة انفرد بها ابن السمعاني في ترجمته لأبي المعالي في كتاب « الذيل » وأوردها ابن العماد («شذرات الذهب» جـ٣ ص ٣٠١ – ٣٠٢ ؛ القاهرة سنة ١٣٥٠) مفادها أن أبا المعالي تنقل في البلاد « وخرج إلى بغداد ، وصَحِب العميد الكندري أبا نصر مدةً يطوف معه ويلتقي في حضرته بالأكابر من العلماء ويناظرهم حتى تهذب في النظر وشاع ذكره . قال ابن خلكان : وهذا خلاف ما ذكره شيخنا ابن الأثير في تاريخه في سنة ست وخمسين وأربعمائة فإنه قال : إن الوزير المذكور (= الكندري) كان شديد التعصب على الشافعية ، كثير الوقيعة في الشافعي ... »

وقد رجعنا إلى ابن خلكان (جـ٢ ص ٣٤١ – ٣٤٣ ، القاهرة

سنة ١٩٤٩ تحت رقم ٣٥١) فلم نجد ما أشار اليه ابن العماد هنا ، ولا شيئاً مما نقله ابن العماد عن « ذيل تاريخ بغداد » لأبي سعد (سعيد) عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ولد في ٢١ شعبان سنة ٥٠٦ هـ/ ١١ فبراير ١١١٣ م ، وتوفي في ١٠ ربيع الأول سنة ٥٦٢ هـ/ ٥ ينساير سنة ١١٦٧ م) . ومن الأسف أن هذا الكتاب – « ذيل تاريخ بغداد » للسمعاني – مفقود ، ولا يوجد منه إلا مختصر قام به محمد بن المكرّم الأنصاري (المتوفى سنة ٧١١ هـ/ ١٣١١ م) ، ومن هذا المختصر نسخة في ليدن (برقم ١٠٢٣) وكمبردج (الملحق برقم ٢٣٠) .

والرواية غريبة ، إذ لا نجد في أي مصدر من المصادر أن الكندري حتى آخر حياته قد رجع عن معاداة الشافعية والأشاعرة . ومن ناحية أخرى ، لو صح ذلك فماذا دعا أبا المعالي إلى ترك خراسان وبغداد والذهاب إلى الحجاز والمجاورة هناك أربع سنوات ، إذا كان الكندري قد عدّل عن محاربة الشافعية ؟

لهذا نشك في صحة رواية السمعاني . ولكن يبقى بعد ذلك أن نعرف كيف أمضى إمام الحرمين الفترة المذكورة ، أي من سنة ٤٤٥ هـ إلى ٤٥١ هـ ؟

التفسير المقنع هو أن نقول إن الاضطهاد لم يمسّ شخص أبي المعالي إلا في حوالي سنة ٤٥١ أو قبلها بقليل : وأنه استمر في نشاطه – وربما في بغداد ومعسكر السلطان طغرلبك – يناظر وينافح عن مذهب الشافعي والأشعري طوال هذه السنوات الخمس أو الست ، إلى أن بلغ الاضطهاد أوجه فاضطر إلى الفرار إلى الحجاز .

مجاورته بمكة والمدينة

والمصادر كلها تجمع على أن اقامته بمكة والمدينة استمرت أربع سنوات[1]؛ وخلال هذه السنوات الأربع كان «يُدَرِّس ويفتي ويجمع طرق المذهب»، وهي العبارة التي كتبها عبد الغافر الفارسي، وكررها ابن خلكان (الموضع نفسه).

ومن هذه الاقامة في مكة والمدينة حيث الحرمان الشريفان جاءه لقب: «إمام الحرمين».

عودته الى نيسابور وتدريسه في النظامية

وعاد إلى نيسابور في أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان السلجوقي، أي في سنة ٤٥٥ أو بعدها بقليل. وقد قرّبه نظام الملك، وزير ألب أرسلان. ومن أجله بنى المدرسة النظامية بمدينة نيسابور وفيها جلس للتدريس. واستمر على التدريس فيها حتّى آخر حياته (سنة ٤٧٨)، أي قرابة عشرين سنة لا ثلاثين كما قال عبد الغافر (السبكي جـ٣ ص ٢٥٥ س ٩) وكرره من بعده ابن خلكان (جـ٢ ص ٣٤٢ س ٤) ولم يذكره ابن العماد (جـ٣ ص ٣٥٨ — ٣٦٢). وكان يحضر دروسه الأكابر، والعدد الغفير من

---

١ السبكي عن عبد الغافر الفارسي جـ ٣ ص ٢٥٥ س ٤ ، ابن خلكان جـ ٢ ص ٣٤١ س ٢ من أسفل ، « شذرات الذهب » لابن العماد جـ ٣ ص ٣٥٩ س ٧ ، ابن عساكر ص ٢٨٢ س ١٠ .

الطلبة[1] . « وكان يقعد بين يديه كل يوم نحوٌ من ثلثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة ، وتخرج به جماعةٌ من الأئمـــة والفحول وأولاد الصدور » (السبكي جـ ٣ ص ٢٥٥) .

وفي نفس الوقت كان يتولى الخطبة في جامعٍ أقامه أبو علي المنيعي ، وقد كسر منبره في الجـامع المنيعي عند وفاته حزنــاً عليه . ويجلس يوم الجمعة للتذكير والوعظ .

وعيّن مشرفــاً على الأوقاف (السبكي ٣/٢٥٥ ؛ ابن عساكــر ص ٢٨١ س ١٣) .

وتقلد زعامة الشافعية ، وصار اليه المرجع في الفتوى .

وصنف برسم نظام الملك مصنفات منها : « النظامي » و « الغياثي » ، وبعث بها إلى الوزير نظام الملك فوقعت منه موقع القبول ، وقوبلت بما يليق بها من الشكر والرضا والخِلع الفائقة والمراكب المثمنة والهدايا والرسومات . ولقي من نظـــام الملك كل تكريم واعزاز حتّى وفاته ، أي وفاة إمـــام الحرمين .

وفاتـــه

واستمر أبو المعالي في هذه المكانة الرفيعة حتّى توفي ليلة الأربعاء بعد صـــلاة العتمة في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمـــان وسبعين وأربعمائة (الموافق ١٩ أغسطس سنة ١٠٨٥ م) .

---

١ من كبار تلاميذه ابو الفتح الانصاري النيسابوري، وله شرح على «لارشاد»، توفي سنة ٥١٢ . وله كتاب « المغنية في الكلام » ومنه نسخة احمد الثالث برقم ١٩١٦ في ٢٥٢ ورقة مقاس ٢٦ × ١٩ سم وتاريخها ٥٩٢ هـ .

مؤلفاتـــه

١ ـ نهاية المطلب في دراية المذهب

وهو أهم كتبه في الفقه ، ويعد من أمهات كتب الفقه الشافعي .

وتوجد منه المخطوطات التالية : الاسكندرية ، مكتبة البلدية ، فقـــه شافعي تحت رقم ٤٤ ؛ دار الكتب المصرية الفهرس القديم جـ٣ ٢٨٨ ، الفهرس الجديد جـ١ ٥٤٦ ؛ أيا صوفيا برقم ١٥٠٠[١] ، الظاهرية بدمشق ٤٨ (٢٨٥ ـ ٢٨٩) . ـ واختصره عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (المتوفى سنة ٦٦٠ هـ) ومنه مخطوط في جوتا برقم ٩٤٩ (بخط المؤلف في سنة ٦٤٥) ، ودار الكتب المصرية الفهرس الثاني جـ٣ ص ٢٤٥ . ولهذا المختصر نظم ، منه مخطوط في دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ١ ، ٥٢٦ .

٢ ـ الورقات

في أصول الفقه ، وهو واسع الانتشار .

وتوجد منه المخطوطات التالية : برلين برقمي ٤٣٥٨/ ٩ ؛ همبورج ، السمينار الشرقي برقم ١٢٨ ؛ بـــاريس برقم ٦٧٢ (٥) ؟ ؛ المتحـف البريطاني برقم ٢٥٢ (٣) ، ٢٥٧ (٣) ؛ الجزائر برقم ٢١٣ (٣) ، الاسكوريال الفهرس الثاني ١٠٢ (٤) ،ليبتسك ٨٨٢ (٣) ، الامبروزية Ambr. F. ٢٦٩ (٤) ، الفاتيكان فاتيكاني برقـم ١١٥٥ (٤) ، ١٤٥٩ ، دار الكتب المصرية الفهرس الثاني جـ١ الملحق ٥٢ .

---

١ وكذلك أحمد الثالث برقم ١١٣٠، الاحمدية بحلب برقم ٦٦٦، دار الكتب المصرية ٣٧٨ فقه شافعي ، ٣٠٠ فقـه شافعي ، ٣٠١ فقـــه شافعي ، ٢١٢٠٩ ب

وطبع ضمن « مجموع متون أصوليــة لأشهر مشاهير علماء المذاهب الأربعة » ، دمشق بدون تاريخ ، وكذلك طبع على هامش « شرح تنقيح الفصول في الأصول » لأحمد بن ادريس القرافي ، القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ .

وترجمه إلى الفرنسية ل. برشيه L. Bercher تحت عنوان :

Le Kitab al-Waraqat traité de méthodologie juristique musulmane. Trad. et annoté, Par L. Bercher. Tunis, 1930.

وكتبت عليه الشروح التالية :

أ ــ « الدركات » لعبــد الرحمن بن ابراهيم بن الفركاح الفزاري (المتوفى سنة ٦٩٠ هـ) ومنه مخطوط في توبنجن برقم ١٠٨ ، وكوبريلي برقم ٥١٦ .

ب ــ وشرحه جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (المتوفى سنة ٨٦٤) ومنه مخطوط في توبنجن برقم ١٠٧ ، فيرنتسه برقم ١٩ (١) ؛ باريس برقم ١٣٩٦ (٨) ؛ الاسكوريال الثاني ٥٢١ (٦) ؛ برنستون ٢٢٦ ؛ دار الكتب المصرية الفهرس القديم جـ ٢ ٢٥٤ ، ٢٥٨ ؛ الربــاط ٥٣٢ (٤٠٣) ؛ كمبردج ١٤٩٨ (٦) ؛ دار الكتب المصرية الفهرس الثاني جـ ١ ١٠٠ (٦٦) . وطبع على هـامش « لطـائف الاشارات إلى تسهيل الطرقات لنظم الورقات في الأصول الفقهية » لعبـد الحميد بن محمد علي الامريطي ، فاس سنة ١٣١٧ .

جـ ــ شرح محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن إمام الكاملية (المتوفى سنة ٨٧٤) . ومنه مخطوطات في ليبتسك برقم ٨٥٢ ، والموصــل برقم ١١٣ و ١٩٥ (٢) ، برلين ٤٣٦٨ ، باريس ٦٢٤ (٢) ، الاسكندرية ، أصول ١٢ ، ١٨ ، فنون ١٧٦ (٢) ، ودار الكتب المصريــة الفهرس القديم ٢ : ٢٦١ .

د ــ حاشية على شرح المحلي ، كتبها أحمد بن محمد العُبادي القاهري

(المتوفى سنة ٩٩٤ ﻫ) ، ومنـه حاشية كبيرة في مخطوط برلين برقم ٤٣٦٣ / ٤ ، وبتنا ، : ٤٥ تحت رقم ٢٦٢٨ (١) ، وحاشية صغيرة في برلين ٤٣٦٥ ، والاسكندرية أصول ١٢ ، تونس الزيتونية ٤ : ٢٩ برقم ١٨٢٣ . وطبعت على هامش « شرح تنقيح الفصول » لابن ادريس القرافي ، القاهرة سنة ١٣٠٦ ، وعلى هامش « ارشاد الفحول » للشوكاني ، القاهرة سنة ١٣٤٦ مع تقرير لعبد الحق السنباطي (المتوفى سنة ٩٩٥)

ﻫ ــ « ارشاد الفحول » لسعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١ ﻫ) ، منه مخطوطة في باريس برقم ٥٣١١ ، والجزائر برقم ٥٦٩ (٤) .

و ــ « غاية المأمول » لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن أحمد الرملي (المتوفى سنة ٩٥٧ ﻫ) ومنـه مخطوط في بـاريس برقم ٥٠٤٩ ، والاسكندرية فنون ١١٤ .

ز ــ شرح عمرو بن عبد الرحمن بن الصلاح (المتوفى سنة ٦٤٣ ﻫ) ، منه مخطوط في سليم أغا برقم ٢٦٩ ، رامفور ١ : ٢٧٥ (٧٩)

ح ــ « غاية المرام بشرح مقدمة الإمام » لأحمد بن محمد بن زكرى ، منه مخطوط في دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ج ١ ص ٣٩٠ .

ط ــ « لطائف الاشارات إلى تسهيل الطرقات لنظم الورقات في الأصول الفقهية » ، لعبد الحميد بن محمد علي الامريطي . طبع في القاهرة سنة ١٣٣٠ ، سنة ١٣٤٣ ﻫ .

ي ــ نظم الورقـات مع شرح بعنوان « اقدس الأنفس » لمحمد مصطفى ماء العينين ، طبع حجر في فاس سنة ١٣٢١ ﻫ .

يا ــ تقرير السنباطي (المتوفى سنة ٩٩٥ ﻫ / ١٥٨٧ م) ، منه مخطوط في برلين برقم ٤٣٦٦ ، والجزائر ٢١٨ (٢) .

يب ــ تقرير أحمد بن سلامة القليوبي (المتوفى سنة ١٦٠٩ ﻫ / ١٦٥٨ م) ، منه مخطوط في برلين برقم ٤٣٦٧ ، والاسكندرية أصول ٩ ، ١٨ .

وتوجد منظومات وشروح لها عديدة ، راجع فهرست برلين لألفرت تحت رقم ٤٣٦٨ .

٣ – مغيث الخلق في بيان الأحق

وفيه يبين أن آراء الشافعي الفقهية أرجح من آراء سائر أصحاب المذاهب.

منه مخطوط في برلين برقم ٤٨٥٣ (يحتوي على المقدمة فقط) ، باريس برقم ٩٨٤ ، المتحف البريطاني ، الملحق برقم ١٢٢١ (١) ، الاسكندرية ، أصول ٢٠ ، دار الكتب المصرية الفهرس القديم ٢ : ٢٦٥، ٧ : ٧٠٠ ، الفهرس الثاني ١ : ٣٩٥ ، باريس ٥٨٩٦ (٢)

٤ – الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (إلى سواء الاعتقاد)

منه مخطوط في ليدن برقم ١٩٨٣ ، المتحف البريطاني ١٦٢٨ (٢) ، الجزائر ٦١٦ ، الاسكوريال ، الفهرس الجديد برقم ١٥٥٠ (؟) ، القرويين في فاس برقم ١٥٧٠ ، دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ١ : ١٦٣ برقم ٨١٩ توحيد ، وأخرى برقم ١١٧٩ توحيد ، الأحمدية بحلب برقم ٧٦٤ توحيد .

وتوجد له الشروح التالية :

أ – شرح ابراهيم بن يوسف بن محمد بن المرأة (المتوفى بعد سنة ٦١٦ هـ)، ومنه مخطوط في دار الكتب المصرية الفهرس القديم ٢ : ٥٨ ، الفهرس الجديد ١ : ١٨٨

ب – « المقترح » لأبي العز المظفر بن علي الشافعي،ومنه مخطوط في ليدن ٤ : ٢٣٧ ، كمبردج ٦١٣ ، الجزائر ٦١٧ ، دار الكتب المصرية الفهرس الجديد ١ : ١٩٠ ، وله مختصر:منه مخطوط في الجزائر برقم٦١٨.

ج – « الإسعاد على الإرشاد » لأبي العز المظفر بن علي الشافعي ، منه مخطوط في جامع القرويين بفاس برقم ١٥٧٤.

د ـ شرح أبي بكر بن ميمون ، مخطوط في أحمد الثالث برقم ١٨٦٠

ه ـ « نكت الارشاد في الاعتقاد » لأبي اسحق ابرهيم بن يوسف ابن محمد بن دهاق الاوسي المالكي ٢٢٣ ورقة المتوفى سنة ٦١٦ ه . الجزء الأول من نسخة كتبت في سنة ٧٣٩ عن نسخة المؤلف . مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٦ كلام ٤ . والجزء الثاني في ٢٢١ ورقة . والثالث في ٢٢٠ والرابع في ٢٣٠ ورقة .

وله مختصر بعنوان «العقيدة السلالجية» كتبه أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلالجي ، ذكره حاجي خليفة ٤ : ٢٤٣ ، ومنه مخطوط في جار الله باستنبول برقم ١٥٥٩ .

وقد حققه لأول مرة لوسياني J. D. Luciani الأستاذ في جامعة الجزائر ، ولكنه توفي قبل أن ينجز عمله ، فطبع على حاله بحروف مطبعية مغربية الرسم في باريس سنة ١٩٣٨ [١] ، ونقد هذه النشرة ج ڤيدا (أو ڤجدا) في مقال بالمجلة الآسيوية Journal Asiatique (عدد يناير ـ مارس سنة ١٩٣٨ ص ١٤٩ ـ ١٥٣) .

وكان لوسياني قد هيأ النص وترجمة فرنسية ، لكنه توفي في سنة ١٩٣٣ قبل نشر النص والترجمة . واعتمد في تحقيقه على ثلاثة مخطوطات هي : مخطوط الجزائر ٦١٦ ، ومخطوط في تونس ، وثالث في باريس .

واستعان في تعليقاته عليه بشرح عبد العزيز بن ابراهيم القرشي المعروف بابن بزيزة (٦٠٦ ـ ٦٦٢ ه) وعنوانه « الاسعاد في شرح الارشاد » .

ثم نشر الكتاب نشرة ثانية د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، في القاهرة سنة ١٩٥٠ واتخذ الناشران نشرة لوسياني أساساً ، حسب ما قالاه ، وأثبتا اختلافات النسخ الأخرى في نهاية كل

١ ويوجد مختصر اخر منه مخطوط في جامعة استانبول برقم ٣٨٥٠ في ٧٥ ورقة مقاس ١٤ × ٢١ .

El-Irchad par Imam el-Haramein, Ve siècle (Hégire), édité et traduit par J.-D. Luciani (Collection du Centenaire de l'Algérie). — Paris, Librairie Ernest Leroux, 1938; in 4° de 363 + ٢٤٤ pp.

صفحة « إذ لم نر من العدل أن نفرض اختيارنا على القراء » (ص ث). ومع ذلك يقولان (تعليق ، ص ث) إنهما وازنا بين النسخ وأجريا « الاختيار لما رأيناه الصحيح » !! والنسخ التي اعتمدا عليها هي :

١ – نسخة دار الكتب المصرية رقم ٨١٩ توحيد ، وتاريخ نسخها ٥٦٢ هـ ، في ٣٩٨ ورقة ، مسطرتها ١٧ سطراً ، ومقاسها ١٣×١٩,٥ سم .

٢ – نسخة اخرى بدار الكتب المصرية بخط مغربي واضح ، رقم ١١٧٩ توحيد في ١٠٨ ورقة، ومسطرتها ٢١ سطراً ، ومقاسها ١٦×٢٢ سم .

٣ – نسخة المكتبة الأحمدية بحلب ، رقم ٧٦٤ توحيد ، وتاريخ نسخها سنة ٦٨٢ هـ ، وهي في ١٠٦ ورقة ، ومسطرتها ٢٢ سطراً ، بخط نسخي قديم .

على أنه يلاحظ من جهاز الاختلافات في القراءات أنها هينة وليست بذات بال .

وكان من المفروض أن تكون نشرتهما أفضل من نشرة لوسياني ، ولكن الواقع أنها أسوأ بكثير جداً من نشرة لوسياني : فنشرتهما حافلة بالأخطاء وسوء الاختيار بين القراآت ، وهوامشها معظمها أخطاء تاريخية فضلاً عن آلاف الأغلاط المطبعية .

٥ – لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السُّنّة .

منه مخطوطات في برلين برقم ٢٠٧٣ ، ومكتبة جمعية المستشرقين الألمانية برقم ١٦ ، دار الكتب المصرية الفهرس الثاني ١ : ٢٠٥ ، حلب ، راجع « مجلة المجمع العلمي العربي » في دمشق جـ ٨ ٢٧٠ : ١٨ .

وله شرح كتبه عبد الله بن محمد الفهري التلمساني (المتوفى سنة ٦٥٨ هـ/ ١٢٦٠ م) منه مخطوط في برلين برقم ٢٠٧٤ ، ودار الكتب المصرية ، الفهرس القديم ٢ : ٣٠ ، حلب ، راجع « مجلة المجمع

العلمي العربـي » في دمشق جـ٨ ص ٢٧٠ : ١٧ ، الاسكوريال الفهرس الثاني برقم ١٦٠٠ ، وفي أحمد الثالث برقم ٩٨٦٩ في ١٢٤ ورقة مقاس ٢٥×١٦ . ونسخة دار الكتب المذكورة هي برقم ٢٥٥ كلام في ٨٣ ورقة مقاس ١٦ × ٢٣ .

وقد نشرت الأصل د. فوقية حسين ، القـاهرة سنة ١٩٦٤ نشرة رديئة للغاية .

٦ ـ رسالة في اثبات الاستواء والفوقية .

وفيها يفسر ما ورد في السورة ٢٠ آية ٤ . ومنها مخطوط في مجموعة لندبرج ـ بريل برقم ٥٩١ ، وفي الموصل برقم ٢٤٦ ، ٣٥٧ .

٧ ـ خطبة وعظية

منها مخطوطة في برلين برقم ٣٩٥٣

٨ ـ قصيدة يخاطب بها ابنه ويعظه فيها ، وتنسب عادة إلى اسماعيل ابن أبـي بكر بن المُقري المتوفى ٨٣٧ هـ/١٤٣٣ م . ومنهـا نسخة في برلين رقم ٧٦٢١ (٣)

٩ ـ غياث الأمم في التياث الظُّلَم

منه نسخة في مكتبة بلدية الاسكندرية برقم ٩٢ تاريخ

١٠ ـ مختصر في أصول الدين ، منه نسخة في باريس برقم ٦٧٢ (٥)

١١ ـ شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل .

منه مخطوط في أيا صوفيا برقم ٢٢٤٦ (٢) ، و ٢٢٤٧ (٢) .

وينسب إلى الغزالي . ولكن ورد صراحة في مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٢٤٦ (٢) أنه لإمام الحرمين .

١٢ ـ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية .

منه نسخة في الاسكوريال ، الفهرس الثاني برقمي ١٥١٤ / ٦ في ٣٧ ورقة ؛ وفي بتنا ٢ : ٥٤٣ برقم ٢٩١٦ ، وفي أحمد الثالث برقم ١٢٣٨ (٣) في ٣٢ ورقة مقاس ١٧ × ٢٦ سم .

وقد نشره الشيخ زاهد الكوثري بالقاهرة سنة ١٩٤٨ بمطبعة الأنوار مع مقدمة جيدة .

١٣ — الدرة المُضيَّة في ما وقع فيه الاختلاف بين الشافعية والحنفية .

منه مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٧٥٧٤ شرقي

١٤ — غياث الإمام

وهو برسم غياث الدين نظام المُلك ، ولهذا يسمى أيضاً: « الغياثي »، ومنه نسخة في بنكيبور ١٠ : ٤٩٣ . وربما كان هو رقم ٩

١٥ — كتاب الفروق.

منه نسخة في عاشر باستانبول ١ : ١٤٦

١٦ — رسالة في التقليد والاجتهاد .

منه نسخة في الآصفية ٢ : ١٧٢٠ (١)

١٧ — رسالة في الفقه .

منه نسخة في الموصل ص ١٠١ برقم ٣٨٧ .

١٨ — الشامل في أصول الدين .

كان بروكلمن (الملحق ج ١ ص ٦٧٢ س ٢٤ — س ٢٥) أول [١] من نبّه إلى وجود النسخة المصوّرة في دار الكتب المصرية لهذا الكتاب ، وهي منقولة بالتصوير الشمسي عن المخطوط رقم ٨٢٦ في مكتبة كوبريلي

---

١ ظهر الملحق الجزء الاول من GAL بروكلمن فيليدن ١٩٣٧ .

باستانبول ، وهذه المصوّرة الشمسية توجد في دار الكتب المصرية برقم ١٢٩٠ علم الكلام ، ومذكورة أنها مصورة عن نسخة كوبريلي .

وعن هذه الصورة الشمسية استنسخ الاستاذ المرحوم محمود الخضيري لنفسه (عن طريق أحد نسّاخ دار الكتب) نسخة هي الّتي استعان بها الأب ج. شحاته قنواتي ولوي جاريه في بيان أبواب الكتاب (باللغة الفرنسية) في كتابهما « المدخل الى علم الكلام الاسلامي[١] » سنة ١٩٤٨.

أفليس من العجيب المضحك معاً أن يأتي بعد هذا هلموت كلوپفر Helmut Klopfer في مقدمة نشرته للكتاب الأول من الكتب الّتي ينقسم اليها « الشامل » فيدعي أنه هو الذي اكتشف الجزء الأول من الشامل تحت رقم ٨٢٦ في مخطوطات كوبرولي في استنبول ، وأنه « لم يعثر على هذا الكتاب مدة قرون طويلة حتّى وقفت (اقرأ: وُفّقت) أنا للعثور عليه مستدلاً باشارة في « تاريخ الأدب العربي » لبروكلمان » ؟!

صحيح أنه في « دفتر » (فهرس) كتبخانه كوبرولي نسب هذا المخطوط إلى أبي الفضل محمد بن أحمد الطيبي الذي عاش في منتصف القرن السادس ؛ ولكن هذا وهم من هذا الفهرست القديم تبين للباحثين خطؤه منذ وقت طويل جداً ، حتّى إن دار الكتب المصرية صوّرته في في أوائل العشرينات وسجّلته على أنه لإمام الحرمين ، وذكر ذلك بروكلمن بعد ذلك في ملحق كتابه « تاريخ الأدب العربي » ج ١ سنة ١٩٣٧ . فأي توفيق إذن في العثور عليه بعد أن أشار اليه بروكلمن في سنة ١٩٣٧

---

١ *Introduction à la théologie musulmane*, par Gardet et Anawati, pp. 181-184. Paris, Vrin, 1948.

ومخطوط كوبريلي ابتر البداية ، اذ ضاعت منه الكراسة الاولى وتقدر بحوالي عشرين صفحة · وبسبب ضياع هذه البداية يصعب علينا الان معرفة أقسام الكتاب ·

ثم قنواتي وجارديه في سنة ١٩٤٨ – ومتى ؟ في سنة ١٩٦٠ – ١٩٦١ !!

ويا ليته نشر ما نشر منه بعد ذلك نشرة صحيحة ! كلا ! فهذه النشرة للكتاب الأول (القاهرة سنة ١٩٦٠ – ١٩٦١ عند الناشر دار العرب للبستاني في ٧ صفحات مقدمة + ٢٠٠ صفحة من النص) جاءت حافلة بأفحش الأخطاء التي تتجاوز الآلاف في هذا النص الصغير المنشور ! وقد أحسن حين عدل عن الاستمرار في هذا العمل فلم يصدر باقي الموجود من الكتاب .

ويظهر أن الكتاب منكود الطالع إلى أقصى حد . فقد جاء د. علي النشار وفيصل عون وسهير مختار، فزادوا على بحر الأغلاط التي حفلت بها نشرة كلوبفر بآلاف أخرى ، وزودوا طبعتهم (التي شملت كل ما بقي من الكتاب في مخطوط كوبريلي رقم ٨٢٦) بتعليقات تعرّف ببعض الأعلام ومعظمها بالغة الفحش في الغلط إذ خلطت بين الأعلام الواردة في نص الكتاب وبين أعلام آخرين يشابهونهم من بعيد في الاسم ، دون أن ينتبهوا الى التفاوت التاريخي الكبير بين تواريخ حياة هؤلاء وأولئك ، فضلاً عن استحالة أن يكونوا هم المقصودين لأسباب تتعلق بالآراء المنسوبة اليهم ! وأعجب من هذا كله – وهو أمر لا يمكن أبداً أن يغتفر – توهم الناشرون (أو الطابعون) أن مصوّرة دار الكتب المصرية (تحت رقم ١٢٩٠ علم الكلام) هي لمخطوط آخر غير مخطوط كوبريلي ، مع أنها مصوّرة لهذا المخطوط نفسه !! وراحوا تبعاً لذلك يزعمون وجود مخطوطين مختلفين ؛ وواضح أنهم لم يحصلوا على نسخة من مخطوط كوبريلي في استانبول . وإلا لتنبهوا إلى هذا ، ومع ذلك يزعمون أنهم حصلوا على الكتاب الأول منه . والحق أنهم استعملوا نشرة كلوبفر لهذا الكتاب الأول وأوهموا أنهم راجعوه في الأصل ؛ وكانت نتيجة هذا أنهم جعلوا من كيفية قراءة كلوبفر لمخطوط كوبريلي نسخة مخطوطة أخرى رمزوا اليها

بالحرف « ب » ، وقارنوا بين النسخة المزعومـة ومصوّرة دار الكتب لنفس الأصل[1] !!

ولهذا ينبغي نشر مـا بقي من « الشامل » ، أعني مخطوط كوبريلي هذا ، نشرة علمية دقيقة بأسرع ما يمكن ، انقاذا لهذا الكتاب الممتاز بين مؤلفات الجويني .

و « للشامل » مختصر بعنوان « الكامل في اختصار الشامل » ، منه نسخة في أحمد الثالث باستانبول برقم ١٣٢٢ في ٢٧٤ ورقـة مقاس ١٧ × ٢٥ سم، بخط تعليق واضح من القرن الثامن . وهذا المختصر وضعه ابن الأمير .

ولهذا المختصر مختصر بعنوان : « مختصر الكامل في مسائل الشامل » لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد البساطي الطائي المتوفى سنة ٨٤٢، نسخة في الأزهر (٩٩) ٣٣٧ توحيد في ١١٦ ورقة .

١٩ ــ الكافية في الجدل .

مخطوطة في الأزهر (٨٤) ١٠٦٣٣ آداب البحث ، في ٩٥ ورقة .

٢٠ ــ يقول ابن خلدون في « المقدمة » في باب علـم الفرائض : « ولإمام الحرمين فيها (أي في : الفرائض) تآليف على مذهب الشافعي تشهد باتساع باعه في العلوم ورسوخ قدمه . »
ولكنه لم يذكر أسماءها .

---

١ وقد أخذ قسم المخطوطات بالجامعة العربية نسخة مصورة عن نسخة دار الكتب هذه ، ونص المرحوم فؤاد سيد في « فهرس المخطوطات المصورة » (ص ١٣٠ تحت رقم ١٤٢ ، القاهرة ١٩٥٤) على ان مصورة دار الكتب مصورة عن نسخة كوبريلي .

مذهبه الكلامي

مذهب الجويني في التوحيد ينبغي أن يتلمس أولاً في كتاب « الشامل » حتى الباب الذي بقي لنا منه وهو كتاب العلل . وما يتلو ذلك من موضوعات يشتمل عليها القسم المفقود من الكتاب فيمكن الاستعانة في بيانها بما أورده مختصراً في كتاب « الارشاد » و « لمع الأدلة » و « العقيدة النظامية » .

ويلاحظ أن هذه الكتب الثلاثة الأخيرة فيها عرض لآرائه وآراء الأشاعرة دون أدلتها ودون الردود على أقوال الخصوم ، وهذا يجعلها تقريرية مجرّدة خالية من الحجاج العقلي الدقيق ، الذي هو من أخصّ خصائص علم الكلام ، ونراه يتجلى غنياً وفيراً في كتاب « الشامل » .

ويستشهد الجويني في عرضه لمذهب الأشاعرة – وهو مذهبه – بثلاثة على وجه التخصيص هم :

١ – أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ ، ويشير اليه عادة بقوله شيخنا ؛

٢ – أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ ، وكثيراً ما يشير اليه بقوله : القاضي ؛

٣ — أبو اسحق الاسفراييني المتوفى سنة ٤١٣ هـ ويشير اليـه مراراً بقوله : الأستاذ .

وهو يعترف بأنه يستمد جلّ ما يورده من حجج وتقريرات مما كتبه مشايخ المذهب ، وخصوصاً هؤلاء الثلاثة . ولم يصرّح بأنه أتى بجديد إلا في مسألة واحدة وهي ايراده برهاناً من عنده على اثبات استحالة حوادث لا أول لها .فقد قال بعد إيراده[1]:

« قال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني : هذه الطريقة التي طردناها مقتضبة مجتلبة مما أشار اليه المشايخ رضي الله عنهم ، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مُضطرباً (=مجالاً) للمتأخرين . ولكني لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين ، وهي مما ألهمني الله تعالى لتحريرها. ولو لم يكن في كتابنا هذا سواها ، لكان بالحريّ أن يغتبط به : فإن جملة مذاهب الدهرية تستند إلى إثبات حوادث لا أول لها . وفي ايضاح فساد ذلك تصريح بمنع عقائدهم بالنقض والرفض . — ولم نذكر هذه الكلمات متمدحين ، بل أوردناه لنميز بين هذه الطريقة وبين ما عداها، ولا نجري جميع الأدلة مجرىً واحداً في الوضوح والخفاء » . ولا يغفل مع ذلك أن يذكر أن لهؤلاء المشايخ براهين في المسألة ، ولكنها غير كافية؛ فيقول مباشرةً : « وقد ذكر الأئمة جملاً من الأمثلة في تحقق هذا الأصل نحو قول بعضهم ... » .

وهذه أمانة علمية من الجويني ، وليست على سبيل التواضع فقط .

ولما كنا قد فصّلنا القول في مذهبي أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني فينبغي أن نقول كلمة عن أبي اسحق الاسفراييني .

---

١ « الشامل في اصول الدين » ص ٢١٨ — ٢١٩ ، الاسكندرية ١٩٦٩ .

هـو ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران ، الاستاذ[1] أبو إسحق الاسفراييني ، وكان يلقب بـ « ركن الدين » .

ونسبته تدل على أنه من اسفراين . وقد سمع بخراسان الشيخ أبا بكر الاسماعيلي ، وبالعراق أبا بكر محمد بن عبدالله الشافعي ودعلج بن أحمد وأقرانهما . وأقام مدة بالعراق . ثم عاد الى اسفراين . وبعد الجهد ذهب الى نيسابور « وبُني له المدرسة التي لم يبن بنيسابور قبلها مثلها . ودرّس فيها وحدّث[2] » . و « عنه أخذ الكلام والاصول عامة شيوخ نيسابور » (ابن عساكر ص ٢٤٤ ؛ السبكي جـ٣ ص ١١٢)

وتوفي في ١٠ المحرم سنة ثماني عشرة وأربعمائة في نيسابور (٢١ فبراير سنة ١٠١٧) .

ويروي ابن عساكر[3] : « حكى لي مَن أثق به أن الصاحب بن عباد كان إذا انتهى الى ذكر الباقلاني وابن فُورك والاسفراييني — وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري — قال لأصحابه : ابن الباقلاني بحرٌ مُغرِق ، وابن فورك صِلّ مُطرِق ، والاسفراييني نار تُحرق . — وكأن روح القدس نفث في روعه حيث أخبر (أي ابن عباد) عن حال هؤلاء الثلاثة بما هو حقيقة الحال فيهم » .

وكان يتقن العربية والفقه والكلام والأصول ، مجتهداً في العبادة ، مبالغاً في الورع والتحرّج .

---

١ يظهر ان هذا اللقب كان ملازما له ، اذ نجد الجويني يشير اليه عادة بهذا اللقب ، وأحيانا يكتفي به في الاشارة اليه .

٢ ابن عساكر : « تبيين كذب ... » ص ٢٤٣ ، السبكي « طبقات الشافعية » جـ ٣ ص ١١١ .

٣ ابن عساكر : «تبيين كذب ...» ص ٢٤٤ ، ونقله السبكي جـ ٣ ص ١١٢ .

وله من المؤلفات[1] :

١ – « الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين » (ذكره « الشامل » ص ٤٣٠ ، ٤٤٨ الخ . « الارشاد » ص ٣٣٣)

٢ – « مسائل الدور » – في الفقه .

٣ – « تعليقة في أصول الفقه » .

٤ – « الجليّ في أصول الدين » .

ويروي السبكي (جـ٣ ص ١١٤) مناظرة جرت بين الأستاذ أبي اسحق الاسفراييني وبين القاضي عبد الجبار المعتزلي هذا نصها :

« قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة : سبحان من تنزّه عن الفحشاء !

فقال الاستاذ مجيباً : سبحان من لا يقع في مُلكه إلا ما يشاء !

فقال عبد الجبار : أفيشاء ربنا أن يُعصى ؟

فقال الاستاذ : أيُعصَى ربُّنا قهراً ؟

فقال عبد الجبار : أفرأيت إن منعني الهُدى وقضى عليَّ بالرَّدى : أحسن إليَّ أم أساء ؟

فقال الاستاذ : إن كان منعك ما هو لك فقد أساء . وإن منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء .

فانقطع عبد الجبار » .

وكان القاضي عبد الجبار رأس متكلمي المعتزلة في تلك الفترة .

---

١ وقد نسب اليه خطأ فيما يظهر كتاب « نور العين في مشهد الحسين » وهو الذي طبع في القاهرة ١٢٩٨، سنة ١٣٠٠ ، ١٣٠٣(ويليه : « قرة العين في أخذ ثار الحسين » » لعبد الله محمد بن عبد الله) وفي بومباي ١٢٩٢ . راجع بروكلمن الملحق جـ ١ ص ٦٦٧ .

ولم يصلنا حتى الآن أي كتاب من كتب أبي اسحق الاسفراييني هذه، وليس لدينا عن مذهبه إلا ما أورده خصوصاً الجويني في « الشامل » .

وقد ذكر أبو المظفر الاسفراييني (المتوفى سنة ٤٧١ هـ) في كتابه « التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين » – أبا اسحق الاسفراييني من بين أئمة أهل السنة والجماعة الذين تفاخر بهم ، وقال في وصفه : « عقمت النساء عن أن يلدن مثله ، ولم تر عيناه في عمره مثل نفسه . وكان شديداً على خصمه يتفرق الشيطان من حسه . قدس الله روحه . – وله تصانيف في اصول التوحيد وأصول الفقه : كل واحد منها معجز في فنه :

« منها : كتاب « الجامع » – وهو كتاب لم يصنف في الإسلام مثله ، ولم يتفق لأحد من الأئمة في شيء من العلوم مثل ذلك الكتاب . ومن حسن إحكامه أنه لا طريق لأحد من المخالف والموافق إلى نقضه لحسن تحقيقه وإتقانه ، ولا يتجاسر أحدٌ لأن يتصدى لنقضه للطف صنعته في وضعه . وله في دقائق الفقه والمقدرات[1] كتاب[2] حيّر به الأفهام ، ولا يهتدي لحلّه إلا من أنفق دهره على حسه (!)

وله عدد كثير من لطائف التصانيف يهتدي بها الناس في أصول الدين ، مثل « المختصر في الردّ على أهل الاعتزال والقدر » – ولم يوجد في الإسلام كتابٌ مثل حجمه ، يجمع ما يجمعه من النكت في الرد على أهل الزيغ والبدع ؛ وكتاب « الوصف والصفة » – لم ير كتاب في مثل حجمه يجمع من الفوائد في أصول الدين ما يجمعه ؛ وكتاب « تحقيق الدعاوى » – وهو في لطافة حجمه يتضمن الطُرق التي يتوصل بها الى إبانة بطلان الباطل من المقالات وتصحيح الصحيح منها جميعها في سبع

١ أي علم الفرائض .
٢ لم يورد المؤلف اسم الكتاب .

طرق ، من يهتدي اليها لم تخفَ عليه كيفية الرد على شيء من مقالات الملحدين والمبتدعين ؛ وكتاب « شرح الاعتقاد » الذي لا يطلع على علومه أحدٌ إلا استبان له طريقُ أهل السُّنة على وجه لا يتخالجه فيه شيء من الشك والشبهة . — وله في الأصول كتاب « ترتيب المذهب » ، وكتاب « المختلف في الأصول » لم يجمع مثلها ، في علم أصول الفقه ، بعد الشافعي . » (١٧٤ — ١٧٥ ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م) .

* * *

وفي هذا بيان لما لأبي اسحق الاسفراييني من كتب مهمة في أصول الدين التي ينقل عنها إمام الحرمين في « الشامل » وغيره .

على أنه من المؤسف حقاً ضياع الأوراق الأولى من مخطوط كوبريلي، وهو كما قلنا المخطوط الوحيد الباقي لنا (فيما نعرف حتى الآن) من كتاب « الشامل » ، لأننا كنا سنعثر فيه على أقسام الكتاب بأسمائها إن لم يكن مع تفاصيل للأبواب . ولا يسد هذا النقص ما ورد في مختصره: « الكامل في اختصار الشامل[1] » .

طريقة عرض الجويني لمسائل علم الكلام

وإذا فحصنا عن طريقة عرض مسائل علم الكلام كما تتجلى في «الشامل» و «الارشاد» لوجدنا أنها هي الطريقة التي استقرت في كتب الباقلاني من

---

١ تأليف « الارشاد » لاحق على تأليف « الشامل » كما يدل على ذلك احالة « الارشاد » (ص ٣٣٧) على الشامل .

الأشاعرة ، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة ، وصارت الخطة العامة لدى المتكلمين ، ونعني :

١ – البدء بالكلام على النظر والعلم وطرقه (« الشامل » ٩٧ – ١٢٢ – ٢١٥ ؛ « الارشاد » ٣ – ١٦)

٢ – يتلو ذلك البحث في الجوهر والأعراض (« الشامل » ١٣٩ – ٢١٥ ، « الارشاد » ١٨ – ٢١)

٣ – اثبات حدوث العالم عن صانع (« الشامل » ٢١٥ – ٢٢٣ ، ٢٥١ – ٢٨٧ ، « الارشاد » ٢٨ – ٣٠)

٤ – الرد على مذاهب المخالفين في اثبات الصانع ، وهم : الدهرية ، الفلاسفة ، الثنوية ، المجوس . وقد يسمى الفلاسفة باسم : الطبائعيين لقولهم بقدم الطبائع الأربع (الشامل ٢٢٦ – ٢٤٥)

٥ – الرد على النصارى واليهود والبراهمة (« الشامل » : النصارى ٥٧٠ – ٦٠٧ ؛ « الارشاد » ٤٦ – ٥١)

٦ – صفات الله (« الشامل » ٦١٧ – ٦٢٩ ، ولها قسم على حدة مفقود هو « كتاب الصفات » من أقسام « الشامل » ؛ « الارشاد » ٦١ – ٧٩)

٧ – باب الأحوال والرد على منكريها (« الشامل » ٦٢٩ – ٦٤٦ ، « الارشاد » ٨٠ – ٨٤)

٨ – معاني أسماء الله (« الارشاد » ١٤١ – ١٥٥)

٩ – جواز رؤية الله (« الارشاد » ١٦٦ – ١٨٧)

١٠ – خلق الأفعال (« الارشاد » ١٨٧ – ٢٥٧)

١١ – التعديل والتجوير (« الارشاد » ٢٥٧ – ٢٨٧)

١٢ – الصلاح والأصلح (« الارشاد » ٢٨٧ – ٣٠٢)

١٣ ـ اثبات النبوات (« الارشاد » ٣٠٢ ـ ٣٣٨)

١٤ ـ نبوة محمد (صلعم) (« الارشاد » ٣٣٨ ـ ٣٥٥)

١٥ ـ السمعيات (« الارشاد » ٣٥٨ ـ ٣٦١)؛ (٣٧٥ ـ ٣٨١)

١٦ ـ الآجال (« الارشاد » ٣٦١ ـ ٣٦٤)

١٧ ـ الرّزق (« الارشاد » ٣٦٤ ـ ٣٦٧)

١٨ ـ الأسعار (« الارشاد » ٣٦٧ ـ ٣٦٨)

١٩ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (« الارشاد » ٣٦٨ ـ ٣٧١)

٢٠ ـ الثواب والعقاب واحباط الأعمال (« الارشاد » ٣٨١ ـ ٣٩٦)

٢١ ـ الأسماء والأحكام (« الارشاد » ٣٩٦ ـ ٤٠١)

٢٢ ـ التوبة (« الارشاد » ٤٠١ ـ ٤١٠)

٢٣ ـ الامامة (« الارشاد » ٤١٠ ـ ٤٣٤) .

ونحن قد وجدنا هذه الخطة بعينها لدى الباقلاني ثم أبي منصور عبد القاهر البغدادي . وهكذا استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري على أنها تمثل رءوس المسائل في كل بحث شامل في علم الكلام .

وسنورد في الفصول التالية ما اختاره أبو المعالي من أقوال في هذه الموضوعات ، ونقول : ما اختاره ، لأنه ليس له آراء أصيلة شخصية أدلى بها ، بل اختار من آراء شيوخ الأشاعرة وبخاصة الثلاثة الذين أبرزناهم : أبو الحسن الأشعري ، أبو بكر الباقلاّني ، أبو اسحق الإسفراييني .

- ١ -

العلم

العلم كما يعرّفه الجويني « هو معرفة المعلوم على ما هو به » (« الارشاد » ص ١٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٠)

وينقسم إلى قديم وحادث . فالعلم القديم صفة للباري تعالى ، وهو قائم بذاته ، ويتعلق بما لا يتناهى من المعلومات ، ولا يوصف بكونه ضرورياً أو كسبياً .

أما العلم الحادث فينقسم إلى ثلاثة أقسام : الضروري ، والبديهي ، والكسبي . والفرق ضئيل جداً بين النوع الأول والثاني: فالضروري هو المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة ، بينما البديهي لا يقترن بضرر ولا حاجة .

والضروري لا يتأتى الانفكاك عنه في مستقر العادة ، أي عادةً ، وذلك مثل العلم بالمدركات ، وعلم المرء بنفسه ، والعلم باستحالة اجتماع المضادات . وهذا التحفظ : « في مستقر العادة » لأن الأشاعرة لا يقولون بوجود ضرورة حتمية أو قانون ثابت ، وإنما الأمر أمر اطرادات تجري في مستقر العادة .

« والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة » (الكتاب نفسه ص ١٤) . وكل علم كسبي هو نظري .

وللعلوم أضداد تخصها ، وأخرى تضادها وتضاد غيرها . فالذي يخصها من الأضداد : الجهل ، وهو اعتقاد المعتقد بخلاف ما هو عليه ، والشك ، وهو الاسترابة في معتقدين أو أكثر دون ترجيح أحدهما على الآخر ، والظن ، وهو كالشك في التردد ، ولكنه يترجح فيه أحد المعتقدين ترجحاً ما .

والعقل علوم ضرورية ، وليس العقل من العلوم النظرية ، لأن شرط ابتداء النظر أن يتقدم العقل . فالعقل عنده هو العلم ، لا الملكة .

والنظر إما جلي أو دقيق : فالجلي هو « ما يلوح ويتضح من غير بحث ، حتى يتسرع إلى دركه الشادي (= المبتدىء) والمنتهي » (« الشامل » ص ١٠١)،والدقيق هو الذي لا يدركه إلا « كل بازل من النظار » (الموضع نفسه) أي كل حاذق .

والنظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله واجبان . ويدلل إمام الحرمين على ذلك بإجماع المسلمين على وجوب معرفة الله ، وهذه المعرفة لا تتم إلا بالنظر الصحيح . اذن النظر المؤدي إلى معرفة الله واجبٌ .

٢
الجوهر والأعراض

الشيء هو الموجود . وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء هي أنه : المعلوم . ويرد أبو المعالي على هذا بأن يقول لهم : إذا زعمتم أن كل معلوم شيء ، فما قولكم فيمن علِم أنه لا شريك لله تعالى ، أو علم أن الضدين لا يجتمعان — فهل لعلمه هذا معلوم ؟ — فإن أثبتوا له معلوماً ، — وهو مذهب جمهور المعتزلة — قيل : فيلزم على مقتضى أصلكم أن يكون معلوم هذا العلم شيئاً ، فيفضي ذلك إلى اثبات شريك لله تعالى معدوم هو شيء . وهذا خروج عن الدين » (« الشامل » ص ١٢٧). ويستمر في ابطال قول المعتزلة هذا بأدلة عديدة .

والموجودات تنقسم إلى قسمين : الحادث،وهو ما لوجوده أول ،

وقديم ، وهو ما لا أول لوجوده . ولا وسط بينهما .

والحوادث (جمع : حادث ، أي موجودات حادثة ، لا قديمة) تنقسم بالضرورة إلى قسمين : ما لا يفتقر إلى محل يحلّه ، وهو الجوهر ؛ وما يفتقر إلى محلّ يحله وهو العرَض .

ويسرد الجويني التعريفات المختلفة التي أعطيت للجوهر : فالمعتزلة يقولون إن الجوهر هو ما تحيز في الوجود ــ وهذا حد مدخول (= فاسد) لأنهم أثبتوا الشيء جوهراً في العدم ونفوا تحيزه (ص ١٤٢ ــ ١٤٣) ، والنصارى قالت : الجوهر هو القائم بالنفس ، وقال بعض الأئمة (ولا يحددهم) : الجوهر هو ما يشغل الحيّز ، وقال القاضي الباقلاني إن الجوهر هو ما له حظ من المساحة .

والاسلاميون اتفقوا على أن الأجسام تتناهى في تجزيئها حتى يعتد جواهر فردة لا تقبل القسمة بعد ذلك . ولكنّ معظم الفلاسفة قالوا إن الأجسام لا تتناهى في تجزيئها ، وبه قال النظام . ويرد الجويني على الفلاسفة أولاً بالرد المشهور وهو : لو اننا تصورنا نملةً تبدأ الدبيب من أحد طرفي جسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر ، فمعنى هذا أنها قطعت الجسم . فلو كانت أجزاؤه غير متناهية لما أمكنها الوصول إلى الطرف الآخر . فما دامت وصلت فهذا يدل على أن الأجزاء متناهية . وقد رد النظّام على هذا الاعتراض كما عرفنا بأن قال إن القاطع يقابل جزءاً منه ويطفر الباقي ، فيقطع الجسم مرة قطعاً ومرة طفراً . ويرد الجويني بما سبق مراراً الرد به على النظّام وهو : « ما قطعته مما سلمته : متناه ، أو غير متناه ؟ فإن زعم أنه متناه فقد أثبت قدراً متناهياً ، وسلّم المسألة . وإن زعم أنه غير متناه وقد تصور القطع فيه فما يغنيه بعد ذلك تصور الطفرة ، وقد سلّم قطع ما لا يتناهى ، وهذا أقصى مطلبنا . » (« الشامل » ١٤٤) . ويكر عليه باعتراض آخر فيقول :

« لو ساغ إثبات الطفرة من غير محاذاة ولا مماسّة ، لما امتنع أن يبتدىء شخصٌ قَطعَ الأرض من أول المشرق ثم تتفق له طفرةٌ إلى أقصى المغرب ، من غير أن يحاذي في طفرته أرضاً ولا سماء ولا هواء ، وذلك كله في ألطف (= أدقّ) لحظة ، إذ الطفرة لا مدة لها . وهذا قريب من جحد الضرورات » (ص ١٤٥) .

والجوهر موجود متحيّز ، وهو غير الأعراض القائمة به . وكان النظّام والنجار قد ذهبا إلى أن الجوهر أعراض مجتمعة ، وأن الجوهر هو عين الأعراض القائمة به . والدليل على صحة رأيه في نظره أنه يجوز تقدير عدم الأعراض مع بقاء الجوهر . ومن الاسلاميين من يجوز خلو الجوهر من الأعراض .

والجواهر متجانسة ، بمعنى أن جوهر الهواء هو بعينه جوهر النار ، والاختلاف هو في الأعراض القائمة بالنار عنها في الهواء .

والتحيز هو الجرم ، والمتحيز هو الجرم .

والجوهر الفرد لا شكل له ، وإن كان له « حظ ثابت من المساحة غير موقوف على انضمام غيره اليه ، ولو قدّر ، غير أنه ليس لقدره بعض » (ص ١٥٩) . والجوهر لا يفتقر إلى مكان ، إذ لو افتقر إلى مكان لكان مكانه جوهر ، ثم يتسلسل القول في مكانه ومكان مكانه.

والجوهر باق غير متجدد ، وكان النظّام قد ذهب إلى أن الجوهر متجددٌ حالاً فحالاً كالأعراض ، وسبب موقفه أنه جعل الجوهر هو عين الأعراض . أما موقف الجويني وأصحابه فالدليل عليه أنه لو كان الجوهر متجدداً حالاً فحالاً لأفضى ذلك « إلى ألا يحيا ميت ولا يكون حيّ ، فإن الذي مات غير الذي كان حياً قبل موته ، وكذلك القول في جملة الأعراض . ويلزم أيضاً أن يجوز كون الشخص في حالتين متعاقبتين بالمشرق والمغرب بأن يوجده الله في أقصى المشرق ، ثم يوجده

الله في الحالة الثانية في أقصى المغرب . وكل ذلك خلاف الضرورات » (ص ١٦٠) .

والجواهر لا تتداخل ، ولا يجوز وجود جوهر بحيث ذات جوهر آخر . وإن أطلق تداخل الجواهر واختلاطها ، فهذا من باب التجاور ، والمعنى المقصود من ذلك هو : تجاورها .

وللجوهر صفات واجبة ، وأخرى جائزة : فأما ما يجب له فهو التحيز وصحة قبول العَرَض ، وما يجوز عليه هو وجود أغيار الأعراض فيه.

ويستحيل على الجوهر خروجه عن صفة نفسه ، فإن في ذلك انقلاب جنسه .

الأعراض

وبعد أن أشبع القول في الجوهر تطرق إلى العَرَض ، وحدّه بأنه : ما لا يبقى وجوده . وهذا التعريف لا ترتضيه المعتزلة ، لأن من أصولهم القول ببقاء معظم الأعراض .

كذلك يمكن حد العَرَض بأنه : ما يقوم بالجوهر .

وقد ذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفي الأعراض ، وقد رد عليهم الجويني تفصيلاً (ص ١٦٨ – ١٨٦) لأهمية هذه المسألة :

« والجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده . . » (« الإرشاد » ص ٢٣) .

ويهتم ببيان أنه يستحيل قيام العَرَض بالعرض ، بل إنما يقوم بالجوهر. و « الدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به ليكون عالماً بالعلم

القائم به ، جاز أن يقوم به جهل ، إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثاني . وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما ... ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول ، فينبغي ألا يخلو عن علمٍ أو ضد ، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى اثبات حوادث لا نهاية لها . » (« الشامل » ص ١٩٨) .

وقد ساق الأشعري دليلاً آخر يورده الجويني ، وهو : « لو قام عَرَضٌ بعَرَض ، لم يخلُ العَرَض الذي قُدِّر محلاً من أمرين : إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائماً بالجوهر ثم قام العرض الثاني به وهو قائم بالجوهر . فإن قيل : إن العَرَض الذي قُدِّر محلاً قائمٌ بالجوهر ، والعَرَض الثاني قام بالذي قام بالجوهر — آل الخلافُ إلى عبارةٍ لا محصول لها ، فإنه لا معنى لقيام العَرَض بالجوهر إلا أن يوجد بحيثُ وجود الجوهر . والعَرَض الثاني إذا وجد بحيث وجود (= حيث يوجد) العَرَض الأول ، فقد وجد بحيث وجود (= حيث يوجد) الجوهر لا محالة . فإن الأول منها وجد بحيث الجوهر ، ووجد الثاني بحيث الأول ، فقد وجد بحيث الجوهر . ولا فرق بين العرض الثاني والأول ، من حيث أن كل واحد منهما وجد بحيث الجوهر . وهذه صفةٌ له لا يتفاوتان فيها ، وهي معنى القيام . فقد قام إذاً كل عَرَض بالجوهر ، ولم يبق تحت قول القائل : قام العرض بالعرض — محصولٌ » (« الشامل » ص ١٩٩) .

كذلك يستحيل قيام العَرَض بنفسه و « الدليل عليه أن العلم ونحوه لو قام بنفسه لم يخلُ : إما أن يعلم به ويثبت حكمه ، أو لا يعلم به . فإن لم يعلم به ، كان ذلك انقلاب جنسه » (« الشامل » ص ٢٠٣) .

وبعد البرهنة على هذين الأصلين : يستحيل قيام العَرَض بالعَرَض ، ويستحيل قيام العَرَض بنفسه — أثبت الأصل الثالث وهو استحالة تعري الجواهر عن الأعراض .

فمذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو من الأعراض . والأعراض إما أن يجمع ضروباً منها اسم واحد ثم هي مختلفة متضادة ، أو لا توصف بالاختلاف . « فأما ما يوصف بالاختلاف والتضـــاد فمعظم الأعراض : كاللون ، والطعم ، والكون ، والرائحة : فكل قبيل من هذه الأجناس يتناول ضروبها اسمٌ واحد ، وهي مختلفـة متضادة . ثم اسم اللون ينطبق على مختلقات متضادة كالسواد والبياض ، والحمرة والصفرة . ولا يجوز خلو الجوهر عن ضربٍ من هذه الضروب ، ولا يجوز أن يحتمل ضربين منها معاً ... ومن قبيلِ الأعراض ما لا يثبت فيـه أضداد مختلفة ، وذلك نحو : البقاء ، إذا أثبتنا البقاء معنىً ، فليس لـه ضد يخالفه . وتحرير القول فيه أن الجوهر إذا كان في حالةٍ يجوز أن يقبل البقاء فيها فلا تخلو عنه ، وليس لـــه ضدٌ يخالفه ، فنقول : إنه لا يخلو عنـه ، أو عن ضده . » (« الشامل » ص ٢٠٤) .

ويرد على المخالفين من الدهرية ، وعـــلى بعض المنتمين الى الاسلام المجوّزين عروّ الجواهر عن بعض أجناس الأعراض أو كلها . وهؤلاء هم : أبو الحسين الصالحي الذي ذهب الى جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض ؛ وافترق المعتزلة البصريون والبغداديون : « فصار البصريون إلى منع تعري الجواهر عـــن الأكوان ، وتجويز عروها عما عداها من الأعراض ؛ وصار الكعبي ومتبعوه – وهم البغداديون – إلى منع تعرّي الجواهر عن الألوان ، وتجويز تعريها عما عداها من الأعراض » (« الشامل » ص ٢٠٥) ويرد عـلى الدهرية أولاً ، ثم ينعطف على الاسلاميين فيرد عليهم . أمـــا الصالحي فيوجه عليه الأدلة المقامة على الدهرية والاسلاميين معاً ويخصه بضرب من الإلزام ، فيقول له : « جوّزت تعرّي الجواهر عن الأعراض ، فكيف تستدل على حِدث الجواهر إذ لا سبيل الى معرفة حدثها (إلا بالأعراض) ... وكل مذهب يسدّ باب الاستدلال على حدث الجواهر فهو مردود . » (« الشامل » ص ٢١٢)

استحالة حوادث لا أول لها

يسوق الجويني في اثبات هذه القضية دليل الأشعري وبعض دلائل أئمة الأشعرية . ولكنه يختار دليلاً نجـده لأول مرة في الفكر الاسلامي عند الكِندي ، وتكرر بعـد ذلك عند الفارابي وابن سينا وبعض المتكلمين المعتزلة ، وهو الذي سيقول به بعـد ذلك القديس بونا فنتورا من بين دلائله على إبطال اللاتناهي في الزمان .

ويصوغه الجويني هكذا : « إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا ، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له . ولو فرضنا قولنا في الوقت المتقدم على وقتنا بأحقاب ودهور ، لقال الخصم فيه : إنه انقضى ما لا يتناهى ، ولا يزال يقدّم الوهم ويقدر الانقضاء قبله . ويجرّنا هذا الكلام الى أحـد أمرين كلاهما ينقضان أصول الدهرية :

أحدهما أن نقول : ينتهي الوهم الى وقت يقـال فيه الآن ينصرم ما لايتناهى ، حتى لا يتحقق هذا القول قبل ذلك الوقت . فان ارتضى الخصم ذلك ، كان باطلاً بضرورة العقل : فإنّـا نعلم أن تقدير وقتٍ قبيل ذلك الوقت المعيّن الذي فرضنا الكلام فيه ، كتقدير ذلك الوقت . وليس أحـدهما أولى من الثـاني ، ثم كذلك القول في وقتٍ قبلـه إلى غير أول . والذي يوضح ذلك : أنّا لو خصصنا ذلك بوقتٍ معين لزم منه إذا بقي قبل هذا الوقت حادث واحد ، فالذي قبله متناه ؛ وما كان متناهياً لا يصير بواحد غير متناه . وهـذا معلومٌ ضرورةً وبديهةً . فاستبان بما قلناه بطلان قول مَن يقول : إنما ننتهي في تقديمنا أوهامنا إلى وقت يقال فيه : انقضى قبله ما لا يتناهى . ولا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت . فقد وضح بطلان ذلك .

وإن زعـم الخصم أن لا ننتهي في الحكم بانقضاء الحوادث الى أول

لا يتعدى ولا يتجاوز ، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلاً من غير أول ، فإن قال ذلك اتضح تناقض قوله : فإن الذي يتحقق من غير أولية لا يُتصور أن يقع قبله شيء حتى يكون مسبوقاً به ويكون المتقدم عليه سابقاً له ، إذ ما لا أول له لا يُسبق ، فكيف يتحقق – قُبَيْلَ الانقضاء المحكوم به في الأزل – حوادثُ ثم انقضت ؟! ولا تناقض يزيد على الحكم بإثبات حادث قبل الحكم فيه بانقضاء أزلي . وهذا تصريحٌ بتقديم الحادث على الأزلي ، وهذا باطلٌ بضرورة العقل » (« الشامل » ص ٢١٧ – ٢١٨) .

ويعترف الجويني بأن هذه الطريقة في الاستدلال هي « مما أشار اليه المشايخ رضي الله عنهم ، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطرباً للمتأخرين . ولكني لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين ... » (« الشامل » ص ٢١٨) الى آخر كلامه الذي أوردناه من قبل : فكأن فضله ليس في إبداع هذا الدليل بل في صياغته على هذه الصيغة التي يقول عنها « وهي مما ألهمني الله تعالى لتحريرها ، ولو لم يكن في كتابنا هذا (= « الشامل ») سواها لكان بالحري أن يغتبط به » .

ونحن فعلاً لم نر صياغة الدليل على هذا الشكل عند أحد ممن سبقوا الجويني . فلنسلّم له بأصالة هذه الصياغة وأنه مبدعها ومبتكرها لأول مرة.

ويردّ على حجة أخرى هي من نوع رد الحجة على الخصم، ومفادها: « إذا لم يبعُد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها . » (ص ٢١٩) ؛ أي : ما دمتم تعترفون بالأبدية ، فماذا يمنعكم من الاعتراف بالأزلية ؟ فيرد الجويني قائلاً إن هذه الطريقة في الرد معارضة لفظية من غير رعاية للمعنى ، وفضلاً عن ذلك فإن حقيقة الحادث هي أنه ما له أول ، فإذا نفينا الأولية نفينا حقيقة الحدوث ؛ وليست حقيقة الحادث أنه ما له آخر ؛ فهناك إذن فرق واضح بين الوضعين .

« وضرب بعض الأئمة للفَرق مثالاً ، فقال : نظير انقضاء ما لا ينقضي ، قولُ القائل : لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله درهماً — فيستحيل منه الإقدام على اعطاء درهمٍ على موجب شرطه . ونظير ما ألزمونا في الآخر : لا أعطي درهماً إلا أعطي بعده آخر ، وذلك غير ممتنع » (« الشامل » ص ٢٢٠) .

فالجويني يفرق بين الحالتين : حالة أن الحادث له أول ، وحالة أن الحادث قد لا يكون له آخر ؛ فالأولية ضرورية لما هو حادث ، ولكن الانتهاء ليس لازماً عن كونه حادثاً . فالشيء يصح أن يكون أبدياً دون أن يكون أزلياً ، أي أنه لا يوجد تلازم ضروري بين الأولية والانتهاء فقد يكون للشيء بداية وليس له انتهاء .

الرد على مذاهب القائلين بقدم العالم

ويأخذ الجويني بعد ذلك في الرد على القائلين بقدم العالم . فيخصص فصلاً للرد على الطبائعيين (« الشامل » ص ٢٣٧ — ٢٤٢) ، ويكتب فصلاً في الرد على الثنوية القائلين بقدم النور والظلمة (٢٤٣ — ٢٤٥) . ويعرّج للدفاع عن الأشعري ضد من طعنوا على ما أورده في كتابه « اللمع » (ص ٢٤٥ — ٢٥١) . وليس في كلامه ها هنا جديد يستحق الذكر .

- ٣ -

اثبات حدوث العالم عن صانع

وفي إثبات العلم بالصانع يشير الجويني الى وجود مسلكين : أحدهما طريق الاستدلال بالجملة ؛ والثاني طريق استناد العلم بالمحدث الى ضرورات العقول وبدائهها مع تقدير العلم بحدوث العالم .

أ – الاستدلال بالجملة

وخلاصة الطريق الأول أن ما كان بعد أن لم يكن ، واختص كونه بوقت : فإما أن يكون كونه في هذا الوقت المعين واجباً ، أو جائزاً . والوجه الأول باطل ، لأنه لو وجب الوجود في وقت مخصوص لما كان أولى بالوجود من سائر ما يماثله ، إذ من حكم المتماثلات استواؤها في الوجوب والجواز . فلماذا يكون أحدها واجباً والآخر جائزاً وهما مستويان ؟ إذا وجب الوجود لأحدها فيجب أن يكون واجباً للباقي . ولما كان بعضها يتقدم والبعض الآخر يتأخر ، فإن وجوب الوجود لأحدها دون الباقي غير صحيح . فلا معنى لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت .

« وسلك بعض الأئمة مسلكاً آخر فقال : لو كان الحادث واجب الوجود ، والقديمُ واجب الوجود لما تميّز وجود القديم عن وجود المحدث. ولو كان جاز حادثٌ واجبٌ وجوده لجاز قديمٌ جائزٌ وجوده . ولو جاز وجود القديم لجاز عدمه . وقد وضح الدليل على استحالة عدم القديم . » (« الشامل » ص ٢٦٤) .

ب – الاستدلال بالضرورة العقلية

لكن الجويني يرى أن « أحسن الطرق وأولاها أن نقول : المصير إلى

وجوب وجود الحادث يفضي الى القول باستحالة ما عُلِم جوازه بضرورة العقـــل . وإيضاح ذلك أن قول القائل بوجوب وجود الحادث في وقت مخصوص يوجب عليه القول باستحالة تقدير استمرار العدم في الوقت المعين بدلاً عن الوجود . ومَن زعم أن الذي يتحقق عدمه سابقاً الى غير أول ثم فرض الكلام في وقت يماثل ما قبله من الأوقات ويشاكل ما بعده ، وقال : كان العدم جائزاً في الوقت الذي قبل هذا ، ثم استحال العدم في هذا الوقت مع تماثل الوقتين وعدم تأثيرهما فيما يتحقق فيهما من عدمٍ أو وجود، ولم يثبت موجب مقتضٍ لم يكن ثابتاً — قيل : ومع هذه القواعد يستحيل استمرار العدم في الوقت المعيّن — فقد[1] خرج عن ضرورة العقـــل . وسبيل ادعاء استمرار العدم كسبيل ادعاء استمرار الوجود للقديم . والمصير الى وجوب وجود ما ثبت عدمه كالمصير الى وجوب عدم القديم في وقت مخصوص . وقد أوضحنا فيما سبق أن الصائر الى وجوب عدم القديم ، الذاهب الى استحالة استمرار وجوده من غير طروء مقتضٍ يقتضي العدم— خارجٌ عن المعقول . فاستبان بما قلناه بطلانُ قول من يقول إن الحادث واجب الوجود » (« الشامل » ص ٢٦٤ — ٢٦٥) .

أما وقد ثبت جواز وجود الحادث فهذا يعني جواز عدمه ، أي أن الحادث يجـــوز وجوده ويجوز عدمه ، وليس أحدهما أولى من الآخر . فاذا تحقق وجود الحادث فهذا التحقق : إما أن يكون لنفسه ، أو لمعنى زائد عليه قائم به ، أو لجوازه ، أو لتخصيص مخصِّص ، أو لا لمعنى ولا لتخصيص ولا لنفسه ولا للجواز .

والأول ، وهو كونه يتحقق لنفسه ، باطل، إذ « لو تحقق لنفس الحادث لما اختص بذلك آحاد من جنس ولوَجب اقرار هذا الحكم في جميع الجنس

---

[1] جواب قوله : « ومن زعم ... » .

لتساوي الأنفس المتماثلة في الصفات ... وتحقيق القول في ذلك أن قـــول القائل : حدث الشيءُ لنفسه ، لا يخلو : إما أن يصدر عن إثبات نفسٍ قبل الحدث ، أو يصدر عن نفي النفس قبل الحدث . فإن كان الذاهب الى هذا السؤال ممن يعتقد أن المعدوم قبل حدثه نفس ، ثم قال مع هذا المعتقد إنه يحدث لنفسه – فهو إفصاحٌ منه بالتناقض . فإنـــه لو حدث لنفسه لَحَدث مهما تحققت نفسه ، وقد تحقق كونه نفساً قبل حـــدوثه . وهذا لا خفاء به . وإن كان السائل يعتقد أن المعدوم ليس بنفس ويصير نفساً ، فيقال له : لِمَ صار نفساً ولم يكن نفساً ؛ فإن قال : صار نفساً لنفسه – كان ذلك من لغو الكلام . فإنّ مصيره نفساً عينُ كونه نفساً؛ فآل محصولُ الكلام إلى أنه إنما صار نفساً لأنه صار نفساً ؛ وهذا خارجٌ عن قضايا التعليل وموجب اقتضاء المقتضيات . ويؤول محصول هذا القسم إلى أن الحادث حدث لا لعلة ولا لمقتضٍ . » (« الشامل » ص ٢٦٥)

ويرد على بعض الاعتراضات التي ترد على هذا البرهان . وينتهي إلى تقرير أن الحادث محتاج إلى محدِث .

وكان عليه بعد هذا ان يدافع عن شيخه أبي الحسن الأشعري فيما وجه إلى الدليل الذي أورده لاثبات الصانع في كتابه « اللمع » – من مطاعن. ويستغرق هذا الدفاع صفحات طويلة. ولا بد أن هذه الحجج هي مما أورده المعتزلة ، وخصوصاً القاضي عبد الجبار الذي هاجم طريقة الأشعري في إثبـــات الصانع ، وذلك في « شرح الأصول الخمسة » وربما في كتب أخرى لم تصلنا . لكنه لا يذكر اسم القاضي عبد الجبار في هذا المجال ولا أسماء أصحاب الاعتراضات . وقـــد كان بين الجويني وبعض شيوخ المعتزلة مناظرات حامية في هذا المجال وغيره ، كما ذكر هو («الشامل» جـ ١ ص ١٧٩ نشرة هلموت كلوبفر = ٣٠٤ ، الاسكندرية: سنة ١٩٦٩)

نفي التشبيه

ويعقد الجويني فصلاً طويلاً للقول في نفي التشبيه . وهو حين يطرق هـذا الموضوع يهاجم طائفتين احداهما غلت في نفي التشبيه « حتى نفت جملة صفات الاثبات ظناً منها أن المصير إلى إثباتها مفض الى التشبيه . وإلى ذلك صار مَن أثبت الصانع من الفلاسفة ، وإليه مال بعضُ الباطنية، فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن يقال إنه : ليس بمعدوم؛ وكذلك لا يوصف بكونه حياً عالماً قادراً ، بل يقال : ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل . وطردوا ذلك في جملة صفات الإثبات التي تثبت للمحدثات أساؤها . وقالوا : لو وصفنا الربّ بشيء منها مع اتصاف الحوادث بها اقتضى تشبيهاً . واختلف هؤلاء في وصف الرب بالقدم والإلهية وسائر الصفات التي يختص بها ولا يشاركه في أسمائها المحدثون : فذهب بعضهم الى التمنُّع من إثباتها حسماً للباب ؛ وذهب آخرون الى إثباتها وصاروا الى أن إثباتهـا يخالف إثبات الصفات الثابتة للحوادث ، إذ في إثباتها لزوم اشتراك القديم والحادث في الصفة ، وليس يلزم ذلك فيما يختص به الإلـه من الصفات . فهؤلاء أدتهم ظنونهم في نفي التشبيه — الى التعطيل .

وغلت طائفة من المثبتين فاقتربوا من التشبيه واعتقدوا ما يُلزِمهم القولَ بمماثلة القديم في صنعه وفعله . فذهب ذاهبون الى أن الرب سبحانه وتعالى جسمٌ . ثم اختلفت مذاهب هؤلاء ، فزعم بعضهم أن معنى الجسم الموجود وأن المعنيّ بقولنا إن الله جسم أنه موجود . وصار آخرون الى أن الجسم هو القائم بالنفس . وقد مـال الى هذين المذهبين طائفةٌ من الكرّامية . وذهب بعض المجسِّمة إلى وصف الرب تعـالى بحقيقة أحكام الأجسام ، وصار إلى أنه متركّب متألف من جوارح وأبعاض — تعالى الله عن قولهم . ثم غلا الجهلة من المجسّمة : فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان وداود الخوارزمي

وهشام بن الحكم . فيؤثر عن مقاتل وداود أنهما قالا : إنه لحم ودم . وقال هشام : هو نورٌ يتلألأ كالسبيكة البيضاء ؛ وقال هو سبعة أشبار بشبر نفسه . وأشار الى ابي قبيس وقال : ما أظن إلا أنه أكـــبر منه بقليل ، وصرّح بما يناقض ذلك في بعض مقالاته ، فقال : هـو أكبر من العرش ، والعرش يُقله ويحمله مثقلاً به ، وهو مع العرش كالكركي تحمله ساقاه . وصرّح كثيرٌ من أتباع المجسمة بأنه على صورة الانسان وهيئته .

ومما يتصل بذلك : القول بالحلول . وقد اختلف القائلون به : فصار صائرون الى القول بقِدم الأرواح والمصير إلى أنها من ذات القديم تحلُّ الأشخاص والأشباح فتحيا بها ، ثم ترجع الى الذات عند انقضاء حالها . وصار آخرون إلى تخصيص الحلول بالأجسام المونقة البديعة الهيئة المختصة بحُسن المنظر ، فزعم أن جزءاً من الإله يحلُّ هذا الضرب من الأجسام. ومنهم من خصص ذلك بالحيوان ، ومنهم من طرده في جملة الأجسام التي تتخصص بحسن الهيئة .

ومما يجر إلى اثبات أحكام الأجسام : مذهبُ النصارى في اتحاد اللاهوت بالناسوت وامتزاجها ...

ومن الغلاة في التشبيه اليهود » (ص ١٦٦ — ١٦٨ نشرة هلموت كلوبفر = ٢٨٠ طبعة الاسكندرية) .

وهكذا عدّد الجويني المذاهب القائلة بالتشبيه فحصرها في :

١ — الكرّامية

٢ — غلاة المجسّمة من أمثال مقاتل بن سليمان (المتوفى سنة ١٥٠هـ) وداود الحوارزمي (المتوفى سنة ١٣٩ هـ) وهشام بن الحكم .

٣ — القائلون بالحلول

٤ ـ النصارى في قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت

٥ ـ اليهود .

وفي الطرف المقابل للمشبهة يوجد المعطلة وهم الفلاسفة المثبتون للصانع، وبعض الباطنية . ويلاحظ أنه لا يذكر المعتزلة من بين المعطلة ، وهو تدقيق منه جيد ؛ فقد خلط بعض المؤلفين فزعموا أن المعتزلة من المعطلة، وهذا خطأ فاحش .

ولكنه قبل الرد على هؤلاء يتقدم بمقدمة طويلة في بيان معنى المثليّة وحقيقة المثلين ، يبدؤ بتقرير أن « كل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان » (ص ١٦٩ نشرة كلوبفر = ٢٩٢ من الطبعة الأخرى).

ومن أجل تقرير هذا الحد يرد على الجبائي وابن الاخشيد من معتزلة البصرة : ويحمل على المعتزلة ها هنا بلهجة عنيفة سوقية أحياناً ، مما يدل على عنف المناقشات التي كانت تجري بينه وبين شيوخهم في زمانه ، ويخص الجبائي منهم بالحملة عليه بخاصة .

وغايته من هذه المقدمة أن يوضح « تقديس الربّ عن الحدَث وعن كل صفة دلّت على الحدَث . فهذا أقصى مرامنا بنفي التشبيه والتمثيل » (« الشامل » ص ١٩٩ نشرة كلوبفر = ٣١٨ من الطبعة الاخرى) .

هل يوصف الباري بالوجود ؟

وهنا يثير الجويني مشكلة دقيقة طريفة وهي : هل يوصف الباري بالوجود ؟

ذلك أن بعض الفلاسفة والباطنية أنكروا ذلك وقالوا : « لا نصف

الرب بالوجود ، إذ لو وصفناه بــه لوجب كونه مماثلاً للحوادث . »
(ص ٣١٨) .

ويرد عليهم ببرهــان واضح فيقول لهم : « إذا سُئِلتم عن وجود الباري قلتم إنه ليس بمعدوم ، ومعلومٌ أن نفي النفي إثبــات ، كما أن نفي الإثبات نفي . وهذا معلومٌ بأوائل العقول وبدائهها . فـإذا قلتم : الرب ليس بمنفيٍّ — فقد صرّحتم بكونه ثابتــاً : إذ ليس بين النفي والإثبات رتبة . ثم إذا لزم الثبوت من نفي النفي ، لوجب المماثلة على قضية أصلكم ، فإن الثبوت متحقق فينا . فإمــا أن تنقضوا أصلكم في التماثل ، وإما أن لا تقولوا إنه ليس بمنفي — وهذا لا مخلص لهم منه . فإن رجعوا عند لزوم السؤال إلى عبارة محضة فقالوا : لم ننطق في صفات الباري بإثبات ، ونطقنا في صفاتنـا بالإثبات ، فلم يلزمنــا التماثل . قيل لهم : أنتم وإن لم تنطقوا في صفـات الإله بصيغة إثبــات ، فقد نطقتم بصيغةٍ معناهــا الإثبات . وإنمــا الغرض من العبارات معانيها . وأقوال القائلينَ وعبارة المعبّرين لا توجب للذوات شيئاً من الصفات فإنهـا ترجع إلى اللغات الثابتة توفيقاً واصطلاحاً . ووضوحُ ذلك يغني عن بسطه .

ثم الذي يقطــع دابرهم أن نقول : إذا قلتم:الرب ليس بمنفـــي ، فلا يخلو إما أن تعتقدوا ثبوتكم عند نفيكم نفيه وتمنعوا من تسميته ثابتاً مع انطواء معتقدكم عليه ، وإما أن تزعموا أنّا مع نفي النفي لا نعتقد الثبوت . فــإن قلتم : إنا نعتقد الثبوت ونمتنع من العبــارة ، وزعمتم أن التماثل في العبارة ، فصفوا الله تعالى بالوجود وانطقوا به ، واعتقدوا وجود الحادث ، ولا تنطقوا به ، لتنتفي المماثلة لفظاً كما قلتم — وهذا مــا لا مخلص لهم منه . والثبوت اللازم أولى بأن ننطق به من الجائز . — وإن زعمتم : أنا مع نفي النفي لا نعتقد الثبوت — فقد خرجتم عن ضرورة العقل ، فإنّا نعلم بديهاً أن ما عُلِم أنه ليس بمنفي فهو ثابت . والمنـــاقِش في ذلك مُـراغِم .

ومما نستدل بـه أيضاً أن نقول : معـاشر الفلاسفة ! خبّرونا : أتزعمون أن الاشتراك في وصف واحد من أوصاف الإثبات يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف ، أم تزعمون أن الاشتراك في وصف لا يوجب الاشتراك في غيره ؟

فإن زعمتم أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك في سائر الصفات ، كان ذلك باطلاً ، لعلمنا باشتراك السواد والبياض في كونهما عرَضين مع اختلافهما في كون أحدهما سواداً وكون الثاني بياضاً. فاستبان بذلك أن الاجتماع في صفة واحدة لا يوجب الاجتماع في سائرها.

فإن اعترفوا بأن الاشتراك في صفة لا يوجب الاشتراك في غيرها ، فيقال لهم : ما المانع من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود : مع اختصاص الربّ بصفات الألوهية ونعوت الربوبية؟ والاشتراكُ في الوجود ليس مما يدل على الاشتراك في الحدَث ، والذي نحاذره إثبات الحدَث أو ما يدل على الحدث .

فإن رجعوا فقالوا : التشبيه مما يتوقى في العقائد أيضاً — قيل لهم : ما توقينا التشبيه للفظة ، وإنما توقيناه لأدائه إلى الحدَث ؛ وكل ما لا يؤدي اليه لا نكترث به . ثم محاذرة التعطيل أولى من محـاذرة التشبيه ، إن رجعتم إلى محض الإطلاقات .

فبطل ما قالوه من كل وجه . » (« الشامل » ص ٣١٩ — ٣٢١)

٤
صفات الله

يقسم الجويني صفات الله إلى نوعين : نفسية ، ومعنوية .

فالصفة النفسية هي اللازمـة لذات الشيء ، غير المعللة بعلل قائمـة

بالموصوف . أي أنها الصفة الذاتية ، المنبثقة عن الذات بما هي ذات .

والصفة المعنوية هي الحكم الثابت للموصوف بها ، وهو معلَّل بعلل قائمة بالموصوف .

فمثلاً كون الجوهر متحيزاً : هذه صفة إثبات لازمة للجوهر طالما بقي الجوهر ، غير معللة بزائد على الجوهر . أما كون العالم عالماً فهو معلل بالعلم القائم بالعالم ، ولهذا كان هذا النوع من الصفات : صفات معنوية .

ولم نجد التعبير بـ : صفة نفسية – قبل الجويني ، إذ كان المتكلمون ، خصوصاً المعتزلة ، يقسمون الصفات إلى : صفة ذات ، وصفة فعل . وهو نفس التقسيم الذي أتى به الجويني ، وانما الخلاف في الألفاظ فقط: النفس = الذات ، نفس الشيء = ذاته ، صفة نفسية = صفة ذاتية .

* * *

وأول ما يتعرض له فيما يتعلق بصفات الله : البحث فيما إذا كان الوجود يُعدّ صفة من صفات الله . « والوجه المرضيُّ أن لا يعدّ الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفسُ الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر: فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر[1] » .

الله واحد

ويخصص باباً (أو « كتاباً » كما يسميه) واسعاً للتوحيد ، يتعرض فيه لمعاني التوحيد وأن الله واحد ، ويرد على مذاهب الشرك وكل مذهب

---

١ « الارشاد » ص ٣١ ، القاهرة ١٩٥٠ .

يقول بالتعدد في ذات الإله كالمسيحية .

ويصدر البحث ببيـــان لمعاني « الواحد » ، خصوصاً وقـــد اختلف المتكلمون من كل الفرق الاسلاميـة في تفسير معناه . والذي صار اليـــه الأكثرون هو أن الواحد : هو الشيء الذى لا يصح انقسامه . وقد أنكر هذا الحد القاضي أبو بكر الباقلاني لأن من قال إن حقيقة الواحد هي أنه الشيء الذي لا ينقسم — فقد ركب الحد من وصفين ، إذ «ذكر في حده: الشيء ، ثم تعرّض بعده لانتفـــاء الانقسام ، وهذا تعرُّضٌ لمعنيين : أحدهما نفي ، والثاني : إثبات . ولا يسوغ الاكتفاء بانتفاء الانقسام من غير تعرُّضٍ لإثبات الشيء[1] » .

ويرى الباقلاني وابن فورك أن الواحد إذا أطلق يدل على ثلاثة معان:

١ — ما لا ينقسم ؛

٢ — مَنْ لا نظير له ؛

٣ — مَنْ لا ملجأ ولا ملاذ بسواه .

« وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة الإله : فهو المتحد في ذاتـــه المتقدس عن الانقسام والتجزيء ، وهـــو الواحد على (= بمعنى) أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، وهو الواحد على أنه الملجأ في دفع الضرّ والبلوى ، ولا ملجأ سواه ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضرّ إلا إياه . ولا يستقيم اعتقـــاد الوحدانية لمن حرم ركنـــاً من هذه الأركان الثلاثة[2] » .

وكون الشيء واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاتهِ ، ولذا كانت هذه الصفة — الواحدية — صفة نفس ، وليست من صفات المعاني .

---

١ « الشامل » ص ٣٤٥ .

٢ « الشامل » ص ٣٤٧ .

إثبات الوحدانية

والتوحيد في المقام الأول هو القول بأن الإله واحد لا إله سواه .

ويسوق المتكلمون الأدلة على الوحدانية بهذا المعنى . وأولها دليل التمانع المشهور ، ويصوغه الجويني هكذا : « لو أثبتنا إلهين قديمين حيين قادرين ، وأراد أحدهما حركة جوهر في وقت معين ، وأراد الثاني سكونه في ذلك الوقت ، وقصد كل واحد منهما إلى تنفيذ مراده فلا يخلو : إما أن يُقَدَّر حصول المرادين ، وإما أن يقدر انتفاؤهما ، وإما أن يقدّر حصول أحدهما وانتفاء الآخر . فإن قُدِّر حصول المرادين كان ذلك محالاً ولزم من تقديره تجويز اجتماع الضدين . وإن قُدّر انتفاء المرادين ، كان ذلك محالاً لاستحالة عروّ الجوهر القابل للحركة والسكون عنهما ... على أنه لو قدر امتناع المرادين ، لدلّ ذلك على نقص كلّ واحد من القديمين وخروجهما من الإلهية . وإن قدر نفوذٌ لمراد أحدهما دون الثاني فالذي نفذ مراده الغالبُ ؛ والذي لم ينفذ مراده مع قصده تنفيذه هو الممنوع الضعيف المهين ، والممنوع المنعوت بالنقص لا يستوجب صفة الإلهية[1] » .

وقد أسند هذا الدليل على ثمانية أصول :

١ – الأصل الأول : تقدير قديمين قادرين مريدين ، فيجوز تقدير اختلافهما في الإرادة. وهنا يرد على من يزعمون إمكان تصور استحالة اختلاف إرادتي القديمين .

٢ – الأصل الثاني : المراد من التمانع إنما يستقيم عند فرض الكلام في المحل الواحد ، إذ الغرض هو تصوير منع أحدهما الثاني مع اتحاد

---

١ « الشامل » ص ٣٥٢ : وقارن « الارشاد » ص ٥٣ .

المحل . « فإنه إذا بطل في المحل الواحـــد نفوذ المرادين للتضاد المعلوم بطلانه ضرورةً ، واستحال انتفاء المرادين للعلم باستحالة خلو المحلّ عن الضدين ، لم يبق بعد ذلك إلا منع أحدهما الثاني . ولو فرضنا الكلام في محلين ، لنفذ المرادان من غير استحالة ولم يؤد ذلك إلى تمانع أصلاً[1] » .

٣ ــ الأصل الثالث : تقدير التّمانع يتوقف تجويزه على تصوير تناقض الإرادتين القائمتين بالمريدين ، ولا يتحقق تقدير التّمانع دون ذلك . فلو تصورنا من أحد القديمين تحريك جسم ، ولم نتصور من الثاني القصد إلى تسكينه في وقت تحريكه ، لمـــا كان ممنوعاً . « فإن أحدهمـــا إذا أراد التحريك ، والثاني وافقه فيما أراده ، ولم يرده ولم يكرهـــه ، أو ذهل عنه ، ولم يحاول الحركة ولا ضدّها ، فلا يسمى ممنوعاً . وإنما الممنوع من يريد الشيء ويقصده فيُصَدّ عن مراده ويحال بينه وبين مقصوده . » (« الشامل » ص ٣٥٧)

٤ ــ الأصل الرابع : « الغرض من التّمانع وتقديره يتوقف على تثبيت حالٍ واحدٍ من القديمين مختصاً بحكم الإرادة ، تحقيقاً على وجـــهٍ يصحّ الاختصاصُ عليه . ومن امتنع عليـــه ذلك لم يستقم لـــه فصل التّمانع . وإيضاح ذلك أنّـا لو قدرنا قديمين ، لقدّرنـــا كل واحدٍ منهما مريداً بإرادةٍ قديمة قائمة بذاته على الاختصاص . فصح لذلك اختلافهما في الإرادة ، ويترتّب على صحة الاختلافِ : التّمانع » (ص ٣٥٨) .

٥ ــ الأصل الخامس : « إذا قدرّنا قديمين فلا نثبت لواحدٍ منهما قدرةً توجب مقدورها لا محالـــة ، وكذلك لا نصير إلى إن إرادةً كل واحد منهما توجب وجود المراد على حسب تعلقها بالمراد . وذلك أنّا لو سلكنا هذه الطريقة ، وصرنا إلى أن مقدور كل واحدٍ منها يجب وجوده

---

١ « الشامل » ص ٣٥٦ .

فلا نسلّم طرد دلالـة التمانع مع ذلك . وذلك أنـّا إذا قلنا : تحريك الجسم مقدورٌ لأحدهما ، وتسكينه مقدور للثاني ، وأحدهما يريد التحريك والثاني يريد التسكين ، فلو قلنا بوجوب نفوذ مراديهما لما كان ذلك تمانعاً ، بـل تجويزاً لاجتماع الضديـن . وهـو مستحيلٌ لا شك فيه . » (ص ٣٥٩) .

٦ ــ الأصل السادس : لو تحقق ما قدرناه بين القديمين من المنع ، لدلّ وجود المنع على ضعف الممنوع ؛ وإذا لم يقع المنع وجاز وقوعـه دل جـواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوعه مِنْ ضعف مَنْ تصورناه ممنوعاً من فعله بواسطة الآخر .

٧ ــ الأصل السابع : التمانع يرجع الى الأفعال المتضادة ، لا إلى ذاتي القديمين وصفاتهما .

٨ ــ الأصل الثامن : أن أحدهما لو نفذ مُراده ،ولم ينفُذ مراد الثاني مع قصده الى تنفيذه ، دلّ ذلك على ضعفه .

ولما كان المعتزلة رفضوا دليل التمانع ، فقد واجه الجويني اعتراضاتهم، وتتلخص فيما يلي كما عرضها هو :

أ ــ إرادة القديم حادثة لا في محل ، فاذا ثبتت الارادة كذلك لم تكن مختصة بأحدهما دون الثاني ، لأنها لم تختص بواحدة من الذاتين .

ب ــ أقصى ما تفضي اليه قضية التمانع أن يريد أحد القديمين فلا يتم مراده ، هذا دليل على نقص مَن لم ينفذ مراده . ولكننا ، نحن المعتزلة ، نرى أن الرب غير قادرعلى أن يضطر الخلق الى الطاعة ، ويلجئهم اليها كرهاً ، فلا يلزمنا تعجيز الإله ووصفه بالنقص .

د ــ القديمان متماثلان قطعاً ، لأن القِدَم أخصُّ وصف القـديم ؛ والمشتركان في الأخصّ يجب تماثلهما في سائر صفات النفس .

والحق أن دليل التمانع لا يصحّ على أصول المعتزلة لأنهم يقولون بحرية الانسان في أفعاله ، فالفعل مخلوق للعبد ، لا للرب ، فلا شأن إذن لإرادة الرب في أفعال الانسان ، وبالتالي لا محل للكلام على التمانع بين إرادتي إلهين قديمين ، لأن الارادة ، التي يتوقف عليها الفعل الانساني ، ارادة انسانية حرّة لا تعلّق لإرادة إلهين أو أكثر بها .

ويكرّس الجويني صفحات عديدة للردّ عليهم والدفاع عن دليل التمانع (« الشامل » ص ٣٨٣ – ٤٠٠) .

* * *

ويتصل بصفة التوحيد الردّ على النصارى . وقد استغرق هـذا الرد ٢٩ صفحة (ص ٥٧٠ – ٦٠٩) ، لكنه لا يخرج عما أورده الباقلاني في « التمهيد » ، ويزيد عليه الباقلاني بإيراد النصوص من « الانجيل » ورسائل الرسل في « العهد الجديد » بحروفها ، مما يدل على اطلاع مباشر بينما الجويني لا يورد غير الحجج العقلية العامة التي نجدها لدى الباقلاني ولدى من سبقوه من المتكلمين المسلمين الذين عنوا بالرد على النصارى . ولهذا لا حاجة بنا الى إيرادها .

الله قادر ، عالم ، حي ، مريد

مذهب الأشاعرة هو أن الله قادر ، عالم ، حيّ ، مريد ، بمعنى أن له الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة والإرادة القديمة .

ومن أجل إثبات كون هذه الصفات غير الذات لجأ الجويني الى فكرة « الأحوال » . وهو يعرف الحال بأنه : « صفةٌ لموجود غير متصفة

بالوجود ولا بالعدم[1] . » ومن الأحوال ما يثبت للذوات معللاً ، ومنها ما يثبت غير مُعلَّل . فأما المعلّل منها فكلُّ حكمٍ ثابتٍ للذات عن معنى قائم بها : نحو كون الحيّ حياً ، وكون القادر قادراً . وكل معنى قام بمحل فهو يوجب له حالاً .

والحال التي لا تعلّل هي كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات ، وذلك كتحيّز الجوهر فإنه زائدٌ على وجوده . ويندرج في هذا النوع كل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ولا تعلل بموجود . وقد أنكر معظم المتكلمين الأحوال وقالوا إن كون الجوهر متحيزاً هو عين وجوده . والدليل على إثبات الأحوال أن مَن علم بوجود الجوهر ولم يُحط علماً بتحيزه ، ثم استبان تحيُّزه ، فقد استجدّ علماً متعلقاً بمعلوم . ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز » (« الارشاد » ص ٨١)

وإذا سئل الجويني : وكيف يوجد شيء لا يتصف بالوجود ولا بالعدم؟ أليسا نقيضين ، ولا وسط بين النقيضين ؟

وهنا نراه يقسم المعلومات تقسيماً ثانياً فيقول إن المعلومات تنقسم إلى وجودٍ ، وعدمٍ ، وصفةِ وجودٍ لا تتصف بالوجود والعدم .

ويسوق الجويني الدليل التفصيلي على ذلك في « الشامل » (ص ٦٣٥) فيقول : « مَن علم وجود الجوهر فقد يجهل تحيّزه مع العلم بالوجود ، ثم يعلم التحيّز . فاذا اجتمع له العلمُ بوجود الجوهر وتحيزه ، لم يخلُ الخصم من أحد أمرين : إما أن يقول هما علم واحد ، فيكون مباهتاً ، لقطعنا بجواز ثبوت العلم بوجود الجوهر مع الجهل بتحيزه . فلو كان العلم بالتحيز عين العلم بالوجود لاستحال ارتفاعه مع العلم بالوجود .وهذا القسم لا يقول به أحد ، ولكنّا أدرجناه في التقسيم استيعاباً للأقسام . فإذا ثبت

---

١ « الارشاد » ص ٨٠ .

أنهما علمان ، يجوز ثبوت أحدهما وانتفاء الثاني ، فنقسّم بعد ذلك الكلام ونقول : هما متعلقان بمعلوم واحـــد ، أو بمعلومين ؟ فإن زعم الخصم أنهما متعلقان بمعلومين ، قيل له : أحد المعلومين وجود الجوهر ، فخبرنا من الآخر ! فيضطرب عند ذلك قوله ، ولا يجد مخلصاً عن إثبات معلوم زائد على الذات وهو الحال الذي قلنا به . فإن المعلوم لا يخلو : إما أن يكونَ انتفاءً أو ثبوتاً ؛ وتحيُّز الجوهر ليس بانتفاءٍ وفاقاً (= أي باتفاق الجميع) . فقد تقرر بما قلناه : معلومٌ غير مُنتفٍ ، زائدٌ على وجود الجوهر . — وإن زعم الخصم أن العلمين متعلقان بمعلومٍ واحد ، قيل له : فينبغي أن يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع العلم بالآخر ، كما لو تعلق علمان بالوجود مثلاً ، فإنه يستحيل ثبوت ضدّ أحدهما مع الآخر ، إذ لا يجوز أن يكون جاهلاً بالوجود عالماً به . فلما تصور الجهل بالتحيُّز أو الغفلة عنه ، مع العلم بالوجود ، وضح ما قلناه » (« الشامل » ص ٦٣٥).

كذلك مما يعول عليه في اثبات الحال « أن نقول : اذا خطر للعاقل شيئان مختلفان وعلم اختلافهما ، فلا يخلو : إما أن يختلفا عنده بوجودهما ، أو بحالٍ زائدة على الوجود . فإن اختلفا بوجودهما كان ذلك محالاً من أوجه : أحدها أن حقيقة الوجود لا تختلف في قضايا العقول ، إذ الوجود هو الثّبوت ، والسواد لا يخالف البياض في وصف الثبوت . ولو اختلف المختلفان في الوجود لاختلف المِثلان ، فوجب صرف اختلافهما الى وصفٍ زائدٍ على الوجود » (« الشامل » ص ٦٣٧) .

وقد نفى أبو الحسن الأشعري[1] الأحوال ، وكذلك نفاها الباقلاني[2] ؛ فكان الجويني أول من قال بها من الأشاعرة . وبعد أن قرر الأحوال ،

---

١ راجع ما يقوله الجويني عن الاشعري في « الشامل » ص ٦٣١ .
٢ في « التمهيد » — راجع الفصل الخاص به .

صار من السهل عليه بعد ذلك أن يثبت لله الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والارادة القديمة ، من غير أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة بأن في ذلك تعدداً للقدماء ، لأنها أحوال ، والأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، فلا تعدد في ذات الإله إذن بإثبات هذه الصفات قديمة .

١ – أما الدليل على كون الصانع قدراً فهو وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز أي بأنها جائزة الوجود لا واجبته .

٢ – وما دام قد ثبت أنه قادر ، فهو حيّ « إذ لا يصحّ عالم قادر غير متّصف بكونه حيّاً » (« الشامل » ص ٦٢٢).

٣ – إن ما في العالم من اتقان يقتضي كون الصانع عالماً .

– ٥ –
كلام الله

اهتم الجويني اهتماماً بالغاً بمسألة كلام الله . ومع الأسف الشديد ضاع الفصل الخاص بكلام الله في كتاب « الشامل » ، ولم يبق لنا غير ما أورده في « الارشاد » (ص ١٠٢ – ١٤٠) .

والجديد حقاً عند الجويني في هذا الباب اهتمامه بالكلام النفسي ،وجعله إياه جوهر الكلام . والكلام النفسي أي القائم بالنفس هو التفكير ، وهو اللوغوس اليوناني بالضبط في معناه الأصيل أي التفكير والتعقل والعقل . وهو في هذا متأثر خصوصاً بالباقلاني[١] .

١ راجع « التمهيد » ص ٢٥١ حيث يقول : « الكلام فيما بيننا انما هو معنى قائم بالنفس يعبر عنه بهذه الاصوات المسموعة تارة وبغيرها اخرى » .

وتعريفه « للكلام » هو أنه « القول القائم بالنفس ، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات[1] » . فهو الفكر الذي يدور في خَلَد الانسان وتدل عليه العبارة أو الاشارة .

وقد أنكرت المعتزلة الكلام القائم وقالوا إن الكلام هو الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة . اللهم إلا الجبائي فقد أثبت كلام النفس ، وسماه : الخواطر ، وقال إن تلك الخواطر تُسمَع وتدرك بحاسة السمع ، « وإن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام ، وإنما الكلام بالحروف المقارنة للأصوات : وهي ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات . » (« الارشاد » ١٠٥)

ولكن الأشاعرة يرون أن الكلام الذي يقولون بقدمه هو الكلام القائم بالنفس ، لا العبارات والألفاظ والإشارات .

ويورد الجويني اعتراضات المعتزلة على القول بأن كلام الله أزليّ ، ومنها :

١ — من يزعم أن الكلام أزلي ، لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يقول بأن الكلام الأزلي أمر ونهي وإخبار ؛ وإما لا يقول بذلك . فان زعم أنه كان في الأزل أمراً ونهياً وإخباراً فقد أحال ، إذ من حكم الأمر والنهي أن يصادف مأموراً ومنهياً ، ولم يكن في الأزل مخاطب متعرّض لأن يُحث على أمر ويزجر عن آخر . ولا يعقل أمرٌ ليس له مأمور به. وإن زعم أن الكلام في الأزل لم يكن موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام ، فقد ذهب إلى ما لا يُعقل .

٢ — أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله ، وأنه آيات وسور وحروف منتظمة وكلمات ، وهي مسموعة على التحقيق ولها ابتداء وانتهاء ،

[1] « الارشاد » ص ١٠٤ .

وهي معجزة النبي (صلعم) وآية على صدقه . « ويستحيل أن يكون القديم معجزاً ، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدين دون بعض. ولو جاز تقدير كلامٍ قديمٍ قائمٍ بالنفس أزليّ معجزاً ، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبتيه معجزاً » (« الارشاد » ص ١٢٢) .

ويكرّ الجويني على هاتين الحجتين بالرد المفصّل (« الارشاد » ص ١٢٠ — ١٢٨) ، وفي ثنايا ذلك يورد رأياً غريباً للجبائي وهو قوله إن كلام الله يوجد مع قراءة كل قارىء ، والكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ، وليست هي أصواتاً ؛ « وزعم أنها توجد عند الكتابة : فإذا اتسقت الحروف المنظومة والرسوم المرقومة، وجدت حروفٌ قائمة بالمصحف ليست بالأشكال البادية والأسطر الظاهرة... وقال أيضاً : مَن قرأ كلام الله تعالى تثبت مع لهواته حروفٌ هي قراءته وهي مغايرة للأصوات ، وحروفٌ هي كلام الله وهي مغايرة للقراءة والأصوات . واذا أضرب القارىء عن القراءة عُدم عنه كلام الله تعالى، وهو بعينه موجودٌ قائمٌ بغيره . ومن شنيع مذهبه أنه قال : إذا اجتمع طائفةٌ من القرّاء على تلاوة فيوجد بكل واحدٍ كلامُ الله ، والموجود بالكل كلام واحد[1] . »

كما يشير إلى مذهب الحشوية القائل بأن كلام الله تعالى قديم أزلي ، وأنه حروف وأصوات ، وأن المسموع من أصوات القرّاء ونغماتهم هو عين كلام الله ؛ بل إن الرعاع منهم أطلقوا القول بأن المسموع هو صوت الله ، وأن المرئي من الأسطر التي كتب فيها كلام الله هو الكلام القديم، ولو مثلت الحروف من بعض الجواهر كالحديد مثلاً فهي عين كلام الله، وأن اسم الله إذا كتب فالرقم المرئي في الكتابة هو الإله بعينه .

---

١ « الارشاد » ص ١٢٣ .

وقد ظن ألار[1] أن المقصود من « الحشوية » هنا الكرامية ، وهـذا غـير صحيح ، بل الإشارة الى الحشوية النابتة المبالغة في التجسيم ، ولم تكن الكرامية بهذا الغلط في التشبيه ، وإلا لذكرهم باسمهم . وهو يفرق بينهما بوضوح حين يجتمعان في مذهب ، فيقول مثلاً : « ذهبت الكرامية وبعض الحشوية[2] ... »

* * *

أما مذهب الجويني في كلام الله فيتلخص فيما يلي :

١ ـ التفرقة بين الكلام النفسي ، وبين العبارة عنه بالأصوات والحروف .

٢ ـ الكلام النفسي قديم ، أما العبارة عنه بالأصوات والحروف فحدثة .

٣ ـ القراءة هي أصوات القراء ونغماتهم ، وهي أكسابهم التي يؤمرون بها في بعض العبادات ايجاباً ، وفي بعض الأوقات ندباً ، ويزجرون عنها إذا كانوا جُنباً ، ويثابون عليها ويعاقبون على تركها . أما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم ، وهو كلام الله القديم الذي تدل عليه العبارات . وهذا المقروء لا يحل القارىء ولا يقوم به .

٤ ـ وكلام الله مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ، ولكنه ليس حالاً في مصحف ، ولا قائماً بقلب . ولكن الكتابة حادثة ، والمفهوم من الكتابة هو القديم .

---

١ « صفات الله عند الاشعري وتلاميذه الاول » ص ٣٩١ .

٢ « الارشاد » ص ٣٩ .

٥ – وكلام الله مُنزَّل على الأنبياء ؛ ولكن ليس معنى التنزيل : الانزال ، أي حطّ شيء من علو إلى سُفل ، فإن الانزال بمعنى الانتقال يتخصص بالأجسام . وانما المقصود من الانزال هو أن جبريل أدرك كلام الله « وهو في مقامه فوق سبع سموات ، ثم نزل إلى الأرض ، فأفهم الرسول (صلعم) ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام[1] » .

وهذا الرأي الأخير في غاية الجرأة ، ولم نجد له مثيلاً من قبل فيما وصلنا من كتب الأشعرية أو غيرهم من أصحاب المذاهب الكلامية ، إذ مؤداه أن جبريل فهم عن الله كلامه ؛ وفهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن جبريل مقاصد الله دون أن ينقل له ذات كلام الله . فالتنزيل إذن هو تنزيل للمعاني ، لا للألفاظ . ويلزم على هذا أن تكون الألفاظ والعبارة من عند النبي محمد (صلعم) ولكن الجويني لم يستخلص هذه النتيجة صراحةً ؛ بيد أنها نتيجة لازمة عن قوله هذا .

٦
أسماء الله

فرّق الجويني بين الاسم والتسمية ، وهي تفرقة نجدها من قبل عند الباقلانّي في « التمهيد » . فالتسمية هي اللفظ الدال على الاسم ، والاسم هو مدلول التسمية . فاذا قال القائل : زيد – كان قوله تسمية ، وكان المفهوم منه اسماً .

---

١ « الارشاد » ص ١٣٥ ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

وكانت المعتزلة تسوي بين الاسم والتسمية ، والجويني يهاجمهم لهذا السبب . والدليل عنده على أن الاسم يفارق التسمية ويراد به المسمى – آيات من القرآن ، منها قوله تعالى : « سَبِّحْ اسمَ ربّك الأعلى » (سورة الأعلى : ١) ، والمُسَبَّح هو وجود الباري تعالى دون ألفاظ الذاكرين؛ وقال عز وجل : « تبارك اسمُ ربك » (الرحمن : ٧٨) ، وقال تعالى : « ما تعبدون من دون الله إلا أسماءً سميتموها أنتم وآباؤكم » (يوسف : ٤٠) . « ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام، وإنما عبدو المسميات لا التسميات . » (« الارشاد » ص ١٤٢) .

وتعدد أسماء الله لا يعد حكماً بتعدد الآلهة ، إنما الأسماء تدل على أفعال ، والأفعال متعددة .

ويورد الجويني التقسيم الذي وضعه الأشعري بين أسماء الرب ، وهو تقسيمها إلى ثلاثة أقسام :

١ – فمن أسمائه ما نقول إنه هو هو ، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده ؛

٢ – ومن أسمائه ما نقول إنه غيره ، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل : كالخالق والرازق ؛

٣ – ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ، ولا يقال إنه غيره ، وهو كلّ ما دلت التسمية به على صفة قديمة ، كالعالم والقادر .

وأسماء الله منها ما يدل على الذات ، ومنها ما يدل على الصفات القديمة ، ومنها ما يدل على الأفعال ، ومنها ما يدل على النفي ، فيما يتقدس الباري عنه .

ثم يأخذ في شرح ٨٣ اسماً من أسماء الله (« الارشاد » ص ١٤٤ – ١٥٥) وليس في تفسيره لها ما يلفت النظر بخاصة .

٧
خلق الأفعال

من الحجج التي أدلى بها القائلون بأن الله خالق أفعاله ، وهم خصوصاً المعتزلة ، قولهم باستحالة اثبات مقدور بين قادرين .

والجويني يرد على هذه الحجة ، فيقول : « الرب تعالى قبل أن أقدر عبده وقبل أن اخترعه — هل كان موصوفاً بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه مَنْ يخترعه ، أم لا ؟ فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ما سيقدر عليه العبد ، فذلك ظاهر البطلان ، فإن ما سيقدر عليه العبد عينُ مقدور الله تعالى ، إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلق بها قدرة العبد بعدُ في الصورة التي فرضنا السؤال عنها .

وإن كان يمتنع تعلق كون الباري تعالى قادراً بمقدور العبد ، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدورٌ بين قادرين ، فلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده ، فإنه لم تتعلق به بعدُ القدرةُ الحادثة . وإذن وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يُقدر عبده عليه ، فإذا أقدره ، استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له . ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى وانتفاء كونه مقدوراً للعبد — أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد .

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى ، فكل ما هو مقدور له ، فانه مُحْدِثه وخالقه ، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدورٌ للرب تعالى[١] » .

---

١ « الارشاد » ص ١٨٨ — ١٩٠ .

ودليل الجويني في منتهى التهافت : لأن كون الله قادراً على الأفعال التي سيقدر عليها العباد – حتى لو سلم له – هــو أمرٌ افتراضيٌ محض لا محصّل له ، لأن القدرة التي لا تتحول إلى أفعـــال هي كعدم القدرة سواء . وقدرة الله الافتراضية هذه لن تتحول إلى أفعال لأن الله لا يجوز أن يفعل الأفعال القبيحة التي هي في مقدور الانسان .

وتمشياً مع فكرة الأشعري في الكسب ، يقر الجويني بأن « العبد قادر على كسبه ، وقدرته ثابتة عليه[1] » بخلاف ما يذهب اليه الجبرية من نفي القدرة ، وما يذهب اليه المعتزلة من أن العبد خالق لأفعالــه . والدليل عند الجويني على القدرة هو أن العبد إذا ارتعدت يده ، ثم إنه حركها قصداً ، فإنــه يفرّق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالــة التي اختارها واكتسبها ، والتفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومةٌ على الضرورة .

وهذه القدرة الحادثة عـرَضٌ من الأعراض ، وهي غير باقية شأنهـا شأن باقي الأعراض عند الأشاعرة . وعلى عكس من ذلك أطبقت المعتزلة بالعناصر على بقاء القدرة .

وهذه القدرة تحدث مع المقدور وتزول بزواله ، فهي لا تتقدم عليه، ولا تتأخر في البقاء عنه . والاستطاعة تقارن الفعل .

والقدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها ، أما « ما يقع مبايناً لمحل القدرة فإنه لا يكون مقدوراً بها ، بل يقع فعلاً للباري تعـــالى من غير اقتدار العبد عليه : فاذا اندفع حجرٌ عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدورٍ للعبد عند أهل الحق . وذهبت المعتزلة إلى أن ما يقع مبايناً لمحل القدرة ، أو للجملة التي محل القدرة منها ، فيجوز وقوعــه متولداً عن

---

١ « الارشاد » ص ٢١٥ .

سبب مقدور مباشر بالقدرة : فإذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه ، فاندفاعه متولّد عن الاعتماد القائم بمحل القدرة[1] » .

فهو ينكر إذن فكرة التولّد التي قال بها المعتزلة ، وهو حدوث فعلٍ بتوسط آخر . ويرى أن هذا النوع من الفعل غير مقدور . ويسوق لتأييد رأيه الدليل التقليدي القديم وهو : مَنْ رمى سهماً ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية ، ثم اتصاله بالهدف واحداث جرح فيه يؤدي إلى زهوق الروح في سنين وأعوام ، فسيكون معنى ذلك نسبة القتل إلى الميت بعد زهوق روحه بأعوام[2] !

* * *

وكل حادثٍ مرادٌ لله تعالى حدوثه . ومشيئة الباري لا تتعلق بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو مريد لوقوع جميع الحوادث : خيرها وشرّها ، نفعها وضرّها[3] .

٨
الرد على الفلاسفة

ويعقد الجويني فصلاً صغيراً للردّ على الفلاسفة في فلسفتهم الطبيعية : من القول بالنباحد الأربعة ، وتفسير ما يجري في العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية بأنها آثار طبيعية ، أما ما يجري

---

١ « الارشاد » ص ٢٣٠ .
٢ « الارشاد » ص ٢٣٣ .
٣ « الارشاد » ص ٢٣٧ .

في العالم العلوي فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها ، وهذه الآثار تستند « إلى الروحاني الأول ، وهو يستند إلى الموجود الأول ، وهو الباري على زعمهم ؛ وهو سبب الأسباب وموجبها . وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الأول يخترع شيئاً على اختيارٍ في إيقاعه ، بل هو موجِب الروحاني الأول ، ثم الروحاني الأول موجِب الفلك ونفسه وعقله ؛ وكذلك القول في الفلك الأعلى مع الذي يليه إلى الانتهاء إلى فلك القمر . والآثار العلوية متناسبةٌ لا اختلاف فيها ، ولا يعتورها قبول اختلاف الأشكال . والشمس لا يتصور تقديرها على هيئة أخرى غير الهيئة التي هي عليها ؛ وإنما تتعرض لقبول الأشكال المختلفة هيولي عالم الكون والفساد . ويعبرون في هذه المواضع بالهيولى عن الجواهر ، ويعبرون عن أعراضها بالصورة[1] » .

فهذا ما أدركه الجويني من الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة اليونانيين والمسلمين ، مما يدلّ على قلة بضاعته من الفلسفة ، وخلطه بين الآراء : إذ يرى الهيولى عندهم هي الجوهر ، والأعراض هي الصورة . وقوله الروحاني الأول يقصد به العقل الأول . ويتحدث عن آرائهم هذه بأنها « مواقف » و « يسمونها الإلهيات » (ص ٣٣٦ س ٣) . وهو يرد عليهم في فكرة العقول العشرة بأن يقول : « هلاّ اكتفيتم بالموجود الأول في إيجاب كل ما عداه ؟ وما الذي دلكم على ايجاب الروحاني الأول ، ثم ايجاب الروحاني ما دونه ؟ وهل هذا إلا تحكّمٌ محض لا محصول له ؟ » فهو يأخذ عليهم أنهم يجعلون كل عقل يوجب ما تحته ، وكان الأولى بهم — في نظره — أن يرجعوا كل خلق وايجاب وايجاد إلى الأول ، بدلاً من هذا التسلسل من واحد إلى الذي يليه . ويرى أن هذه الحجة كافية للرد عليهم إذ « لا يحتمل هذا المعتقَد أكثر من ذلك[2] » .

---

١ « الارشاد » ص ٢٣٥ .

٢ « الارشاد » ص ٢٣٦ .

وهذا يدل على أن الفلسفة ، وخصوصاً بفضل ابن سينا ، بدأت تؤثر في مواقف المتكلمين ؛ لكن لن يقدر لهم الرد عليها رداً يبين عن فهم إلا ابتداءً من الغزالي ، لأنه بدأ بدراسة مذاهب الفلسفة وفهمها فهماً جيداً لإمكان الرد عليها عن فهم فيما بعد . وبهذا أكمل القصور الواضح الموجود عند أستاذه الجويني .

٩
التحسين والتقبيح

ومن الطبيعي أن يقول الجويني بأن التحسين والتقبيح ليسا عقليين ، وإنما يدركان بالشرع . ويزيد على أسلافه من أئمة المذهب بأن اطلاق هذا القول قد يوهم أن الحسن والقبيح زائدان على الشرع ؛ « وليس الأمر كذلك ، فليس الحسْن صفة زائدة على الشرع مدركة به ، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله . وكذلك القول في القبح فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر ، فلسنا نعني بما نثبته تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب ؛ وإنما المراد بالواجب : الفعل الذي ورد الشرعُ بالأمر به إيجاباً ، والمراد بالمحظور: الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً[1] » .

ويرد على المعتزلة في قولهم بأن الحسن والقبح يدركان بالعقل : فمنه ما يدرك قبحه وحسنه بداهة دون نظر ، ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بنظر عقلي .

---

١ « الارشاد » ص ٢٥٩ .

وحججه ضدهم تنحصر فيما يلي :

١ ـ ما يقولون إنه يدرَك ضرورةً وبداهةً لماذا يختلف فيه الناس إذن ؟ فإن ما ادعوا أن حسنه وقبحه يدركان بالضرورة والبداهة قد أنكره كثير من الناس . فلا يصح إذن ادعاء الضرورة في ادراكه . فالبراهمة مثلاً يعتقدون قبح ذبح البهائم وإيلامها وتعريضها للتعب ، بينما المعتزلة لا يرون ذلك .

٢ ـ والمعتزلة يقولون إن الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع لما فُهِم أيضاً عند وروده . ويرد الجويني على هذا قائلاً إن هذا باطل ، لأننا نعلم مثلاً قبل ظهور المعجزات أن من تأتي على يديه يكون نبياً ، فإذا أتت على يديه أدركناها وحكمنا أنه نبي .

٣ ـ ثم يسألهم : هل يكون القبيح قبيحاً بنفسه أو إلى صفة نفسه ؟ إن قلتم هذا فهو باطل لأن القتل ظلماً يماثل القتل حداً وقصاصاً ، ومع ذلك فالأول قبيح والثاني حسن وعادل . كذلك نجد بعض الأفعال لو صدر من غير مكلف فانه لا يتصف بكونه قبيحاً ، ولو صدر من بالغ لكان قبيحاً . فليس الفعل في ذاته هو الذي يتصف بالقبح أو بالحسن .

وبعد أن فرغ الجويني من هذه المقدمة ، تناول مقدمة أخرى وهي أنه لا يجب على الباري شيء . وراح يسوق الدليل على بطلانها فقال : « ما الذي عنيته بوجوبه ؟ فان قال : أردت توجُّه أمرٍ عليه كان ذلك محالاً إجماعاً لأنه الآمر ، ولا يتعلق به أمر غيره . وإنْ قال : المعني بوجوبه أنه يرتقب ضرراً لو ترك ما وجب عليه ، فذلك محالٌ أيضاً ، فإن الربّ تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر والآلام واللذة ، والربّ متعالٍ عنهما[1] » .

---

١ « الارشاد » ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ .

الصلاح والأصلح

وبهذه المناسبة يتعرض الجويني لمسألة الصلاح والأصلح ، فينقد المعتزلة لقولهم بأنه حتمٌ على الله فعل الأصلح للعباد في دينهم ودنياهم ، وأن عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده[1] .

وهو يستعين في ذلك بالحجج المشهورة التي ساقها الأشعري ضد أستاذه أبي علي الجبائي في مسألة الإخوة الثلاثة . ويظهر أن هذا الاحتجاج قد صار تقليدياً لدى الأشاعرة من بعده . غير أن الجويني زاد فيه إيضاحات[2] .

— ١٠ —
اثبات النبوات

وفي باب إثبات النبوات يتناول الجويني خمس مسائل :

١ — إثبات جواز بعث الرسل ؛

٢ — المعجزات وشرائطها ؛

٣ — ايضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ؛

٤ — تخصيص نبوة محمد (صلعم) بالآيات ، والرد على منكريها من أهل الملل ؛

٥ — أحكام الأنبياء ، وما يجب لهم وما يجوز عليهم .

---

١ « الارشاد » ص ٢٨٧ .

٢ « الارشاد » ص ٢٩٧ — ٢٩٩ .

وتعنينا هنا المسألة الأولى . وهي دائماً تثار ضد « البراهمة » بوصفهم منكري النبوّات . وجرى التقليد على ذلك منذ أيام أبي الهذيل ، وأصبح لفظ « البراهمة » مساوياً « لمنكري النبوات » . وقد ذهب كراوس[1] الى أن ابن الراوندي هو الذي اخترع نسبة القول بإنكار النبوات الى البراهمة، فصاروا اسماً مستعاراً لأصحاب هذا القول ، ولا شأن له بمذهب البراهمة الهنود . وربما نجد في عرض مذهب البراهمة في إثبات عدم جواز ارسال الرسل ونقد الطقوس الدينية الاسلامية — ما يشهد بصحّة افتراض كراوس هذا.

والجويني في « الإرشاد » (٣٠٣ — ٣٠٧) يعرض شُبه البراهمة في ذلك ، وهي :

١ — ما يجيء به النبي إما أن يكون مستدركاً بالعقل ، أو لا يستدرك به . فإن كان ما يجيء به مما يتوصل العقل إليه ، فلا فائدة في بعثه ، ويكون إرساله عبثاً وسفهاً ، وإن كان ما يجيء به مما لا تدل عليه العقول، فلا يمكن قبوله . إذ المقبول هو ما يدل عليه العقل .

ويرد الجويني على هذه الشبهة قائلاً إنها تقوم على أن التحسين والتقبيح عقليان — وهو لا يقول بذلك ، شأنه شأن سائر الأشاعرة . لكنه مع ذلك يسلم بــه جدلاً ويقول إنه إذا كان ما يأتي به الرسول مطابقاً لمـــا يأتي به العقل ، فهذا لا يخلو من فائدة هي توكيد المدلول الواحد بأدلة مختلفة. وحتى إذا وقع الاكتفاء بدليل واحد ، فهذا لا يعني أن الأدلة الأخرى عبث . وإذن فبعث الرسل توكيد لما يتوصل اليه العقل ، ولا بأس منه.

ورد الجويني ينطوي هنا على مغالطة : إذ مذهب البراهمة هو الاعتماد على العقل وحده ، وعدم الاعتراف بأية أداة أخرى للمعرفة مثل الوحي .

ثم يردف رده ذلك بقوله إن ما يأتي به العقل يأتي كلياً ، والرسول

---

١ راجع كتابنا : « من تاريخ الالحاد في الاسلام » الفصل الخـــاص بابن الراوندي ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

هو الذي يفصل الجزئيات مثل الطبيب الذي ينصُّ على ما يشفي المريض المعين بدواء معيّن .

وكلام الجويني هنا أيضاً مردود بأن النبي يأتي بأمور كلية ، لا بتفصيلات جزئية منطبق على الأحوال الجزئية المفردة .

٢ — وقال « البراهمة » ثانياً إن الشرع يشتمل على أمــور مستقبحة عقلاً ، مع أننا نعلم أن الحكيم لا يأمر بالفواحش ولا يندب الى القبائح، فكيف جاء الشرع بهــذه الفواحش وندب الى هذه القبائح ، مثل ذبح البهائم وتسخيرها ، والعقل يقضي بأن هذا قبيح .

ويرد الجويني على هذه الشبهة بأن يقول إن هذه الحجة ترتدّ عــلى « البراهمة » لأن الله يؤلم البهائم والاطفال الذين لم يقترفوا ذنباً ؛ فان قال « البراهمة » إن هذا لحكمة قصدها الله ، قيل لهم : وكذلك الامر بالذبح والتسخير للبهائم هو لحكمة أرادها الله .

٣ — كذلك يقول البراهمة إن في الشرائع ما تردع منه العقول ، مثل الانحناء في الركوع ، والانكباب على الوجــه في السجود ، والتحسير والتعرّي والهرولة والتردد بين جبلين ورمي الجمار من غير مرميّ اليه — مما هو من مناسك الحج ، وهي أمور لا يقبلها العقل ولا يدرك لها حكمة ولا معنى .

والجويني يردّ على هذه الشبهة بأن يقول إن الرب « قد يضطر عبده ويفقره ويعرّيه ويتركه كلحم على وضم والسوأة منه بادية ، ولو عرّى واحدٌ منا عبده مع تمكنه من ستره ومداراة سوأته لكان ملوماً . والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء ، لا يُسألَ عما يفعل وهم يُسألون . وهو الذي يسلب العقول ، ويضطر المجانين الى ما يتعاطونه مما تبقى مضرّته ، مع القدرة على أن يكمّل عقولهم . فاذا لم يبعد ما ضربنا فيه الامثلة ، أن يكون فعلاً لله تعالى ، لم يبعد أيضاً وقوعه مأموراً به » (« الارشاد » ص ٣٠٥ — ٣٠٦) .

وهو هنا أيضاً يستخدم نفس الطريقة التي استخدمها في الرد على الشبهة الثانية ، وهي أن يردّ على الخصم حجته ، اعتماداً على أصل واحد وهو أنه ليس كــل ما في الكون معقولاً أو مقبولاً في العقل ، حتى تلتزموا بهذه المعقولية في مسألة بعث الانبياء ، وما ورد في الشرائع من أمور تبدو منافية للمعقول . ويخلص الجويني من هذا الى أن إرسال الله للرسل والشرائع ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها . فإن ثبتت بعد هذا فائدة بعث الانبياء ، كان هذا قاطعاً في إثبات جواز ارسال الانبياء .

على أن ما ورد في « الإرشاد » ما هو إلاّ مختصر موجز جداً مما أورده الباقلاني في « التمهيد[1] » ؛ ويمكننا أن نفترض أنـه توسّع في الموضوع في كتاب « الشامل » في القسم الذي لم يصل إلينا منه .

تقويم

يبدو لنا الجويني – بوجه عام – خالياً من الاصالة ، وأنــه اعتمد على أسلافه من كبار الاشاعرة في الدفاع عن آراء الاشاعرة ، وخصوصاً على الباقلاني والاشعري وأبي إسحق الاسفراييني على الترتيب في الاهمية . صحيح أن كتابــه الرئيسي ، وهو « الشامل » لم يصلنا منه إلا ثلثه ، ولكنه كاف في الحكم على مدى أصالته بالنسبة إلى أسلافه . وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه بجديد ، إلا في النادر . أما كتاب « الارشاد » فمختصر بسيط خال من الحجاج الكلامي الدقيق ، وما هو إلا متن بسيط سهل للمبتدئين .

---

١ الباقلاني : « التمهيد » ص ١٠٤ – ١٣١ ، نشرة مكارثي ، بيروت ١٩٥٧ .

الفهرس

الاشعريـــة

الدكتور عبد الرّحمن بدوي

مذاهب الإسلاميّين

الجزء الثاني

الإسماعيلية . القرامطة . النّصيريّة . الدّروز

دار العلم للملايين
بيروت

الطبعة الاولى

ايلول (سبتمبر) ١٩٧٣

تصدير

في هذا الجزء الثاني عرضنا تيارات الباطنية الرئيسة : الإسماعيلية ، والقرامطة ، والنصيرية ، والدروز ، ويجمعها كلها النزعة الباطنية أعني تأويل النصوص المقدسة ، أو شبه المقدسة ، تأويلاً باطناً يختلف عن المعنى الظاهر اختلافاً مغرقاً في التأويل ، ابتغاء التوفيق بين هذا المعنى وبين النزعات الجديدة والمطامح المستسرة والتطلعات المتوثبة إلى تحقيق القوة وبسط السلطان . ومن هنا ارتبطت هذه التيارات باتجاهات سياسية واجتماعية واقتصادية خطيرة وعنيفة : أما خطورتها فترجع إلى كونها تمثل انصرافاً عن المجرى التقليدي للأمور ، وظهورها في شكل انقلابات محورية ، وافتقارها إلى ضوابط راسخة أو معايير يمكن التفاهم عليها ، أما عنفها فلأنها لا تستطيع أن تحقق أهدافها بالوسائل الشرعية المقررة ، ولهذا تلجأ إلى البطش إن تمكنت ، والاستتار المتآمر في دور التمهيد ، والتقية الغادرة في ظل سلطان الخصوم .

ومن هنا كان علينا في عرضنا لهذه التيارات أن نتوسع في تاريخها السياسي ، على خلاف ما فعلنا في المجلد الأول حين عرضنا مذهبي المعتزلة والأشاعرة ، لأن المذاهب الباطنية كانت ايديولوجيات أكثر منها مذاهب فكرية ، والايديولوجيات هي البطانة النظرية للحركات السياسية والاجتماعية . ولا يزال هذا التاريخ السياسي لهذه الفرق الباطنية حياً حتى اليوم ، رغم الضآلة العددية لمن ينتسبون إليها اليوم في أنحاء العالم : في لبنان ، وسوريا ، وباكستان ، والهند ، وإيران وجاليات صغيرة هنا وهناك في شرقي أفريقية وفي الأمريكتين .

والباحثون — بنوع من حب الاستطلاع المَرَضي — أكثر احتفالاً بالأفكار الغريبة والمذاهب الشاذة . ومن هنا كان الاهتمام بالمذاهب الباطنية في الإسلام أقوى بكثير من الاهتمام بمذاهب المعتزلة وأهل السنة والجماعة .

وآية ذلك هذا الحشد الهائل من الدراسات والأبحاث المفردة الخاصة بالمذاهب الباطنية ، مما قام به المستشرقون الأوروبيون والأمريكيون منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم . فقد كرّسوا لها من الأبحاث أضعاف أضعاف ما خصصوه لسائر الفرق الإسلامية ، وكلما فتر الاهتمام بها ما يلبث أن يتجدد وبقوة أكبر ، حتى جاءت فترات في تاريخ البحث في المذاهب الإسلامية كان البدع السائد فيها هو دراسة الاسماعيلية أو القرامطة أو النصيرية أو الدروز . وواكب ذلك نموّ متواصل فيما ينشر محققاً من كتبهم هم أنفسهم ، بعد أن ظل الاعتماد طويلاً على ما كتبه عنهم خصومهم . على أنه لا يزال جانب كبير من مخطوطاتهم لم ينشر محققاً بعد . ولذا اعتمدنا في كتابنا هذا على قدر ضخم من المخطوطات لم ينشر بعد .

والتزمتُ النزاهة التامّة في العرض ، أعني المنهج التاريخي الفيلولوجي المحض ، دون أن أتعرض للحكم لها أو عليها من حيث مدى انطباقها — أو عدم انطباقها على الإسلام السني . فهذا أمرٌ ليس من شأني الخوض فيه ، فما أنا إلاّ مؤرّخ للأفكار وحسب ، وما لمؤرّخ الأفكار أن يتخذ موقفاً خاصاً ايديولوجياً بإزائها ، وإلاّ جانب الأمانة وحاد عن الموضوعية ، وتلوّنت أحكامه بلون ميوله .

ثم إني بطبعي أرفض كل دعوى تدعى لنفسها أنها وحدها تملك الحق ، أو أنها وحدها تمثل الدين الصحيح . وشواهد تاريخ الأفكار أبلغ دليل على تهافت هذا الادعاء . والخير كل الخير في أن يكون الدين مفتوحاً لكل الاتجاهات ، غنيّاً بشتى التجارب ، حافلاً بديناميكية الحياة . إن تعثّر في الشكل نَبَذَهُ أو استبدله ، وإن افتقر في المضمون أغناه وتعمقه .

عبد الرحمن بدوي

روما — باريس

١٩٧٢

فِرَق الباطِنِيَّة

« الباطنية » لقب عام مشترك تتدرج تحته مذاهب وطوائف عديدة ، الصفة المشتركة بينها هي تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلاً يذهب مذاهب شتى ، وقد يصل التباين بينها حد التناقض الخالص . فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكتوبة ؛ وأن الطقوس والشعائر ، بل والأحكام العملية هي الأخرى رموز وأسرار ، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور ، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق ، علم الباطن .

وقد استقرى الغزالي تحت هذا الاتجاه ثمانية ألقاب ، هي :

(١) **الباطنية** ؛ نسبة إلى التأويل بالباطن ؛

(١) الغزالي : « فضائح الباطنية » ، ص ١١ من نشرتنا ، القاهرة ، سنة ١٩٦٤ .

(٢) **القرامطة** (والقرمطية) ؛ نسبة إلى حمدان قَرْمَط ، أحد دعاتهم في الابتداء ؛

(٣) **الخُرَّميّة** ، نسبة إلى حاصل مذهبهم وزبدته ، وهو تحصيل اللذة ، فإن « خُرَّم » لفظ فارسي يدل على الشيء المستلذ ، وقد كان لقباً للمزدكية ، وهم أهل الإباحة من المجوس ؛

(٤) **البابكية** ، نسبة إلى بابك الخرّميّ الذي خرج من بعض الجبال بناحية أذربيجان في أيام المعتصم بالله (٢١٨ – ٢٢٧ ﻫ) الذي وجه إليه جيشاً قضى على حركته في سنة ٢٢٢ ﻫ .

(٥) **الاسماعيلية** ، نسبة إلى محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، سابع الأئمة ابتداءً من محمد (ص) .

(٦) **السبعية** ، ولقبوا بذلك لأمرين : الأول اعتقادهم بأن أدوار الإمامة سبعة ؛ والثاني قولهم إن تدابير العالم السُّفلي منوطة بالكواكب السبعة ؛

(٧) **المُحَمِّرة** ، ولقبوا بذلك لأنهم صبغوا ثيابهم بالحمرة أيام بابك ، وكان ذلك شعارهم ؛

(٨) **التعليمية** ، ولقبوا بذلك لأن مذهبهم يقوم على إبطال الرأي وتصرف العقل ، وعلى دعوة الخلق إلى تلقي العلم من الامام المعصوم ، وعلى أنه لا مدرك للعلوم إلاّ التعليم من إمام معصوم .

ويلاحظ على هذه الألقاب :

أولاً : أن لقب « الباطنية » عام تشترك فيه كل هذه الفِرَق .

ثانياً : أن رقمي ٣ و ٤ يدلان على فرقة واحدة ، وكذلك رقم ٧ يدل على نفس الفرقة . فالثلاثة إذن تدل على نفس الطائفة .

ثالثاً : أنه فيما عدا هذه الطائفة (المشار إليها بالأرقام ٣ ، ٤ ، ٧) يتشيع الباقون لعليّ بن أبي طالب وعترته .

رابعاً : أن « التعليمية » وصف مشترك مثل « الباطنية » ، وليس فرقة برأسها .

خامساً : أن القرامطة والبابكية والاسماعيلية كانت حركات سياسية لعبت أدواراً متفاوتة الأهمية في تاريخ الاسلام السياسي ، وأهمها من هذه الناحية « الاسماعيلية » في صورة « الفاطمية » : إذ كوّنت دولة واسعة شملت المغرب ومصر والشام واليمن ، وبَثّتْ الدعاة في كل بلاد الإسلام من الهند حتى المغرب الأقصى ، ولا تزال باقية حتى اليوم .

لكن ينبغي أن نضيف طائفتين أخريين تندرجان تحت فرق الباطنية ، ولا يزال لهما أتباعهما اليوم ، وهما :

١ — النصيرية ، نسبة إلى ابن نُصَيْر مؤسس الفرقة .

٢ — الدروز ، نسبة إلى محمد الدرزي ، مؤسس الفرقة أيضاً .

ولهذا فإننا نصنّف « الباطنية » من حيث فرقها إلى :

١ — الاسماعيلية

٢ — البابكية

٣ — القرامطة

٤ — الدروز

٥ — النصيرية

وكلها — فيما عدا البابكية — تندرج تحت مذهب الشيعة .

التأويل بالباطن

قلنا إن الخاصية الأساسية المشتركة بين كل هذه الطوائف هو التأويل بالباطن ، على أساس قولهم بأن لكل ظاهرٍ باطناً ، ولكل تنزيل تأويلاً [١]

ودواعي التأويل بالباطن عديدة ، منها :

١ — التحرر من قيد النص المقدّس ، ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب إليه صاحب التأويل .

٢ — التحرر من قيد النص المقدس ، ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل .

٣ — الرغبة في تعميق صريح النص المقدس الساذج ، ابتغاء مزيد من العمق في الآراء التي يحتويها . ومن هذه الدواعي يتبين أن مـــا يُلْجىء إلى التأويل هو الاضطرار إلى الأخذ بنصّ يعدّ مقدساً ، أو مقيّداً . ولولا هذا لما كان ثمّ أي داع إلى التأويل .

ولهذا كانت عملية التأويل قائمة دائماً هناك حيث يضطر الانسان إلى الأخذ بنصّ . ومن هنا لم يقتصر الأمر على الكتب المقدسة ، بل امتد إلى النصوص القانونية ، وإلى الآثار الأدبية حين تصبح ذات سلطة .

فحينما صار شعر هوميروس نصّاً ذا سلطة ، أخذ المفكرون اليونانيون والأدباء في القرن الخامس قبل الميلاد في تأويله ، وخصوصاً لدى أنصار المدرسة الكلبية ، وعلى رأسهم أنتسثانس Antisthenes الذي عني بالتأويل الرمزي لشعر هوميروس [٢] ، وفرّق بين الـ doxa (الظن) والـ

---

(١) الشهرستاني : « الملل والنحل » حـ٢ ص ٢٩ بهامش « الفصل » لابن حزم ، القاهرة ، طبعة الجمالي والخانجي .

(٢) راجع ذيوجانس اللائرسي ٦ : ١ : ١٧ وما يليه . Diog. Laertius, VI, I, 17 sqq.

aletheia (الحقيقة) عند هوميروس ، كما يقول لنا ديون الذهبي(1) الفم في الخطبة رقم ٥٣ .

وقد سار في اثره زينون الرواقي في تفسيره لهوميروس ، كما تدل الشذرات الباقية لنا منه في هذا الصدد (2) وتبعه خروسيفوس . فهو مثلا يفسّر زيوس – كبير الآلهة – بأنه اللوجوس Logos (– العقل الأول) الذي يرتّب كل شيء ، وتوسّع في ذلك كراتوس الذي من مالوس Crates of Mallus الذي شمل كل هوميروس بهذا التأويل . ولا يزال بين أيدينا كتابان من ذلك العهد اليوناني المتأخر يتناولان تأويل هوميروس رمزياً، وهما : التأويلات الهوميرية **Allegoriae Homericae** لهيرقليطس (وهو غير الفيلسوف المعروف) و « خلاصة اللاهوت اليوناني » **Theologiae Graecae Compendium** لكورنوتس Cornutus . ونذكر أمثلة من الكتاب الأول : فهو يؤول تقييد الإله هيرا بالأغلال (الالياذة ٣ : ٢٧٧) بأنه اتحاد العناصر (٣،) ؛ وقذف هيفاستوس في الهواء (١ : ٥٩٢) بأنه النار الأرضية التي هي أضعف من الشعلة السماوية ؛ وجرح أفروديت وأرس (٥ : ٣٣٦ وما يليه ، ٨٥٨ وما يليه) بأنه هزيمة جيش البرابرة الذي يحدث أصواتاً غير أرضية (٣٠ ، ٣١) ؛ واتحاد افروديت وأرس (الأوديسا : ٨ : ٢٦٦ وما يليه) بأنه الاتحاد بين الحب والصراع لتكوين انسجام .

ومن ثم انتقل التأويل الرمزي إلى اليهودية على يد فيلون اليهودي في القرن الأول الميلادي ، الذي يعد من أكبر ممثلي النزعة إلى التأويل

---

(١) Dion Chrysostome, VIII, 276 R, 283 R. وراجع **Antisthenica** نشرة دوملر Dûmmler ص ٢٢ ما يليها .

(٢) في نشرة آرنم حـ١ ص ٤٣ ، ١٦٧ وما يليها

H. V. Arnim: **Stoicorum Veterum Fragmenta.**

في العصر القديم ، وإن كان قد سبقه في اليهودية كثيرون اوّلوا الكتب المقدسة في العهد القديم تأويلاً رمزياً ، وهو نفسه يشير إليها . وهؤلاء اليهود السابقون قد فسروا ابراهام (= ابرهيم) بأنه « النور » (= العقل)، وزوجته ساره بأنها الفضيلة(راجع Philon: **de agrad.** II, 15, Mangey) والفصح بأنه إما تطهير الروح أو خلق العالم (**de Seften. II,** 291) . لكن فيلون ذرّف عليهم بأن جعل من التأويل مذهباً قائماً برأسه ومنهجاً في الفهم . وقد دفعه إلى اتخاذ هذا المذهب الحملة التي قام بها المفكرون اليونانيون على ما في التوراة (العهد القديم) من قصص وأساطير ساذجة أو غير معقولة : مثل برج بابل ، والحية التي أغرت حوّاء في الجنة ، وغضب الله ، وأحلام يوسف . فاضطر فيلون إلى الدفاع عن التوراة بتأويل هذه المواضع الأسطورية وغير المعقولة الواردة في التوراة تأويلا بالباطن . ورأى أن التأويل بالباطن هو روح النص المقدس ، وأن التفسير بالمعنى الحرفي—هو مجرد جسم هذا النص المقدس (Philon: **de Migr. Abr.** I, 450) — للنص سيؤدي إلى الكفر والاحالة . ونسوق بعض الأمثلة عـــلى تأويلات فيلون لمواضع في التوراة :

فهو يؤول الجنة بأنها ملكوت الروح ؛ وشجرة الحياة بأنها خوف الله ؛ وشجرة المعرفة هي الحكمة [١] ؛ والأنهار الأربعة في الجنة هي الفضائل الأربع الأصيلة [٢] ، وهابيل بأنه التقوى الخالصة من الثقافـــة العقلية ، وقابيل بأنه الأناني ، وشيث بأنه الفضيلة المزودة بالحكمة ؛ وأخنوخ بأنه الرجاء [٤] ؛ وهاجر بأنها ، وسارة بأنها

---

(١) **De Mund. Op.** I, 37; **Leg. all.** I, 56.

(٢) **De Post. Caini,** I, 250; **Leg. all.** I, 56.

(٣) **Qu. det. Pot. ins.** I, 197; **de Sacrif. Ab.** I, 163; **de Post. Caini,** I, 249.

(٤) **Qu. det. Pot. ins.** I, 217; **de Proem. et Poem.** II, 410.

الفضيلة والحكمة [١] ؛ ويوسف بأنه نموذج الرجل السياسي [٢] ، ومعطفه المؤلف من عدة ألوان يدل على سياسته المركبة الضيقة الادراك [٣] .

وقد يقع لفيلون أن يؤول الموضع الواحد عدة تأويلات (de Prof. I, 572).

ومن فيلون انتقلت طريقة التأويل الرمزي إلى المسيحية ، وخصوصاً لدى المدافعين الأوائل عنها في عصر الآباء ضد هجمات رجال الافلاطونية المحدثة وممثلي الفلسفة والثقافة اليونانية عامة . وقد غلوا أحياناً في هذا التأويل غلوا عظيماً ، نراه خصوصاً عند يوستينوس الشهيد St. Justin Martyr الذي أوّل هذه الجملة في التوراة (التكوين ٤٩ : ١١) : « غسل ثيابه في الحمر ، ورداءه في دم العِنب » — هكذا : أي أنه سيطهّر المؤمن الذي يسكن فيه اللوغوس (الكلمة) بدمه الذي يأتي من أمه مثل عصير العنب (Apol. I, 32) ؛ وجعل مدلُول هذه العبارة (سفراشعيا ٩ : ٦) : « ستكون الحكومة على عاتقه » — هكذا : أي أن المسيح سيشنق على الصليب . ومن بين هؤلاء الآباء المسيحيين المدافعين عن النصرانية برز خصوصاً أوريجانس ، الذي تأثر خصوصاً بفيلون . فقد قال إن الكتاب المقدس يفسّر على ثلاثة أوجه : (١) فالرجل البسيط يكفيه « جَسَد » الكتاب المقدس ؛ (٢) والرجل المتقدم في الفهم يدرك « روح » هذا الكتاب ؛ (٣) والكامل من الرجال هو الذي يفهمه بالناموس النفساني الذي يطلع على الغيب .

ذلك أن أوريجانس ، تحت وطأة هجمات المنكرين اليونانيين ، اضطر إلى الاقرار بأن في التوراة استحالات : إذ لا يمكن أن يكون ثمّ أيام قبل خلق النجوم ، ولا يمكن أن يكون الله مثل بستاني « يزرع

---

(١) De Cherub. I, 139 sqq.

(٢) De Jos. II, 41.

(٣) Qu. det. Pot. ins. I, 192.

بستاناً ، أو يتنزه فيه » ؛ كذلك أقر بأنه لا يمكن التحدث عن « وجه الله » استتر منه قابيل . كذلك رأى في الانجيل كثيراً من القواعد الأخلاقية التي لا يمكن اتباعها حرفياً (مثل ما في لوقا ١٠ : ٤ ؛ متى ٥ : ٣٩ الخ) . وأقرّ بأن كثيراً من القصص الوارد في التوراة لو أخذ بحروفه لكان محالاً غير معقول ، وكذلك في الانجيل (متى ٤ : ٨ وما يليها حيث يرد ان الشيطان أخذ يسوع إلى قمة جبل عال)

ازاء هذه الاحالات رأى أوريجانس التفريق في نصوص الكتاب المقدس بين نوعين من الأقوال : أقوال يمكن أن تفسر حرفياً ، وأخرى يجب أن تؤول باطنياً .

على أن هذه النزعة إلى التأويل قد لاقت معارضة شديدة بين المسيحيين ، تولاّها خصوصا أتباع ما يعرف باسم « مدرسة أنطاكية » وعلى رأسهم : لوقيان ، واوستاثيوس الأنطاكي ، ودودورس الطرسوسي وايسيدورس الفرماوي ، وخصوصاً ثيودورس الذي من موفسوستيا Mopsuestia الذي ألف كتاباً في خمسة مجلدات ضد الداعين إلى التأويل .

ورغم ذلك استمر أنصار التأويل في نموّ وازدهار وانتشروا في الغرب المسيحي ، وقعّدوا له القواعد . وعلى رأسهم هيرونيموس St. Jérôme الذي وضع قاعدة التأويل الشهيرة التالية :

Regula scripturarum est: ubi manifestissima prophetito de futuris, texitur, per incerta allegoriae non extennare quae scripta sunt

ولكنه مع ذلك بالغ في التأويل أحيانا : فهو يقول إن ليا هي الديانة اليهودية ، وإن راشيل هي الديانة المسيحية [١] !

ورغم كل ما بذله دعاة التفسير الحرفي للكتاب المقدس من محاولات

---

(١) St. Jérome : Epis. CXXIII, 13, i, h. 910, éd. Migne.

فقد بقي كتاب « نشيد الأناشيد » خصوصاً عقبة كأداء أمامهم ، ولهذا نرى رجلاً مثل القديس برنار الذي من كليرفو St. Bernard de Clairvaux في القرن الحادي عشر الميلادي يؤول هذا الشعْر تأويلاً رمزياً خالصاً ، ومارتن لوثر نفسه اضطر أمام هذا الشعر المستعصي على كل تفسير حرفي أن يؤوله تأويلاً باطناً (١) .

كيف وصل التأثير اليهودي والمسيحي إلى الإسلام ؟

ومن هذا العرض التاريخي الموجز لمنهج التأويل عند اليونان واليهود النصارى يتبين أن الحاجة إلى التأويل ضرورية للدواعي التي بدأنا بإيرادها في أول هذا الفصل . وهي قائمة في كل دين ، حتى لو لم يحدث تأثير من دين في دين آخر . ولهذا كان لا بد من حدوث هذه الظاهرة في الإسلام ، كما حدثت من قبل في الدينين السالفين له : اليهودية والمسيحية ، دون أن يكون ثم تأثير من الواحد في الآخر بالضرورة .

وهنا يقوم السؤال : هل تأثر أصحاب مذهب التأويل بالباطن من المسلمين بأصحاب التأويل في اليهودية والمسيحية ؟

وهو سؤال في غاية التعقيد ، بحيث يصدق هنا إلى أقصى درجة

---

(١) اعتمدنا في هذا العرض التاريخي للتأويل عند اليونان وأوائل آباء المسيحية على مقالة جيدة بقلم يوهان جفكن Joh. Geffeken في « دائرة معارف الدين والأخلاق » حـ١ ص ٣٢٧ - ٣٣١ ، سنة ١٩٥٥ ، ادنبره ، ونيويورك .

a) Jean Pépin: **Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo Chrétiennes**, Paris, 1958;

b) H. de Lubac: **Exégèse médiévale**, les quatre sens de l'Ecriture, Paris, 1959.

قول فردريك أميل Fr. Amiel إن « كل الأصول أسرار » :

أولاً : لما يحيط من غموض بشخصية عبدالله بن سبأ ، أول من غلا في عليّ غلواً عظيماً : هل صحيح أنه كان يهودياً وأسلم ؟ وهل كان إذا صحّ أصله اليهودي ، على اطلاع على حركة التأويل عند اليهود ابتداءً من الهجاد حتّى فيلون ؟

١ ــ لنلاحظ أولاً أن تأثير فيلون في الفكر الديني اليهودي من بعده كان ضئيلاً ، لا نكاد نعثر عليه عند الكتاب اليهود التالين له . « وإذا كانت كتبه قد بقيت موجودة لدى اليهود حتّى العصر الجيوني Geanie فإنها قليلاً ما كانت تدرس ، أو يشار إليها » [١]. ولم يستطع ل . فنكلشتين [٢] أن يثبت وجود تأثير له في الأدب الربّاني إلا بتعسف شديد ، مما من شأنه أن يؤيد كون تأثيره كان ضئيلاً جدا . وكذلك كان تأثيره في الأدب اليهودي بالعربية ضئيلاً جداً [٣] . ولهذا نستطيع مطمئنين أن نستبعد تأثير فيلون لدى يهود جزيرة العرب .

٢ ــ ولنلاحظ ثانياً أن الأفكار المهدوية (أي القول « بمسيح » منتظر) كانت منتشرة في شبه الجزيرة العربية في القرنين الخامس والسادس الميلاديين [٤] . ولا بد أن رجلاً مثل عبدالله بن سبأ ــ إن

---

(١) Sch. Baron : **A social and Religious History of the Jews,** vol. I. p. 206. Columbia Univ. Press, New York, 1962.

(٢) L. Finkelstein: "Is Philo mentioned in Rabbinic Literature?", in **Journal** of Biblical Literature, LIII, 142-149.

(٣) S. Poynauski: " Philon dans l'ancienne littérature judéo - arabe ", in **Revue des Etudes Juives,** L. 10-31.

(٤) H. Z. Hircheberg: " Messisanic Vestiges in Arabia during the fifth and the sixth centuries after the fall of Jerusalem» in **Vienna Mem. Vol.,** pp. 112-124; — **Israel ba. Arab,** p. 175.

كان عالماً يهودياً — قد كان على علم بها . وفي هذا سينحصر تأثيره : أعني في كونه قد أدخل فكرة المسيح المنتظر في الإسلام ، وعلى هذا أشاع فكرة أن علياً بن أبي طالب هو « الوصيّ » المنفّذ لوصية محمد (ص) .

٣ — أما عن كونه قد كان في الأصل يهودياً ، فذلك هو ما تكاد تجمع عليه المصادر العربية ، واعتماداً عليها وعلى غيرها ساق ا . فريد ليندر الحجج العديدة في دراسته المشهورة بعنوان : « عبدالله بن سبأ ، مؤسس الشيعة ، وأصله اليهودي » (١) .

قال الطبري : « عن يزيد الفَقْعَسيّ قال : كان عبدالله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء ، أُمّه سوداء . فأسلم زمان عثمان . ثم تنقّل في بلدان المسلمين يحاول ضلالتهم . فبدأ بالحجاز ، ثم البصرة ، ثم الكوفة ، ثم الشام ، فلم يقدر على ما يريد عند أحدٍ من أهل الشام . فأخرجوه حتى أتى مصر . فاعتمر فيهم فقال لهم فيما يقول — : لعجبٌ ممن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب بأن محمداً يرجع ! وقد قال الله عز وجل « إن الذي فرض عليك القرآن لرادّك إلى معادٍ » (٢٨ : ٨٥) محمد أحق بالرجوع من عيسى . — قال : فقُبِل ذلك عنه . ووضع لهم الرجعة فتكلّموا فيها . ثم قال لهم بعد ذلك إنه كان ألف نبيّ ، ولكل نبيّ وصيٌّ ، وكان عليٌّ وصيَّ محمد . ثم قال : محمد خاتم الأنبياء ، وعليٌّ خاتم الأوصياء . ثم قال بعد ذلك : مَنْ أظلمُ ممن لم يُجِزْ وصية رسول الله (ص) ووثب علي وصيّ رسول الله (ص) وتناول أمر الأُمّة ! ثم قال لهم بعد ذلك إن عثمان أخذها بغير حق . وهذا وصيُّ رسول الله (ص) فانهضوا في

(١) I. Friedlander: "Abdullâh b. Saba, der Begrûnder der Shîa und sein Jûdisher Ursprung", in **Zeischrift fûr Assyriologie,** XXIII, 296-327; XXIV, 1-46.

هذا الأمر ، فحرّكوه . وابدأوا بالطعن على أمرائكم ، وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستميلوا الناس . وادعوهم إلى هذا الأمر .

« وبث دعاته ، وكاتبَ مَنْ كان استفسد في الأمصار وكاتبوه . ودعوا في السّر إلى ما عليه رأيهم . وأظهروا الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر . وجعلوا يكتبون إلى الأمصار بكتب يضعونها في عيوب وُلاتهم . ويكاتبهم إخوانهم بمثل ذلك ، ويكتب أهل كل مصرٍ منهم إلى مصرٍ آخر بما يصنعون ، فيقرأ أولئك في أمصارهم ، وهؤلاء في أمصارهم ، حتى تناولوا بذلك المدينة ، وأوسعوا الأرض إذاعةً ؛ وهم يريدون غير ما يظهرون ، ويسرُّون غير ما يبدون ، فيقول أهل كل مصر : إنّا لفي عافية مما ابتلي به هؤلاء ، إلاّ أهل المدينة ، فإنهم جاءهم ذلك عن جميع الأمصار ، فقالوا : إنا لفي عافية مما فيه الناس .

« وجاء معه محمد وطلحة من هذا المكان . قالوا : فَأتَوا عثمانَ فقالوا : يا أمير المؤمنين ! أيأتيك عن الناس الذي يأتينا ؟ قال : لا والله ، ما جاءني إلاّ السلامة . قالوا : فإنّا قد أتانا — وأخبروه بالذي أَسقطوا إليهم . قال : فأنتم شركائي وشهود المؤمنين ، فأشيروا عليَّ . قالوا : نشير عليك أن تبعث رجالاً مِمّن تثق بهم إلى الأمصار ، حتى يرجعوا إليك بأخبارهم .

« فدعا محمد بن مَسْلَمة فأرسله إلى الكوفة ، وأرسل أسامة بن زيد إلى البصرة ، وأرسل عمّار بن ياسر إلى مصر ، وأرسل عبدالله ابن عمر إلى الشام . وفرّق رجالاً سواهم ، فرجعوا جميعاً قبل عمّار فقالوا : أيها الناس ! ما أنكرنا شيئاً ، ولا أنكره أعلام المسلمين ولا عوامّهم . وقالوا جميعاً : الأمر أمر المسلمين ، إلاّ أن أمراءهم يقسطون بينهم ويقومون عليهم . واستبطأ الناسُ عمّاراً حتى ظنوا أنه

اغتيل ، فلم يفجأهم إلا كتاب من عبدالله بن سعد بن أبي سَرْح يخبرهم أن عمّاراً قد استماله قومٌ بمصر . وقد انقطعوا إليه ، منهم عبدالله بن السوداء ، وخالد بن مُلْجَم وسُودان بن حُمْران ، وكنانة ابن بشر » (« تاريخ الرسل والملوك ،» تحت سنة ٣٥ هـ ، القسم الأول ص ٢٩٤٢ — ٢٩٤٤ ، طبعة ليدن)

وفي أخبار سنة ٣٠ يذكر الطبري عن نفس المصدر وهو يزيد الفَقْعَسي أن ابن السوداء ورد الشام ولقي أبا ذر ، وأنه هو الذي بث في نفسه فكرة أن المال مال المسلمين وحركه إلى الدعوة إلى إشراك الفقراء في أموال الاغنياء (قسم ١ ص ٢٨٥٨ — ٢٨٥٩) . وفي هذا الموضع أيضاً ورد أن أبا الدرداء حين جاءه ابن السوداء (عبدالله بن سبأ) قال له « مَنْ أنت ؟ أظنك والله يهودياً » (ص ٢٨٥٩ س ٦).

وفي أخبار سنة ٣٣ أن ابن السوداء ذهب إلى البصرة واجتمع بواليها عبدالله بن عامر الذي سأله من أنت : فأخبره أنه رجل من أهل الكتاب رغب في الإسلام ، ورغب في جوارك . فقال : مَا يبلُغن ذلك . اخرج عني ! فخرج حتى أتى الكوفة فأُخرج منها ، فاستقرّ بمصر .

ونراه في أخبار سنة ٣٦ (ص ٣١٨٠ س ١٧ مع من خرجوا مع علي بن أبي طالب ، وكان على رأس العمور ، وفي هذا الموضع يسميه : عبدالله بن السوداء .

ومن هذه المواضع يتبين :

١ — أن عبدالله بن سبأ هو بعينه ابن السوداء ، لأن أمه سوداء ؛

٢ — وأنه كان يهودياً من أهل صنعاء ؛

٣ — وأنه أسلم في عهد عثمان ؛

٤ — وأنه هو الذي أثار الفتنة على عثمان بن عفان ، وطوّف في

مصر والعراق والشام والحجاز لتأليب الناس على عثمان ؛

٥ ــ وأنه أول من قال بأن علياً وصيٌّ للنبي محمد ، وبأن علياً سيرجع إلى الأرض .

ورواية الطبري في هذا الموضوع مأخوذة عن سيف بن عمر . ومن هنا توجه الباحثون إلى سيف بن عمر ليقوّموا شهادته . واعتماداً على تجريح الذهبي لسيف ابن عمر شكك فريدليندر [١] في رواية الطبري ، وكذلك فعل فلهوزن [٢] .

غير أن فريدليندر انتهى إلى القول بأن دور ابن سبأ الرئيسي لم يكن في تأليه عليّ ، بل في إنكار موته قائلاً إنه لم يمت في الحقيقة ، وانما شبّه للناس ذلك ، وإنه سيرجع من السحاب . والفكرة أصلها يرجع إلى يهود اليمن وما يقوله الفلاشا في الحبشة من اليهود الذين تصوروا المسيح المنتظر هكذا .

وأنكر كايتاني [٣] جملةً دور ابن سبأ العقائدي ، وقصره على الدور السياسي الخالص الذي قام به في تأييد عليّ بن أبي طالب والدعوة إلى خلافته والاشتراك في الحروب ضد خصومه .

وزعم ليفي دلاّ ڤيدا [٤] أنه لم يكن يهودياً ، لكنه لم يأت بأي دليل مقنع على رأيه هذا الذي يتعارض مع كل المصادر .

وربما كان من المفيد للقارىء العربي أن نورد ها هنا آراءهم بالتفصيل :

---

(١) I. Friedlânder: Zeit, Assyr. 1909, p. 297

(٢) J. Wellhausen: **Skizzen und Vorarbeiten,** VI, 6

(٣) L. Caetani: **Annali dell Islam,** VIII, 42 sqq.

(٤) Levi della vida: R S O, 1912, p. 495.

١ – يبدأ فريد ليندر بحثه عن ابن سبأ بإيراد ما ذكره الطبري من رواية سيف بن عمر التميمي (تاريخ الطبري ، نشرة دي خوي ج ١ ص ٢٩٤٢ ، حوادث سنة ٣٥) ، ثم يتلوه بما أورده الشهرستاني عن السبئية (نشرة كيورتن ج ١ ص ١٣٢) – وعليها اعتمد الباحثون الأوربيون عن ابن سبأ حتى ذلك الحين ، ويستخدم مصدراً جديداً آنذاك وهو كتاب « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادي كما لخصه شاهفور بن طاهر الاسفراييني (المتوفى سنة ٤٧١) حسب مخطوطة برلين (رقم ٢٨٠١ في فهرست ألفرت) .

ثم يعلق على هذه المصادر قائلاً إنها رغم وفرة أخبارها فإنها تتناقض فيما بينها بحيث لا يسهل التوفيق بينها . فيلاحظ أولاً أنه

---

(١) وهم :

a) D'Herbelot: **Biblioteca Orientalis,** s. v.

b) De Sacy : **Exposé de la religion des druzes,** 1838, I, XIV sqq

c) Weil: **Gesechichte der Chalifen, I,** 1846, h. 175 sqq. 209.

d) Kremer: **Geschichte der herrschender Ideen des Islams,** 1868, pp. 14, 339, 361, 377.

e) Dozy: **Essai sur l'histoire de l'islamisme,** 1979, h. 221 sqq.

f) Muir: **Annals of the early caliphate,** 1883, h. 316 sqq.

g) August Muller: **Der Islam in Morgen—und abendland,** I, 1385, p. 300, 327

h) Van Vloten: **Recherches sur la domination Arabe, le Chiisme et les croyances** messianiques sous le **Khalifat des Omayyades,** p. 40 sqq.

i) Gratz: **Geschichte der Juden,** 3. éd., V (1895), p. 115

j) Wellhausen: **Skizzen and Vovarbeiten** VI (1899), p. 124, 133 sq., **Religiôs — politische Oppositionspartein in alten Islam,** 9, sqq. **Das arabische Reich,** 1902, h. 43.

k) Hirschfeld: Jewish Encyclopedia I (1906), p. 43 b.

l) Houtsma: Encyclopedie de l'Islam, I (1908), s. v.

بحسب الطبري يتعلق مذهب عبدالله بن سبأ بالنبي محمد أوّلاً ، بينما بحسب الشهرستاني والبغدادي يتعلق بعليّ بن أبي طالب وحده . كذلك يتباين عرضه الآراء المنسوبة إلى ابن سبأ تبايناً شديداً . والدور السياسي الكبير الذي يعزوه إليه الطبري ، قد أغفل ذكره تماماً المصدران الآخران . والشهرستاني لا يتحدث إلاّ عن « ابن سبأ » ، والطبري يقول إن ابن سبأ هو ابن السوداء . أما البغدادي فيتحدث عن كليهما على أنهما شخصان مختلفان . وبحسب الطبري أصل ابن سبأ من صنعاء ؛ بينما بحسب البغدادي أنه كان من الحيرة .

ولا يقتصر التعارض على هذه الجزئيات ، بل يمتد خصوصاً إلى ذكر الآراء . ومن الواضح أنه حينما يتعلق الأمر بالمذهب الديني فإن الكتاب تعوزهم الموضوعية ، خصوصاً إذا رأوا في المذهب ضلالاً أو انحرافاً عن السنة أو زندقة ، فهنا يفيدهم في اتجاههم أن يعزوه إلى شخص مجهول الأصل أو غامض النسب ، وأن يكون يهودياً ، حقاً أو عن غير حق . ولهذا لا يستغرب أن تنسب إليه آراء قال بها المتأخرون . فلا تعجبن إذن إن نُسبَ إلى ابن سبأ آراء لم يقل بها ، آراء ستكون من بين آراء الشيعة المتأخرين .

ورواية سيف بن عمر في الطبري تعزو إلى ابن سبأ دوراً حاسماً ومدمّراً في الفتنة التي قامت ضد عثمان ، وكذلك فيما بعد في معركة الجمل . وقد برهن فلهوزن [١] على أن هذا الوصف لدوره هو عرضٌ مُغْرَض من جانب سيف بن عمر . ويرى فريدليندر [٢] في اثره أن هذه الرواية هي من نسج سيف بن عمر لأغراض تتعلق بتبرئة

---

(١) Wellhausen: **Skizzen und Vorarbeiten** VI, 124.

(٢) والغريب أنه يضيف أيضاً أن الروايات التاريخية الأقدم من الطبري لا تتحدث عن ابن سبأ !

الصحابة واتقياء أهل المدينة من هذه الفتنة الآثمة التي كانت أول حرب أهلية في الإسلام .

كذلك يرى فريدليندر أن ما أورده عبد القاهر البغدادي هو الآخر مُغْرِض وغير متفق مع التاريخ ، وهو الذي أشار إليه كتاب آخرون مثل ابن قتيبة [١] وابن عبد ربه [٢] وابن حزم [٣] والدميري [٤] وابن خلدون [٥] والكشّي [٦] ألا وهو أن عليا بن أبي طالب أحرق أتباع ابن سبأ الذين قالوا إن عليّاً إله .

وما يورده الشهرستاني هو الآخر — في نظر الكاتب — مُغْرِض ، ويمكن أن نتبين فيه انعكاسات مسبَقة لما ستقول به بعض طوائف الغلاة من الشيعة .

وبعد أن رفض هذه الروايات راح يتعلق بخبر بسيط ، يقول عنه إنه رغم قِصَرَه فإنه ذو أهمية بالغة في حل مشكلة حقيقة ابن سبأ ومذهبه . وهذا الخبر أورده الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م) في كتاب « البيان والتبيين » (جـ ٢ ص ٧٣ ، طبعة القاهرة سنة ١٣١١ — ١٣١٣ هـ) ، وهذا نصه :

« حبيب بن موسى ، عن مجالد ، عن الشعبي ، عن جرير بن قيس ، قال : قَدِمْتُ المدائن بعدما ضُرِب عليّ بن أبي طالب — كرّم الله تعالى وجهه — فلقيني ابنُ السوداء ، وهو ابن حرب ،

---

(١) ابن قتيبة : « المعارف » ص ٣٠٠ (فستنفلد) ٩٠ .
(٢) « العقد الفريد » جـ١ ص ٢٦٩ س ١٧ .
(٣) ابن حزم : « الملل والنحل » جـ١ ص ١١٥ .
(٤) « حياة الحيوان » جـ١ ص ٧١ س ١١ (بولاق سنة ١٢٨٤ هـ)
(٥) ابن خلدون : « المقدمة » حـ١ ص ٣٥٨ ، نشرة كاترمير
(٦) الكشي : « كتاب معرفة الرجال » ، ص ١٩٨ .

فقال لي : ما الخبر ؟ فقلتُ : ضُرِب أمير المؤمنين ضربةً يموت الرجلُ مِنْ أيسر منها ، ويعيش مِنْ أشدّ منها . قال : لو جئتمونا بدماغه في مائة صُرّة لعَلِمْنا أنه لا يموت حتى يذودكم بعصاه » .

ويعلّق فريدليندر على هذا الخبر قائلاً إنه « يحمل كل علامات الصحّة . ولا يستهدف أي نزعة تاريخية أو دينية تريغ إلى افتراض أي اختراع أو تأييد . ولم يذكر إلا بسبب عَرَضي تماماً وهو ذكر العصا . وما في الخبر من بعض التفاصيل يتأيد من نواحٍ أخرى . كذلك يتقوى ذكر المدائن بما يروى (١) من أن علياً قد نفى ابن السوداء إلى المدائن . والإشارة المميّزة إلى دماغ عليّ يتضح مدلولها إذا تذكرنا أن القاتل قد أصاب بالخنجر رأس (٢) عليّ . أما أن ابن السوداء أنكر موت علي ، فهذا ما أوردته أيضاً كثير من المصادر الأخرى . ونظرا لهذا كله ، ينبغي أن ينظر إلى أهمية هذه الواقعة ، وهي أن السند صحيح : فالشعبي هو المحدث المشهور عامر بن شراحيل الشعبي (المتوفي سنة ١٠٣ أو ١٠٤) ، الذي يبدو أيضاً أنه اهتم بغلاة الشيعة . ومجاهد ابن سعيد ، وهو من همدان أيضاً (توفي سنة ١٣٤ أو ١٤٤) كثيراً ما يعتمد الشعبي على روايته . أما حبيب بن موسى وجرير بن قيس فلا نكاد نعرف عنهما شيئاً ولا يتصور أنهما مخترعان . وهكذا كان هذا الخبر يبدو من أية ناحية نظرنا إليه خبراً تاريخياً صحيحاً .

وهذا الخبر نفسه قد رواه آخرون لم يستمدوه من الجاحظ ، في صيغة تكمله وتؤيده . فهو يرد عند ابن حزم (« الملل والنحل » ج ٤

(١) ذكر ذلك الشهرستاني وعبد القاهر البغدادي في الكلام عن ابن سبأ .

(٢) الطبري ص ٣٤٥٩ س٥ ؛ الذهبي : « تاريخ دول الاسلام » (مخطوط ليدن ورقة٣٨) حيث ورد : « وثب عليه الكلب عبد الرحمن بن ملجم المرادي الخارجي ، فضربه بخنجر على دماغه فمات بعد يومين » .

ص ١٨٠) هكذا : « وقال عبدالله بن سبأ إذ بلغه قَتْلُ علي – رضي الله عنه : لو أتيتمونا بدماغه في سبعين صرة ما صدّقنا موته ، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً » .

وبعد هذا يشير إلى ما ينسب إلى ابن سبأ من القول بالرجعة ، وما يذكره البغدادي من أن ابن سبأ قال بأن موت عليّ لم يكن إلاّ وهماً ، وأن الذي قُتِل هو الشيطان الذي تلبّس هيئة عليّ بن أبي طالب .

وإذا نظرنا إلى هذا الرأي المنسوب إلى ابن سبأ – هكذا يتابع فريدليندر بحثه – أمكننا أن نميّز فيه بسهولةٍ بين عنصرين : نظرية الدوكتيين Docetism ونظرية المهدي .

والدوكتية ليست عقيدة فرقة دينية معينة ، بل نزعة تمدّ جذورها في الغنوصية . وكانت هذه العقيدة ، شأنها شأن الغنوصية ، منتشرة في الشرق الأدنى منذ وقت مبكر ، ونجدها في صيغة واضحة في القرآن إذ يرد (٣ : ٤٧ – ٥٠ ؛ ٤ : ١٥٥ – ١٥٦) أن المسيح لم يصلب ولم يقتل ، بل « شُبّه لهم » .

أما عن العنصر الثاني ، وهو نظرية المهدي ، فقد اتجه الرأي إلى التصويرات اليهودية للمسيح المنتظر ، خصوصاً والتصورات الخاصة بالمهدي عند أهل السنة يظهر فيها تأثير يهودي عميق . وفريدليندر يقول إنه كان سابقاً [1] من هذا الرأي ، ولكنه الآن عدل عنه ، لأنه رأى أن الحكم في هذه المسألة ينبغي ألا يستند إلى الفكرة العامة الغامضة ، بل إلى ملامح وثيقة . ونحن إذا نظرنا في تفاصيل فكرة المهدي عن

(١) في بحثه " Die Messiaidee in Islam ", in **Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's,** Frankfurt, a. Main, 1903, p. 116–130.

ابن سبأ وجدناها تختلف اختلافاً بيّناً عن فكرة المسيح في اليهودية الرسمية . ذلك أن النظرة اليهودية إلى المسيح – على الرغم من بعض الاستثناءات المنفردة وبعض المبالغات المتأخرة – تتمسك بالطابع الإنساني والأرضي للمسيح . وتصوير المسيح بانه « الذي يجيء في السحاب » لا يوجد إلا نادراً في اليهودية بالرغم مما ورد في سفر دانيال (٧ : ١٣) مما هو الأساس قي هذا القول .

وفي مقابل ذلك يذكر هذا التصوير والتعبير بما ورد في الاناجيل : « هنالك سيرى ابن الانسان قادماً في السحاب بقوة ومجد » (متى ٢٤ : ٣٠ ؛ ٢٦ : ٦٤ ؛ مرقص : ١٣ : ٢٦ ؛ ١٤ : ٦٢ ؛ لوقا ٢١ : ٢٧ . وقارن الرسالة الثانية على أهل تسالونيك ١ : ٧) . ولكن ما هو أشد شبهاً هو ما ورد من تصورات للمسيح (المهدي) في الكتب المنحولة : ففيها يؤكدّ الطابع السماوي للمخلّص ؛ وفيها يؤكد ما ورد في سفر دانيال من أن « الذي سيجيء في السحاب » هو المسيح (٢) . كذلك يصور المسيح على أنه يحيا في السماء (٣) ، ويؤكد غيبته في السماء ورجعته بعد ذلك إلى الأرض . وحتى في التفاصيل نجد التشابه بين مذهب ابن سبأ في المهدي وبين ما يرد في هذه الكتب المنحولة : فالمسيح السماوي لا يتورع عن استعمال الأسلحة الأرضية (٣) . وسيجيء المسيح من قبة السماء رجلاً سعيداً يحمل في يده عصا (٤) . بل إنه لا حاجة به إلى أسلحة أرضية للانتقام من أعدائه ، لأنه يملك وسائل خارقة للانتصار بها عليهم . « إنه يقضي

(١) IV Esra 14, 9

(٢) IV Esra 7, 27.

(٣) Henoch 52, 8–9

(٤) Sibyllinen V 414–415

على مناقضيه بكلمة من فمه » [1] . وهذا التصور يظهر بوضوح في السفر الرابع من عزرا . وصحيح أن هذا التصور لا ينطبق كل الانطباق على تصوير ابن سبأ للمهدي ، ولكن ما هناك من تشابه بينهما يدل على أن ابن سبأ تأثر بالتصورات الخاصة بالمسيح الواردة في الأناجيل ، والواردة خصوصاً في الكتب المنحولة Pseudep igraphische Literatur

وبعد هذا يعود المؤلف إلى الخبر الذي أورده الطبري وفنّده فلهوزن على أساس أنه من اختراع سيف بن عمر ، ويرى أن من الممكن التوفيق بينه وبين المصادر الأخرى على أساس أن نشاط ابن سبأ مرّ بطورين :

الطور الأول : وذلك حين جاء ابن سبأ من اليمن إلى الحجاز ، وحاول أن يمزج العقيدة الإسلامية بالتصورات الخاصة بالمهدي ، وقرر – ولم يكن في هذا وحده [2] – أن موت النبي محمد كان مجرد وهم من الناس ، وأن غيبته مجرد غيبة موقتة « سيرجع » بعدها إلى الأرض ليملأها عدلاً بعد أن ملئت جوراً . لكن طالما كان النبي في الغيبة فإن المؤمنين لا يمكنهم أن يظلوا بدون إمام . ولهذا لا بد للنبي من وكيل عنه أو نائب له أو خليفة . وهذا النائب عنه ليس عثمان بن عفّان ، بل علياً .

الطور الثاني : ولكن لما وقعت الحرب الأهلية بين المسلمين : انصار علي من ناحية ، والمطالبين بدم عثمان من ناحية أخرى ، ولما سقط عليّ بن أبي طالب شهيداً ، هنالك غير ابن سبأ مذهبه في الرجعة بأن تخلى عن القول برجعة محمد ، وقرر أن المهدي المنتظر هو عليّ ابن أبي طالب . ولم يرد في المصادر مَنْ ذا الذي تصور ابن سبأ أنه

---

(١) Psalterium Salomonis 17, 27. 39.

(٢) راجع فلهوزن : « الدولة العربية » ص ٢٢ .

نائب عليّ في غيبته (بعد مقتله) . « ولكن ربما [لم] يكن من المجازفة الشديدة — هكذا يقول المؤلف — أن نفترض أن ابن سبأ قد تصور نفسه هو ذلك النائب أو الخليفة . فمثل هذا تماماً تصور المختار (الثقفي) نفسه كخليفة لابن الحنفية ، وكان يقول بعودته ؛ كذلك نجد فيما بعد أن الشيعي المشهور أبا الخطاب (المتوفي سنة ١٦٧ هـ) تصور أنه خليفة جعفر الصادق (المتوفي سنة ١٤٨ هـ) واعتقد أن جعفراً تغيب فقط وأنه سيرجع قطعاً » (ZA ج ٢٤ ص ١٥ اشتراسبورج ، سنة ١٩١٠)

* * *

أما عن يهودية ابن سبأ فيرى فريدليندر أن هذا أمرٌ محتمل — وفي هذا المجال ، هكذا يقول ، لا مكان لأكثر من الاحتمال — ؛ وأما أنه من صنعاء فكونه يهودياً يؤيد هذا ، لأن صنعاء كان بها جالية يهودية قديمة جداً ، ترجع ، فيما يرى جلازر [١] ، إلى حوالي سنة ٣٠٠ بعد الميلاد .

وإذا اعترض على يهوديته بالقول ، كما رأينا ، بأنه في تصوراته للمهدي إنما تأثر الأناجيل ، لا التصورات اليهودية للمسيح ، فيمكن أن يرد على هذا — في نظر المؤلف — بأن يقال إن يهودية اليهود المقيمين في اليمن امتزجت فيها المسيحية بالموسوية ، وكانت يهوديةً سطحية [٢] ، لا تلتزم بأوامر التوراة . كذلك يرى أن يهوديته ربما كانت أقرب إلى يهودية الفلاشا ، وهم يهود الحبشة . ويهودية الفلاشا شديدة التأثر بالمسيحية الحبشية : فهم يستعملون مثلهم نفس الكتاب المقدس ؛ ولغة

---

(١) Glaser: **Skizze der Geschichte Arabiens,** Erstes Heft, 1889, p. 81 sqq.

(٢) راجع Grâtz: **Geschichte der Juden** V3 p. 77.

الكتاب المقدس سواء عند اليهود والنصارى في الحبشة ، هي لغة الجعز القديمة . والكتب الموجودة عند الفلاشا ، عدا الكتاب المقدس ، حافلة بالأخبار المنتزعة من العهد الجديد ومستمدة مراراً من النصارى مباشرة (١)

ويختم المؤلف بحثه بأن يقرر أن في هذا إسهاماً في حل مشكلة أصول الشيعة وما تأثرت به من مذاهب أجنبية : أهي فارسية أو هندية ، أو يهودية . ويشير إلى أن فلهوزن هو أول من تبين أن عقائد الشيعة مأخوذة عن اليهود أحرى من أن تكون مأخوذة عن الايرانيين . وفريد ليندر قد انتهى إلى نفس النتيجة .

٢ ـــ وهنا نشير إلى تعليقة عابرة كتبها ليفي دلاّ ڤيدا وهو يورد نصّاً من كتاب « أنساب الأشراف » للبلاذري ، وهذا النص هو : « وأتَى حُجْرٌ بن عديّ الكندي ، وعمرو بن الحيق الخزاعي ، وَحبّةُ ابن جُوَيْن البَجَلي ثم العَدَني ، **وعبدالله بن وهب الهمداني وهو ابن سبأ** ـــ عليّاً فسألوه عن أبي بكر وعمر ، فقال : أَوَ قد تفرّغتم لهذا ، وهذه مصر قد افتتحت وشيعتي بها قد قُتِلت . وكتب كتاباً يُقرأ على شيعته في كل أيام ننتفع بذلك الكتاب . وكان عند ابن سبأ منه نسخة حرّفها »

يقول ليفي دلاّ ڤيدا معلقاً على ابن سبأ : « هذا هو الموضع الوحيد فيما أعرف الذي فيه يُذْكر أن عبدالله بن سبأ ينتسب إلى قبيلة عربية . ومن المحتمل أن يكون هذا الخبر صحيحاً ، وأن صفة « يهودي » التي يوصف بها في النقول Tradizione ليست إلاّ استنتاجاً ممن

---

(١) Halévy: **Te'ezâza** XIV, n. 2, XV, XIX n. 2 et 4, XXIII n. 2; XXXIII sqq.

(٢) G. Levi della vida: " Il califfato di 'ali secondo **kitâb 'ansab al-Ashraf** di Al-Balâduri ", in **RSO,** anno. VI, volume VI, p. 495, Roma, 1913.

لم يستطع الاقرار بأن مؤسس البدعة الشيعية (الذي نسب إليه بعد ذلك كل ما حل بعليّ من مصائب في خلافته) كان من أصل عربي .ونفس الإيمان نجده في خبر (راجع « كنز العمال » ص ٦ ص ٤١٢ تحت رقم ٣٢١٧) يقول إن قاتل عليّ ، وهو عبد الرحمن بن ملجم ، كان يهودياً » .

ونلاحظ على هذا التعليق أنه استنتاج بدون مبرر ، ذلك لأن ما ورد في البلاذري لا يمنع من أن يكون « عبدالله بن وهب الهمداني وهو ابن سبأ » يهودياً في الأصل ، إذ كونه همدانياً — سواء بالنسب أو بالولاء ، ولا نستطيع أن نحدد أيهما — لا يمنع من كونه يهودياً ، ويهود اليمن منهم من كان من حمير ، ومنهم من كان من هَمْدَان، وغير ذلك . قال ابن قتيبة [1] : « كانت اليهودية في حمير وبني كنانة وبني الحارث بن كعب وكندة » . فمن العجب إذن أن يتصور ليڤي دلاّ ڤيدا أن ثم تناقضاً بين أن يكون المرء يهودياً وأن يكون من قبيلة عربية !

٣ — وممن تناولوا مشكلة عبدالله بن سبأ بعد ذلك ليوني كايتاني في كتابه العظيم « حوليات الاسلام [٢] » (الجزء الثامن : من سنة ٣٣ إلى سنة ٣٥ هـ ، ص ٤٢ ، وما يتلوها ، ميلانو سنة ١٩١٨) : هاجم أولاً رواية سيف بن عمر الواردة في الطبري قائلاً إن زيفها يتبين من أدلة عديدة . أولها أن المصادر الأقدم والموثوق بها عن خلافة عثمان تجهل عبدالله بن سبأ كما تجهل هذا الاضطراب القائم على أساس ديني : ومدرسة المدينة والروايات ذات الأصل الشامي والمصري

---

(١) ابن قتيبة : كتاب « المعارف » ص ٢٩٩ ، نشرة فستنفلد ، جينف ، سنة ١٨٥٠م .

(٢) Leon Caetani: **Annali deli Islam,** vol. VIII, p. 42 sqq. Milano, Hoepli, 1918.

تعطي للحركة التي حدثت في أيام عثمان طابعاً سياسياً وإدارياً واقتصادياً فقط .، ولا تتحدث عن أي أساس ديني . ثم إن مثل هذا الاضطراب الديني من ذلك النوع المنسوب إلى ابن سبأ كان من المستحيل حدوثه في تلك اللحظة التاريخية بين العرب الفاتحين . ومثل هذه الآراء التي يظهر فيها آثار نزعات هجينة مسيحية ، واشارات إلى النزعة المهدية اليهودية وبداية تسلل للأفكار الايرانية المتعلقة بالتناسخ ما كان يمكن أن تحدث أي تأثير في عهد خلافة عثمان ، ولن تكون مفهومة عند العرب ، وهم من الساميين الخُلّص ، وميولهم مادية وثنية ولم يُسلموا إلاّ بالاسم .

كذلك لا يعقل ظهور مثل هذه الآراء في ذلك العصر من نوع ما ينسب إلى ابن سبأ من القول بالجزء الإلهي في عليّ ، وأن عليا هو الوريث الذي قدره الله للنبي محمد .

وكل ما هنالك أنه وجدت جماعة مشايعة لعليّ ، من بين العرب ، وقد أرادوا الخلافة لعليّ . ولكنها كانت جماعة سياسية خالصة ، كتلك التي أيدت عثمان .

والحركة الدينية التي تركزت حول شخص عليّ ثم أبنائه من بعده ، لم تكن قد ولدت بعدُ في أيام عثمان : ذلك لأنه لكي تنمو بذرتها كان لا بد أن يموت عليّ شهيداً لقضية سيئة الحظ محاطاً بهالة من المأساة ، مثيراً الجزع في النفوس ، ومُلْهِباً خيال شعوب ليست بالعربية الخالصة ولا بالصادقة الايمان الاسلامي .

وإلى جانب هذه الصعوبات من ناحية العقائد ، توجد عقبات ذات طابع سياسيّ . ذلك أن العرب الذين ألّفوا المعسكرات الحربية في الولايات كانوا لا يزالون يخضعون فقط لنظام القبيلة ورابطة الدم . وكان النظام الاجتماعي لا يزال ديمقراطياً في جوهره ، وكان كل

شيء يناقش في وضح النهار ، وفي اجتماعات علَنية ، لم يكن يسمح بحضورها لمن ليسوا من أصل القبيلة . واطار المؤامرة السرّية ، المنسوبة إلى ابن سبأ ، يعكس ظروفاً اجتماعية وسياسية مختلفة عن هذا تماماً ، أعني أحوال مجتمع متقدم ، حوّلته أجيال من الحياة في المدينة وزال منه نهائياً الطابع الأبوي لنظام القبيلة .

ولما وضع زعماء حركة المطالبة بالخلافة ضد الأمويين أساس اضطرابهم السياسي والديني الكبير في نهاية القرن الأول للهجرة ، وبدأوا دعوتهم السرية للانقضاض على الخلافة الأموية ، كان عليهم أن يقصروا حركاتهم التخريبية هذه على المناطق الشرقية القصوى من ايران . وكان زعماء الحركة عربا وفرساً ، ضعيفي الاسلام ؛ لكن لم يكن القيام بالحركة إلاّ في خراسان ، أعني في أبعد مناطق عن بلاد العرب وأقلّها تأثراً بالتعريب . ونموذج المؤامرة المنسوبة إلى ابن سبأ هو ذلك الذي سيصير شائعاً ابتداءً من القرن الثاني للهجرة فصاعداً . أما في السنوات الخمسين الأولى لظهور الاسلام فإنها سَبْق للتاريخ anacronismo لا أساس له . والاضطراب السياسي على أساس المؤامرات التي تدبر في الخفاء ، واستناداً إلى اعتبارات دينية ، ودون اعتبار للعلاقات بين القبائل — قد فرض نفسه على الساخطين حينما لم يعد للحكومة — كما حدث في أواخر الدولة الأموية — أساس شعبي تعتمد عليه ، وحينما صارت تحكم بمحض القوة المطلقة وبقسوة هائلة ضد كل من تسوّل له نفسه أن يهدد النظام السياسي القائم .

وفي عهد عثمان لم يكن أحد يخشى الحكومة ، ولم يتعرض أحد لمخاطر الاضطهادات العنيفة . وكانت حرية الفكر والعمل كبيرة إلى درجة أن القوات المحاربة كانت تفعل ما يحلو لها بقوّادها . وكان في وسع مئة أو بضع مئات أن يذهبوا إلى المدينة لاغتيال الخليفة دون أن

يكون في مقدوره أن يدافع عن نفسه .

ثم يشير كيتاني بعد هذا إلى ما تورده كتب الفِرَق : عبد القاهر البغدادي ، والشهرستاني ويقول إن كلا المصدرين يجهل كل علاقة بين ابن سبأ وآرائه وبين مأساة المدينة ، أعني مقتل عثمان ، ولو كان لأسباب دينية لكان لهذين المصدرين أن يذكر ذلك .

وكيتاني في خلال هذا البحث كله إنما يحرص على إثبات أن عبدالله ابن سبأ لم يكن من الممكن أن يكون قد بث الآراء المنسوبة إليه في عهد عثمان ، أو أن يكون قد اشترك في مؤامرة سرية ذات أساس ديني في عهد عثمان من أجل قتله وتنصيب عليّ بن أبي طالب خليفةً مكانه . كذلك يحرص على بيان أن الحركات التي حدثت في عهد عثمان ، بل وفي أوائل عهد عليّ كانت ذات نزعة سياسية خالصة ، ولم يكن فيها أي عنصر ديني . وإنما دخل العنصر الديني بعد وفاة عليّ حينما خابت آمال أنصاره وأنصار أبنائه في الاستيلاء على الخلافة ، وحينما فرض البطش الأموي على هؤلاء الأنصار ، أو « الشيعة » ، أن يعدّلوا الطابع السياسي الخالص لحركتهم ويبثوا فيها عناصر دينيــة . وتطور هذا التحول حتى صار الطابع الديني هو الغالب ، بعد أن كان ثانوياً .

ويفسّر كيتاني رواية سيف بن عمر الخاصّة بعبدالله بن سبأ بأن يقول إنه حين أخذت الروايات المحلية تتخذ شكلاً عينياً – وقد عاش سيف بن عمر بين سنة ١٥٠ و ١٨٠ تقريباً ، كان الحادث التاريخي الذي سيطر على كل المسرح السياسي هو تولي العباسيين للخلافة ، وكان في هذا انتصار لأسرة بني هاشم ، أسرة النبي ، لكن لا لذرية عليّ بالذات . وكان من شأن هذا أن يثير ثائرة أنصار عليّ وذريته ، ومن هنا استمرت المؤامرات والفتن في الفترة الأولى من الخلافة العباسية.

واستولت على الشعور الشعبي هذه المشاعر في نهاية القرن الثاني للهجرة ، فجعل الناس يرجعون إلى خلافة عثمان الأحوال والمشاعر التي سادت بعد ذلك بقرن ونصف في العراق » . ومن المحتمل أن مُهيّجاً سياسياً من أنصار علي في الفترة من سنة ٣٦ إلى سنة ٤٠ ، ربما كان اسمه عبدالله بن سبأ ، أو ابن السوداء ، قد تحول تلقائياً ، في الخيال الشعبي ، إلى مهيّج ديني . وآراء السبئية ، كما تكونت طوال قرن من التطور ، قد أرجعت إلى السنوات ٣٥ ، ٤٠ بنوع من السبق التاريخي الصارخ » . [1]

وهكذا ينصبُّ رأي كايتاني في هذه المسألة على نص الرواية التي رواها سيف بن عمر وأوردها الطبري والتي تقول باشتراك عبدالله بن سبأ في المؤامرة التي دبّرت لقتل عثمان بن عفان ، على أساس أن هذه المؤامرة لم تقم لأسباب دينية ، بل لأسباب سياسية وادارية ،واقتصادية بحتة . وخلاصة رأيه أن رواية سيف بن عمر هذه هي وليدة تصورات الشيعة في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ، وأن ما ينسب إلى ابن سبأ من آراء فيها تأليه لعلي لا بد أنها حدثت بعد مقتل عليّ ، لا في أيامه ولا — بالأحرى — قبل خلافته .

وهنا يحق لنا أن نسأل كايتاني : ماذا كان يفعل ابن سبأ إذن في عهد خلافة عثمان ؟ وإذا كان قد أخذ دوراً بارزاً في عهد خلافة علي القصيرة (٣٦ — ٤٠ هـ) ، أفلا يدل هذا على أنه كان له قبل ذلك شأن بين شيعة عليّ وأنصاره ؟ وهل ظهر بأفكاره الدينية المهدوية والتأليهية فجأة بعد وفاة عليّ ؟ أم أن الاقرب إلى الواقع والمعقول أن يقال إنه لا بد قد كان ذا دور — ولو خفي مستور — أثناء الفتنة التي انتهت بمقتل عثمان ؟

---

(١) Leone Caetani: **Annali dell, Islam,** vol. V, p. 49.

نرى نحن أن هذا هو الأقرب إلى المعقول ، وأن عبدالله بن سبأ شارك — سرّاً وعلى استحياء — في هذه الفتنة ، ثم لما تولى عليّ الخلافة كان من أشد أنصاره تحمساً ، ولا بد أنه بدأ ببث أفكاره الخاصة بأحقية عليّ في الخلافة ، ليس فقط من عثمان ، بل ومن أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، على أساس أنه « وصيُّ » النبي كما كان يوشع بن نون وصيّ موسى . ومن الواضح أن ابن سبأ قد أتى بكل الجهاز العقلي الذي كونته لديه اليهودية ، خصوصاً في صورها الممزوجة بالمسيحية المنحولة عند الفلاشا ، يهود الحبشة ، وراح يطبقه على الإسلام .

على أن تشكيك كايتاني إنما ينصبُّ على كون ابن سبأ قد دبّر مؤامرة بهذا الاحكام والتنظيم : من بث الدعاة ، واثارة الشكوك ، وإذاعة الأراجيف ، ورأى أن مؤامرة بهذا الاحكام لا يمكن تصور حدوثها في العالم الإسلامي عام ٣٥ هـ بنظامه القبلي ، وأنها تعكس بالأحرى أحوال العصر العباسي . ولكن هذا الافتراض من جانب كايتاني لا مبرر له من الوقائع التاريخية : إذ من الثابت أن مؤامرة دبرت ضد عثمان ، وأنها بدأت في مصر ، واشترك فيها بعض أهل المدينة ، وكان من هؤلاء عبدالله بن السوداء (أو ابن سبأ) — فماذا يريد كايتاني إذن أن ينكر ؟ وما معنى التحدث عن النظام القبلي في ذلك العصر ، وكانت الخلافة الإسلامية قد استقر وضعها كسلطة سياسية فوق النزاعات القبلية ؟ وهل كان مقتل عثمان لأسباب قبلية ؟ إن تدبير المؤامرة ضد عثمان كان تدبيراً سياسياً فوق مستوى الخلافات القبلية ، ولم يكن من السعة والبراعة والإحكام بحيث يحتاج إلى تصور أن ذلك غير ممكن الوقوع قبل العصر العباسي .

أما تشكيك فريدليندر وڤلهوزن في رواية سيف بن عمر استناداً إلى

ما يورده الذهبي فهو أيضاً لا محل له ، لأن كلام الذهبي أولاً يتعلق بسيف بن عمر بوصفه محدّثاً ، لا بوصفه مؤرخاً أو إخباريا . وهاك ما يقوله الذهبي : « سيف بن عمر الضبي الأُسَيْدي ، ويقال : التميمي البُرْجُمي ، ويقال : السعدي الكوفي . مصنّف الفتوح والردة وغير ذلك . هو كالواقدي . يروي عن هشام بن عروة ، وعبيدالله ابن عُمر ، وجابر الجعفي ، وخلق كثير من المجهولين . كان اخبارياً عارفاً . روى عنه جبارة بن المغلّس ، وأبو معمر القطيعي ، والنضر ابن حماد العتكي ، وجماعة . قال عباس ، عن يحيى : ضعيف . روى مطينٌ ، عن يحيى : فَلْسٌ خيرٌ منه . وقال أبو داود : ليس بشيء . وقال أبو حاتم : متروك . وقال ابن حِبّان : أتهم بالزندقة . وقال ابن عديّ : عامة حديثه منكر » (١) .

والطعن فيه – إن صحّ – فيما يتعلق بالحديث لا ينسحب بالضرورة على الأخبار التي يرويها . وفضلاً عن ذلك : فهل هناك مصدر آخر معاصر له أو أسبق منه ينكر شيئاً مما قاله عن عبدالله بن سبأ ؟ لم نعثر على مصدر آخر ينكر روايته هذه . فلا مناص من اتخاذها ، إلى أن يظهر مصدر أوثق منه ينفيه أو يعدّل من روايته (٢) .

ما هي مبادىء السبأية ؟

كان لعبدالله بن سبأ إذن دور قويّ في الأحداث السياسية التي بدأت

---

(١) الذهبي : « ميزان الاعتدال » ، حـ٢ ص ٢٥٥ . القاهرة ، سنة ١٩٦٣ .

(٢) نقل برنارد لويس – في كتابه « أصول الاسماعيلية » – آراء فريدليندر نقلا خاطئاً ، وكذلك فعل في نقله وتلخيصه لرأي فلهاوزن . كذلك أورد رأي كيتاني دون تمحيص .

Bernard Lewis: The Origin of Isma'alism, p. 25, Cambridge, 1940.

بالتآمر على عثمان بن عفان فقتله وانتهت بصراع عليّ بن أبي طالب لتثبيت خلافته . فما هي حقيقة مذهبه ؟

أشرنا إلى ما أورده الطبري من أن عبدالله بن سبأ (ابن السوداء) قال إن علياً وصيّ النبي محمد ، وأنه خاتم الأوصياء ، وأنه سيرجع إلى هذه الدنيا .

فلنترك الطبري وأصحاب التاريخ ، ولننظر في كتب أصحاب المقالات لنعرف منها ما ينسب إلى عبدالله بن سبأ من آراء ومبادىء دينية .

١ – ونبدأ بما قاله سعد بن عبدالله أبي خلف الأشعري القُمّي (المتوفى سنة ٣٠١ هـ) في كتابه : « المقالات والفِرق » ، قال :

« السبأية : أصحاب عبدالله بن سبأ ، وهو عبدالله بن وهب الراسبي الهَمْداني . وساعده على ذلك (أي على مذهبه) عبدالله بن حرس وابن أسود ، وهما من أجلّة أصحابه . وكان أول من أظهر الطعن على أبي بكر ، وعمر ، وعثمان والصحابة وتبرّأ منهم . وادّعى أن علياً – عليه السلام – أمره بذلك ، وأن التقيّة لا تجوز ولا تحل . فأخذه عليّ فسأله عن ذلك ، فأقرّ ؛ وأمر بقتله . فصاح الناس إليه من كل ناحية : يا أمير المؤمنين ! أتقتل رجلاً يدعو إلى حبّكم أهل البيت ، وإلى ولايتك ، والبراءة من أعدائك ؟ – فسيّره عليٌ إلى المدائن .

وحكى جماعة من أهل العلم : بأن عبدالله بن سبأ كان يهودياً فأسلم ووالى علياً . وكان يقول وهو على يهوديته في يوشع بن نون – وصيّ موسى – بهذه المقاله ، فقال في اسلامه بعد وفاة رسول الله (ص) في عليّ بمثل ذلك . وهو أول من شهد [1] بالقول بفرض

---

(١) في النوبختي : من شهر القول .

إمامة علي بن أبي طالب ، وأظهر البراءة من أعدائه ، وكاشف مخالفيه ، وأكفرهم . فمن ها هنا قال مَنْ خالف الشيعة إن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية .

ولما بلغ ابن سبأ وأصحابه نعيُ عليٍّ وهو بالمدائن ، وقدم عليهم راكب فسأله الناس فقال : ما خبر أمير المؤمنين ؟ قال : ضربه أشقاها ضربةً قد يعيش الرجل من أعظم منها ، ويموت من وقتها . ثم اتصل خبر موته ، فقالوا للذي نعاه : كذبت يا عدوّ الله ! لو جئتنا والله بدماغه ضربة [٢] فأقمت على قتله سبعين عَدْلاً ما صدّقناك، ولعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل . وإنه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه ويملك الأرض .

ثم مضوا من يومهم حتى أناخوا بباب عليّ . فاستأذنوا عليه استئذان الواثق بحياته الطامع في الوصول إليه . فقال لهم مَنْ حَضَره من أهله وأصحابه وولده : سبحان الله ! ما علمتم أن أمير المؤمنين قد استشهد ؟ قالوا : إنا لنعلم أنه لم يقتل ولا يموت حتى يسوق العرب بسيفه وسوطه كما قادهم بحجته وبرهانه ، وإنه ليسمع النجوى ويعرف تحت الديار العتل (!) ويلمع في الظلام كما يلمع السيف الصقيل الحسام . فهذا مذهب السبأية ومذهب الحربية ، وهم أصحاب عبدالله ابن عمر بن الحرب الكندي في عليّ عليه السلام . وقالوا بعد ذلك في عليّ إنه إله العالمين ، وإنه توارى عن خلقه سخطاً منه عليهم ، وسيظهر » [٢] .

---

(١) كذا ، وصوابه كما في الفرق بين الفرق للبغدادي : في صرة . وهذا الخبر أورده الجاحظ في « البيان والبتيين » حـ٣ ص ٨١ ، ط٣ ، القاهرة سنة ١٩٦٨ .

(٢) « كتاب المقالات والفرق » لسعد بن عبد الله أبي خلف الأشعري القمي ، نشرة د.محمد جواد مشكور ، طهران سنة ١٩٦٣ من ٢٠ – ص ٢١ والمؤلف توفي سنة ٣٠١ وقبل سنة ٢٩٩ (رجال العلامة الحلي ، ص ٣٩ ، طبع طهران) .

وهذا أقدم خبر عن السبأية ، وقد كرر معظمه أبو محمد الحسن ابن موسى النوبختي (المتوفى بين عامي ٣٠٠ و ٣١٠ هـ) في كتابه « فِرَق الشيعة » [٢] ، وكانا متعاصرين .

وكما هو واضح ، فإن سعد بن عبدالله بن أبي خلف ذكر أنه « حكى **جماعة من أهل** العلم أن عبدالله بن سبأ كان يهودياً فأسلم » (ص ٢٠ س ٩) . ولم يذكر أنه نقل هذا عن سيف بن عمر ، مما يدل على أن هذا الخبر لم ينفرد به سيف بن عمر ، بل رواه « جماعة من أهل العلم » . وإذن فتجريح الخبر على أساس تجريح شهادة سيف بن عمر لا محل له . وبهذا يسقط ما يحتج به بعض الباحثين المحدثين (ليفي دلاّ فيدا ، وفريدليندر وفلهوزن) من تجريح الرواية بتجريح صاحبها ، إذ وردت عن غيره .

وإذن فقد كان من المعروف والمسلّم به عند المؤرخين (الطبري) ومؤرخي الفِرَق (سعد بن عبدالله بن أبي خلف ، النوبختي) أن عبدالله بن سبأ كان يهودياً وأسلم وشايع علياً ، وأنه كان يقول بالآراء التالية :

١ — أن علياً بن أبي طالب وصيّ النبي محمد كما كان يوشع بن نون وصيّ موسى ؛

٢ — وأن علياً لم يمت ولم يُقْتَل ، بل توارى عن الناس ؛ وأنه سيرجع إلى الدنيا .

وهذا الرأي الثاني هو الذي ذكره الأشعري للسبئية ، فقال : « السبئية : أصحاب عبدالله بن سبأ . يزعمون أن علياً لم يمت ، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً .

---

(١) نشرة هلموت رتر في اسطنبول سنة ١٩٣١ .

وذكروا عنه أنه قال لعليّ — عليه السلام — : أنت أنت . والسبئية يقولون بالرجعة ، وإن الأموات يرجعون إلى الدنيا » [١] .

* * *

ويزيد عليه قليلاً عبد القاهر البغدادي في « الفرق بين الفرق » فيقول عن السبئية :

« السبئية : أتباع عبدالله بن سبأ ، الذي غلا في علي — رضي الله عنه — وزعم أنه كان نبيّاً ، ثم غلا فيه حتّى زعم أنه إله . ودعا إلى ذلك قوماً من غواة الكوفة . ورُفِع خبرهم إلى علي رضي الله عنه فأمر بإحراق قوم منهم في حفرتين ، حتّى قال بعض الشعراء في ذلك :

لِتَرْمِ بي الحوادثُ حيث شاءت إذا لم تَرْمِ بي في الحفرتين

ثم إن عليا — رضي الله عنه — خاف ، مِنْ إحراق الباقين منهم ، شماتة أهل الشام ، وخاف اختلاف أصحابه عليه . فنفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن .

فلما قُتِل عليّ — رضي الله عنه — زعم ابنُ سبأ أن المقتول لم يكن علياً ، وإنما كان شيطاناً تصوّر للناس في صورة علي ؛ وأن عليّاً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بنُ مريم عليه السلام . وقال : كما كذبت اليهود والنصارى في دعواها قَتْلَ عيسى ، كذلك كذبت النواصب والخوارج في دعواها قتل عليّ . وإنما رأت اليهود والنصارى شخصاً مصلوباً شبهوه ، بعيسى ، كذلك القائلون بقتل عليّ رأوا قتيلاً يشبه عليّاً فظنوا أنه عليّ ، وعليٌّ قد صعد إلى السماء وإنه سينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه .

---

(٣) أبو الحسن الأشعري : « مقالات الاسلاميين » حـ١ ص ٨٥ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .

وزعم بعض السبئية أن علياً في السحاب وأن الرعد صوته ، والبرق سوطه ؛ ومَنْ سمع من هؤلاء صوت الرعد قال : عليك السلام يا أمير المؤمنين !

وقد روي عن عامر بن شراحيل الشعبي [1] أن ابن سبأ قيل له : إن علياً قد قتل ، فقال : إن جئتمونا بدماغه في صرة لم نصدق بموته؛ لا يموت حتى ينزل من السماء ويملك الأرض بحذافيرها .

وهذه الطائفة تزعم أن المهديّ المنتظر إنما هو عليٌّ دون غيره » [2].

ثم يورد بعد هذا كلاماً يفهم منه — لو صحّ النص — أن عبدالله ابن السوداء شخص آخر غير عبدالله بن سبأ وأن ابن السوداء كان « في الأصل يهودياً من أهل الحيرة ، فأظهر الإسلام ، وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سُوق ورياسة ، فذكر لهم أنه وجد في التوراة أنه كان لكل نبي وصيٌّ ، وكان علياً — رضي الله عنه — وصيُّ محمد (ص) ، وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمداً خير الأنبياء . فلما سمع ذلك منه شيعةُ عليّ ، قالوا لعلي : إنه من مُحبّيك . فرفع عليٌّ قدره ، وأجلسه تحت درجة منبره . ثم بلغه غلوّه فيه ، فهمّ بقتله . فنهاه ابنُ عباس عن ذلك وقال له : إن قتلته اختلف عليك أصحابك ، وأنت عازم على العَوْد إلى قتالِ أهل الشام ، وتحتاج إلى مداراة أصحابك . فلما خشي من قتله ومِنْ قتل ابن سبأ : الفتنة التي خافها ابن عباس نفاهما إلى المدائن ، فافتتن بهما الرعاع بعد قتل عليّ رضي الله عنه . وقام لهم ابن السوداء : والله لينبعنّ لعليّ في

---

(١) المتوفى في سنة ١٠٤ وقيل في سنة ١٠٣ عن بضع وثمانية سنة (العبر ١/١٢٧ ؛ تذكرة الحفاظ برقم ٧٦ ؛ تهذيب التهذيب ٥/٦٥) .

(٢) عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة بدون تاريخ .

مسجد الكوفة عينان تفيض إحداهما عَسَلاً والأخرى سَمْناً ، ويغترف منهما شيعته » (الكتاب نفسه ، ص ٢٣٥) .

ونحن هنا بإزاء شخصين مختلفين وإن اتفقا في المذهب والسيرة ، أحدهما : عبدالله بن سبأ ، وبحسب هذه الروايات التي اسلفناها : كان في الأصل يهودياً من اليمن ؛ والثاني : عبدالله بن السوداء ، وبحسب هذه الرواية الأخيرة كان في الأصل يهودياً من أهل الحيرة .

فهل صحيح أنه وجد شخصان قاما بنفس العمل وكلاهما أصله يهودي ، وكلاهما اسمه عبدالله ؟ أم اختلط الأمر على الرواة ، خصوصاً وأن الروايات الخاصة بعبدالله بن سبأ تذكر أن أمه سوداء ، وهذه الرواية الأخيرة تسمي الشخص الآخر عبدالله بن السوداء ؟ لكن الشعبي المنقول عنه هذه الرواية الأخيرة يتحدث عنهما معاً في نفس الموضع على أنهما شخصان مختلفان اتفقا على شيء واحد هو التشيع لعلي ا الغلوفيه لهذا ليس من السهل القطع برأي في هذه المسألة ، بحسب مصادرنا الموجودة حتى الآن . وإن كنا نميل إلى أنهما شخص واحد ، لأن عبدالله بن سبأ يقال إن أمه سوداء ، فمن اليسير أن ينعت بأنه عبدالله بن السوداء .

وأقدم مصدر يتحدث عن شخصين متميزين هو سعد بن عبدالله ولأشعري القُمّي (المتوفى سنة ٣٠١ هـ) فهو يقول بنفس رواية الشعبي هذه ، هكذا : « عبدالله بن سبأ ، وهو عبدالله بن وهب الراسبي الهمداني . وساعده على ذلك عبدالله بن حرس وابن أسود ، وهما من أجلّة أصحابه » [1] . فربما كان ابن أسود هذا هو ابن السوداء الذي

(١) سعيد بن عبد الله الأشعري القمي : « المقالات والفرق » ص ٢٠ س٢ — س٤ . طهران سنة ١٩٦٣ .

ذكره عبد القاهر البغدادي . غير أنه لم يذكر أن اسمه عبدالله .

وإذا استقرينا هذه الروايات عن عبدالله بن سبأ نجد أن غلُوّه في عليّ مرّ بدورين : دور أثناء حياة عليّ ، ودور آخر بعد وفاته . فأثناء حياته زعم أن علياً وصيّ محمد (ص) . وبعد مقتل عليّ زعم أن علياً صعد إلى السماء ، وأنه لم يقتل ، وأنه في السحاب ، وأن الرعد صوته والبرق سوطه . ولكن لم يرد أنه قال بألوهية عليّ إلاّ في كلام عبد القاهر البغدادي ، أما عند الطبري والأشعري القمي وأبي الحسن الأشعري فلم يرد شيء من ذلك . والأرجح أن هذا تزيُّدٌ من عند عبد القاهر البغدادي (١) ، لأن يهودية ابن سبأ لم تكن لتوحي إليه بفكرة ألوهية عليّ ، ولا بد للقول بها من تلمّس تأثير غير يهودي .

ولا بد أن يكون الشهرستاني قد أخذ عن عبد القاهر البغدادي ما نسبه إلى ابن سبأ أو السبئية من أنهم « زعموا أن علياً حيٌّ لم يقتل ، وفيه الجزء الإلهي » (٢) .

ويتأيد هذا من ناحية أخرى اذا لاحظنا أن الناشيء الأكبر في كتابه في « أصول النحل » لا يورد هذا الخبر عن السبئية ، وهو أيضاً معاصر لسعد بن عبدالله القمي ، فقد توفي سنة ٢٩٣ هـ ، إذ قال عن السبئية : « وفرقة زعموا أن علياً — عليه السلام — حيٌّ لم يمت ، وأنه لا يموت حتّى يسوق العربَ بعصاه — وهؤلاء هم السبئية ، أصحاب عبدالله بن سبأ . وكان عبدالله بن سبأ رجلاً من أهل صنعاء ، يهودياً ، أسلم على يد عليّ ، وسكن المدائن .

---

(١) إلا إذا أولنا ما أورده من قول عبد الله بن سبأ لعلي : أنت أنت — بمعنى أنت الأله (راجع « الملل والنحل » للشهرستاني ج٢ ص ١١ ، طبع الأدبية بالقاهرة) .

(٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ج٢ ص ١١ (بهامش الفصل ، الطبعة المذكورة) .

ورُوِي عن عبدالله بن سبأ أنه قال للذي أتى بنَعْي عليّ إلى المدائن: والله لو أتيتنا بدماغه في سبعين صُرّة ما صدّقناك ، ولعلمنا أنه لم يمت وأنه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه ! فبلغ قولُه عبدالله بن عباس فقال : لو علمنا هذا لم نقسّم أمواله ولم ننكح نساءه !

ورُوي عن رُشَيْد الهَجَري — وكان ممن يذهب مذهب السبئية — أنه دخل على عليّ بعد موته وهو مُسَجّى ، فسلّم وقال لأصحابه : إنه ليفهم الآن الكلام ، ويرد السلام ، ويتنفس نَفَس الحيّ ، ويعرق تحت الدثار الوثير ؛ وإنه الإمام الذي يملأ الأرض عدلاً وقسطاً ، كما ملئت جوراً وظلماً .

وزعموا أن الله عز وجل ! — رفعه إليه كما رفع المسيح . قالوا : وإنما رفعه لغضبه على أهل الأرض إذ خالفوه ولم يطيعوا أمره »[1] .

---

(١) الناشىء الأكبر : مسائل الامامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات » ، حققهما وقدم لهما يوسف فان إس ، ص ٢٢ — ص ٢٣ . بيروت سنة ١٩٧١ .
كذلك ممن نسب إلى عبدالله بن سبأ القول بتأليه علي ، ابن قتيبة في كتاب المعارف ، قال : « وكان أول من كفر من الرافضة وقال علي رب العالمين ، فأحرقه علي وأصحابه بالنار » (ص ٦٢٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٠) .

القائلون بألوهية علي وذريته

يغلب على الظن إذن أن السبئية لم يقولوا بألوهية عليّ بن أبي طالب وإنما قالت بهذا أصناف عديدة من غلاة الشيعة :

١ — أولها — فيما نعرف من مصادرنا — **الجناحية أو الحربية** وسميت بالاسم الأول لأن أصحابها نقلوا الامامة من ذرية عليّ إلى ذرية جعفر ذي الجناحين ، عم الرسول . وسميت بالحربية نسبة إلى عبدالله ابن حرب أحد رءوسائهم ، وهو الذي تـزَعّـم أصحاب عبدالله بن معاوية ابن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب بعد مقتله .

وأقدم مصادرنا هنا وهو الناشيء الأكبر في كتابه « أصـــول النحل » يقول عن عبدالله بن حرب واصحابه إنه زعم أن عبدالله بن معاوية (بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب) حيٌّ لم يمت ، وانه في جبل إصبهان ، وهو مهديّ هذه الأمة الذي بَشّر به النبي (ص) وأخبر أنه يملأ الأرض عدلاً وقسطاً ، وأنه لا يموت حتى يجيء[1] ما بين مشرق الشمس ومغربها ويقود الخيل بنواصيها ، وتتفق عليه الأمّة ،

(١) كذا ينبغي أن تقرأ ، لا ، يجبي كما اثبت فان إس .

ويدين بدينه أهل الملل . وزعم أن علياً وولده الذين أثبت لهم الإمامة، آلهةٌ ، وأن روح القدس كانت في النبي (ص) ثم انتقلت إلى عليّ ثم إلى الحَسَن ، ثم إلى الحسين ، ثم إلى محمد بن عليّ ، ثم إلى أبي هاشم ، ثم إلى عبدالله بن معاوية ؛ وأن روح القدس قديمة لم تزل — على مذهب النصارى ؛ واحتج بحديث قد رواه لنا أصحاب الحديث عن عبدالله بن موسى الكوفيّ قال : حدثني خَلَف الأزْدي عن حَرْمَلة الضبيّ عن جُمَيع بن عُمَير قال : سألت عائشة رضي الله عنها : مَنْ كان أحبّ الناس إلى النبي « ص » ؟ فقالت [١] : علي بن أبي طالب ؛ وما يمنعه من ذلك وقد رأيتُ روح النبي (ص) — أو نفسه — خرجت فتلقاها عليٌّ عليه السلام فجعلها في فيه ؟ — فزعموا أن تلك الروح التي جعلها عليٌّ في فيه هي لاهوتية كانت في النبي (ص) وبها كان يعمل الآيات (المعجزات) ويخبر الناس بالغيوب ؛ وزعموا أنها روح القدس ...

وهذا الصنف يزعمون أن القيامة تكون بخروج الروح من بدن إلى بدن ، ويزعمون أن الأرواح إذا كانت مطيعة نُقِلَتْ إلى أبدان طاهرة وصُور حِسان ولذات دائمة . ثم لا يزالون ينتقلون في مراتب الحسن والطهارات واللذات على قدر نظافتهم حتّى يصيروا ملائكةً ويصيروا في أبدان صافية نورية . وإذا كانت الأرواح عاصية نقلت إلى أبدان نجسة وصور مشوّهة وخِلَقٍ مذمومة كالكلاب والقردة والخنازير والحيّات والعقارب .

قالوا : فالجنان والنيران هي الأبدان . وتأولوا قول الله عز وجل : « وإن الدار الآخرة لهي الحيوان ، لو كانوا يعلمون »

---

(١) الغريب أن يروي هذا الحديث المزعوم عن عائشة وهي التي كانت تكره علياً أشد الكراهية . وفيم إذن كانت معارضتها له في الخلافة وموقعة الجمل ؟ !

(٢٩ : ٦٤) — قالوا : فالآخرة التي يصير الناس إليها بعد الموت إنما هي انتقال الروح من حيوان إلى حيوان حتى يكون آخر ما يصيرون إليه من الأبدان السود المحترقة ، أو الأبدان الصافية النورية . وتأولوا قول الله عز وجل : « يا أيها الإنسان ! ما غرّك بربّك الكريم ؟ ! الذي خلقك فسوّاك فعدلك ، في أيّ صورة ما شاء ركّبك » (٨٢ : ٦ — ٨) . قالوا : فالله يركّب الانسان فيما شاء من صور الحيوان على قدر ما اكتسب من الطاعات والمعاصي . وإلى هذا يذهب الخرّمية وسائر غالية الشيعة » [١] .

ومن هذه الرواية لمذهب الجناحية أو الحربية يتبيين :

١ — أنهم قالوا بأن علياً وأبناءه الذين أثبتوا لهم الإمامة (الحسن ، الحسين ، محمد بن عليّ) آلهة ؛

٢ — وأن روح القدس كانت في النبي ومنه انتقلت عند موته إلى عليّ ، ثم إلى الحسن ، ثم إلى الحسين ، ثم إلى محمد بن عليّ ، ثم إلى أبي هاشم ، ثم إلى عبدالله بن معاوية ؛ وأن روح القدس قديمة ، على نحو ما تذهب إليه النصارى في الثالوث ؛

٣ — ومن هذين الرأيين يبدو تأثر أصحاب هذه الفرقة بالمسيحية تأثراً شديداً ؛

٤ — وأنهم قالوا بمذهب التناسخ ، وذلك بانتقال الارواح المطيعة إلى أبدان طاهرة وصور حسان ، والأرواح الشريرة العاصية إلى أبدان نجسة وصور مذمومة كالكلاب والقردة والخنازير والحيات والعقارب ؛

٥ — أنهم أسرفوا في التأويل الباطن للقرآن بحيث يتفق مع ما

---

(١) الناشيء الأكبر : « مسائل الامامة ... » ص ٣٧ — ٣٩ . بيروت سنة ١٩٧١ .

يذهبون إليه . فأنكروا الآخرة وقالوا إنما هي انتقال الروح من حيوان إلى حيوان .

٦ — كذلك يضيف الناشىء إليهم قولهم بالأدوار ، وذلك أنهم « زعموا أن الله خلق سبعة آدميين واحداً بعد واحد . فمكث آدم الأول ونسكه على الأرض خمسين ألف سنة : يحيون ويموتون ويَتّطردون وتتناسخ أرواحهم في صُوَر بعد صور ، قالوا : وذلك مقدار ما يتميّز أهلُ الطاعة من أهل المعصية . فإذا مضت خمسون الف سنة صُيِّر المطيعون من جنس الملائكة ، ورفعوا إلى سماء الدنيا ؛ وصُيِّر العاقّون خَلْقاً لا يعبأ الله بهم في خِلَق مشوّهة ، وأنزلوا إلى تحت الأرض . قالوا : ويصدّق هذا قولُ الله عز وجل : « أَوَ لَمْ يَهْدِ لهم كم أهلكنا من قَبْلهم من القرون يمشون في مساكنهم ، إنّ في ذلك لآيات ، أفلا يسمعون ؟! » (٣٢ : ٢٦) . وزعموا أن النمل والخنافس والجعلان التي تمشي في مساكنهم (هي) الذين أهلكهم الله عز وجل في الأزمان السالفة ، والذين مسخهم الله ومسخ أرواحهم في هذه الأبدان المبيّنة . قالوا : ثم ينشأ آدم آخر فيفعل به وبنسله مثل الذي فعل بآدم الأوّل ، ويُرفع المطيعون من نسله إلى سماء الدنيا ، ويرفع الذين كانوا في سماء الدنيا قبلهم درجةً إلى السماء الثانية ، وينزل العاصون من ولده إلى تحت الأرض ويخرج الذين كانوا فيها قبلهم فيسكنون في الأرض الثانية . — وهكذا يُفْعَل بكل آدم وولده وذريته حتى تتم الأدوار السبعة ثم ينقطع التعبد . وتأولوا قول الله عز وجل : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين ، إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجرٌ غير ممنون » (٩٥ : ٤ — ٦) ، وقوله عز وجل : « لتركبُنّ طبقاً عن طبَق » (٨٤ : ١٩) — قالوا : فإنما عنى الله بذلك أطباق السماوات والأرضين » (الكتاب نفسه ص ٣٩)

٧ — وأخيراً ينسب المؤلف إليهم انهم يبطلون الشرائع ، ويزعمون أن العبد إذا عرف إمامه زالت عنه الفرائض . وإلى هذا المذهب يذهب أهل الغلوّ من أصحاب الامامة » (الكتاب نفسه ص ٣٩ — ٤٠) .

٨ — ويجيء عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفرق » ، فيزعم أن عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر هو نفسه « زعم أنه رب ، وأن روح الإله كانت في آدم ، ثم في شيث ، ثم دارت في الأنبياء إلى أن انتهت إلى عليّ ، ثم دارت في أولاده الثلاثة ، ثم صارت إلى عبد الله بن معاوية . وزعموا أنه قال لهم : إن العلم ينبت في قلبه كما تنبت الكمأة والعشب [1] » .

ويعزو إلى هذه الطائفة أنها كفرت « بالجنة والنار ، واستحلوا الخمر والميتة والزنا واللواط وسائر المحرّمات . وأسقطوا وجوب العبادات . وتأولوا العبادات على أنها كنايات عن قوم يجب بغضهم كأبي بكر وعمر وطلحة والزبير وعائشة » (الكتاب نفسه ، ص ١٥٠) . وهذا تفصيل لما ذكر الناشيء الأكبر من أنهم « يبطلون الشرائع ويزعمون أن العبد إذا عرف إمامه زالت عنه الفرائض » . وإذن فلا تَزَيُّد ها هنا من البغدادي على ما قاله الناشيء الأكبر . وإنما الخلاف الرئيسي هو في أن هذه الآراء ينسبها البغدادي إلى عبد الله بن معاوية نفسه ، لا إلى عبد الله بن حرب .

فمن عبد الله بن معاوية هذا ؟

يقول عنه ابن قتيبة في « المعارف » إنه « طلب الخلافة ، وظهر بأصبهان وبعض فارس . فقتله أبو مسلم . ولا عقب له » (ص ٢٠٧ س ١٨ — ١٩ ، القاهرة سنة ١٩٦٠) . وكان يزيد بن عمر بن

---

(١) عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١٥٠ . القاهرة سنة ١٩٤٨ .

هبيرة قد بعث عامر بن ضبارة « إلى فارس ليقاتل عبد الله بن معاوية ابن عبد الله بن جعفر ، فَهَزَم عَبد الله بن معاوية . » (ص ٤١٨ ، س ٣ — س٤) . — ويقول أبو الحسن الأشعري في « مقالات الاسلاميين » (جا ص ١٥٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٠) إنه « خرج بالكوفة في آخر أيام بني أمية عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب ، فحاربه عبد الله بن عمر فهزمه . ومضى عبد الله بن معاوية إلى فارس فغلب عليها وعلى أصبهان ثم مات بفارس » .

وقد اختلفت الحربية في أمر موته : فزعمت فرقة منهم أنه قد مات . وزعمت فرقة منهم أخرى أنه بجبال أصفهان ، وانــه لم يمت ، ولا يموت حتى يقود بنواصي الخيل إلى رجالٍ من بني هاشم . وزعمت فرقة اخرى انه حيّ بجبال اصفهان لم يمت ، ولا يموت حتى يلي امور الناس ؛ وهو المهديُّ الذي بشر به النبي صلعم » (١) .

ويذكر سعد بن عبدالله القمي (« المقالات والفرَق » ص ٣٩) أن اصحابه غلوا فيه وقالوا إن الله نور ، وهو في عبدالله بن معاوية » وقالوا عنه إنه عالم بكل شيء .

---

(١) أبو الحسن الأشعري : « مقالات الا سلا ميين » جا ص ٩٥ . القاهرة سنة ١٩٥٠ .

الخطابية أو المخمسة

وتلى الحربية في تأليه علي والأئمة فرقة الخطابية ، اصحاب محمد بن ابي زينب الأجدع الأسدي ، وهو محمد بن مقلاص الأسدي الكوفي ، ابو الخطاب ، ويكنى ابا زينب البزار (او البراد) ، وابا اسماعيل ، وابا الطيبات . وقد توفي – بحسب الكشي (ص ١٩١) في سنة ١٣٨ هـ .

ويسمي اصحابه باسم الخطابية ، ويسمون ايضاً باسم المخمّسة ؛ « وإنما سُمّوا المخمّسة لأنهم زعموا ان الله – جل وعزّ – هو محمد ، وانه ظهر في خمسة اشباح وخمس صور مختلفة : ظهر في صورة محمد ، وعلي وفاطمة والحسن والحسين . وزعموا ان اربعة هذه الخمسة تلبيس لا حقيقة لها ، والمعنيّ شخص محمد وصورته لأنه اول شخص ظهر ، واول ناطق ؛ لم يزل بين خلقه موجوداً بذاته ، يتكون في ايّ صورة شاء . يُظْهِر نَفْسَه لخلقه في صور شتّى من صُوَر الذكران والأناث ، والشيوخ والشباب ، الكهول والاطفال ؛ يَظْهر مرةً والداً ، ومرة ولداً ، وما هو بوالد ولا بمولود ؛ ويظهر في الزوج

والزوجة . وإنما اظهر نفسه بالإنسانية والبشرانية لكي يكون لخلقه به انس ولا يستوحشوا ربهم .

وزعموا ان محمداً كان آدم ونوح وابـــراهيم وموسى وعيسى . لم يظلّ ظاهراً في العرب والعجم . وكما انه في العرب ظهر ، كذلك هو في العجم ظاهر في صورة غير صورته في العرب : في صورة الأكاسرة والملوك الذين ملكوا الدنيا ، وإنمّا معناهم محمد لا غير... وانه كان يظهر نفسه لخلقه في كل الأدوار والدهور . وإنه تراءى لهم بالنورانية ، فدعاهم إلى الإقرار بوحدانيته . فأنكروه . فتراءى لهم من باب النبوّة والرسالة فأنكروه . فتراءى لهم من باب الإمامة فقبلوه . فظاهر الله عز وجل — عندهم الامامة ، وباطنه الله الذي معناه محمد : يدركه مَنْ كان من صفوته بالنورانية ، ومن لم يكن من صفوته يدركه بالبشرانية اللحمانية الدموية . وهو الإمام ، وإنما بغير جسم ، وبتبديل اسم . فصيّروا كل الأنبياء والرسل والأكاسرة والملوك من لدن آدم إلى ظهور محمد صلى الله عليه : مقامهم مقام محمد . وهو الرب ، وكذلك الأئمة من بعده مقامهم مقام محمد صلى الله عليه . وكذلك فاطمة زعموا انها هي محمد ، وهي الرب . وجعلوا سورة التوحيد لها : « قل هو الله أحد » ! إنها واحدية مهدية ؛ « لم يلد » : الحسَن ، و « لم يُولَد » : الحسين ؛ « ولم يكن له كفواً احد » . كذلك نزلهم [1] (!) في خديجة ، ام سلمة [2] ، من بين ازواجه : إنه كان يظهر في صورة الزوج والزوجة ، كما ظهر في الوالد والولد . وإن كل من كان من الأوائل مثل ابي الخطاب وبيان ، وصائد ، والمغيرة ، وحمزة بن عمارة ، وبزيع ، والسريّ ، ومحمد بن بشير : هم

---

(١) لعل صوابها : نزل لهم (أي محمد)

(٢) كذا ، وصوابه : وأم سلمة .

انبياء ابواب بتغيير الجسم وتبديل الاسم ، وإن المعنى واحد وهو **سَلْمان** ، وهو الباب الرسول : يظهر مع محمد ابداً في اي صورة ظهر . وظهروا فأموا معه الأبواب ، والأيتام ، والنجباء ، والنقباء ، والمصطفين ، والمختصّين ، والممتحنين ، والمؤمنين . فمعنى الباب هو سلمان ، وهو رسول محمد ، متصل به ، ومحمّد الربُّ . ومعنى اليتيم : المقداد ، سُمّي يتيماً لقربه من الباب وتفرده بالاتصال بهما . وهما يتيمان : يتيم صغير ، ويتيم كبير : فالكبير المقداد ، والصغير : ابو ذر . — وزعموا ان مَنْ عرف هؤلاء بهذه المعاني فهو مؤمن ممتحن ، موضوعٌ عنه جميعُ الشرائع ، والاستعباد [1] ؛ محلَّلٌ مباح له من جميع ما حرم الله في كتابه وعلى لسان نبيّه . وإن هذه المحرمات : رجالٌ ونساء من اهل الجحود والإنكار التي (!) اقرّوا هم به . وإن جميع ما امر الله به من صلاة وزكاة وحجوصوم وعبادة هي الآصار والأغلال ؛ فهي على اهل الجحود دونهم ، عقوبةً لهم . وإن المحرّمات : من الزنا والخمر والربا والسرقة واللواط وكل الكبائر ، وكذلك الوضوء وغسل الجنابة والتيمّم — فكل ذلك اجتناب رجالٍ ونساء وتوليتهم . فإذا حرمت على نفسك توليتهم وإجتنابهم فقد اجتنبتَ ما حرّم الله عليك . واباحوا الفروج كلها ، وابطلوا النكاح والطلاق . وزعموا ان النكاح : باطنه مواصلة اخيك المؤمن ، فإذا وصلته فقد نكحته . والصداق : ان تُطْلِع اخاكِ المؤمن على ما عندك من العلم والمعرفة . والطلاق : أن تعتزل اضدادك المقصّرة ، ولا تطلعهم على أمرك . وان المرأة بمنزلة الريحانة الثابتة : تقلعها إذا اشتهيت ، فإذا شممتها حييت بها اخاك المؤمن .

وجعلوا امتحان الناس بينهم على آيات من كتاب الله تأوّلوها . فمما

---

(١) لعله يقصد : العبادات .

يمتحن به بعضهم بعضاً ، ويمتحنون به المسترشد الطالب لمذاهبهم ، قول الله في الدَّيْن : « يا ايها الذين آمنوا إذا تداينتم بدينٍ إلى اجلٍ مسمى فاكتبوه ؛ وليكتب بينكم كاتب بالعدل » (٢ : ٢٨٢) — (معناه الباطن هو :) فإذا جاء مسترشد فلا تطلعه على امرك حتى تأنس منه رشداً . وتأولوا في ذلك قول الله : « ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياماً ... » إلى قوله : « فإن آنستم منهم رشداً » (٤ : ٤ — ٥) (اي :) فانبذ إليه الشيء . فهو الكاتب بالعدل . فإذا عرفت منه صحّة الطلب ، وآنست منه الرَّشَد ، فخذ رهانه ، كما قال الله : « فرهانٌ مقبوضة . فإن آمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي ائتُمن امانتـــه ، وليتقّ الله ربّه ، ولا يبخس منه شيئاً » (٢ : ٢٨٣) . والرهان : ان يشرب الخمر على الاستحلال لها . فإذا شرب فاعْرِض عليه معرفة باطن الصلاة . فإذا عرف باطن الصلاة — وهو معرفة الولي — واقرّ به ، فاعرِض عليه المواساة . فإن هو جعلك شريكه في جميع ما يملكه ، وانه ليس شيء من ملكه أولى عنك فأخرج إليه الوعاء ، وليخرج إليك وعاءه ، فليطأ ما عندك ، ولتطأ ما عنده . فإن لم يكن له أهل أو بنت أخت أو قرابة ذات رحم — فذلك هو الرهان المقبوضة — فاتقّ الله ربك حينئذ ولا تبخسه دينا ولا دنيا ، فهو أخوك وشريكك .

وقال هؤلاء بالتناسخ ، على خلاف غيرهم من الغلاة . وذلك أنهم زعموا أن أرواح مَنْ جَحَد أمرهم تجري في كل الاشياء [1] : في الانسانية وغير الانسانية . وإنما يجري في كل ذي روح ، وفي جميـــع المأكولات والمشروبات والملبوسات والمنكوحات ، وفي كل رطب ويابس ، حتى لا يبقى في السموات والأرضين دواب ولا ساكن ولا

(١) أصلحنا ما في المطبوع هنا .

متحرك إلاّ جرت فيه الأرواح ، حتّى النجوم والكواكب . فإذا جرى في ذلك كله صار جماداً : صخرةً أو مَدَرةً أو حديداً . وتأوّلوا في ذلك قول الله : « قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم ؛ فسيقولون : مَنْ يُعيدنا ؟ قل : (١٧ : ٥٠) الله الذي خلقكم (١) ، فذلك عندهم جهنم ، يعذب بذلك أبد الآبدين .

وزعموا أن المؤمن العارف منهم لا تنتقل روحه في شيء من الأشياء ، وان روح المؤمن منهم أُلبس سبعة أبدان ، بمنزلة سبعة أقمصة تكون للإنسان . فمتى تعرّى من قميص فيقمّص آخر . وزعموا ان الايمان سبع درجات : فالدرجة السابعة : الارتقاء إلى معرفة الغاية ، فيُكْشَف الغطاء حتى تراه بالنورانية . وإن المؤمن يلبس في كل دور قميصاً ، وهو قالب غير القالب الأول . والدور عشرة آلاف سنة . وهي سبعة أدوار . والسبعة إذا دار هو كور . والكور سبعون ألف سنة . ففي سبعين ألف سنة يصير عارفاً ، فيكشف له الغطاء ، ويرفع عنه التلبيس ، فيدرك الله الذي هو محمد بذاته ، بالنورانية لا بالبشرية اللحمانية » (٢) .

هذه آراء الخطابية كما عرضها سعد بن عبدالله القمي . أما أبو الحسن الأشعري فعرضها بشكل آخر :

فقد قسمها إلى خمس فرق هي : — الخطابية الأصلية ، نسبة إلى أبي الخطاب مؤسسها ؛

ب — المعمرية ، نسبة إلى رجل يقال له معمر ؛

حـ — البزيغية ، نسبة إلى بزيغ بن موسى ؛

---

(١) في الآية (الاسراء : ٥١) : قل الذي فطركم أول مرة » .

(٢) سعد بن عبد الله القمي : « المقالات والفرق » ص ٥٦ — ٥٩ . طهران ، سنة ١٩٦٣ .

ح — العميرية ، نسبة إلى عمير بن بيان العجلي ؛

ه — المفضلية ، نسبة إلى صيرفي يقال له المفضل .

وتشترك كلها في القول بأن « الأئمة أنبياء مُحَدَّثون ، ورسل الله وحُجَجه على خلقه ، لا يزال منهم رسولان : واحد ناطق ، والآخر صامت : كالناطق محمد صلعم ، والصامت علي بن بي طالب . فهم في الأرض اليوم طاعتهم مفترضة على جميع الخلق ، يعلمون ما كان وما هو كائن . وزعموا أن أبا الخطاب نبيٌّ ، وأن أولئك الرسل فرَضوا عليهم طاعة أبي الخطاب . وقالوا : الأئمة آلهة ؛ وقالوا في نفسهم مثل ذلك . وقالوا وَلَدُ الحسين أبناءُ الله وأحبّاؤه ، ثم قالوا ذلك في نفسهم . وتأولوا قول الله تعالى : « فإذا سَوَّيتُه ونفختُ فيه من روحي فَقَعُوا له ساجدين » (٣٨ : ٧٢) قالوا : فهو آدم ونحن ولده . وعبدوا أبا الخطاب . وزعموا أنه إله . وزعموا أن جعفر بن محمد إلههم أيضاً ، إلاّ أن أبا الخطاب أعظم منه ، وأعظم من عليّ . وخرج أبو الخطاب على أبي جعفر (المنصور) ، فقتلَه عيسى بن موسى في سَبْخة الكوفة . وهم يتدينون بشهادة الزور لموافقيهم » [1] .

وقالت المعمرية إن « الدنيا لا تفنى ، وأن الجنة ما يصيب الناشيء من الخير والنعمة والعافية ، وأن النار ما يصيب الناشيء من خلاف ذلك . وقالوا بالتناسخ ، وأنهم لا يموتون ، ولكن يُرْفَعون بأبدانهم إلى الملكوت ، وتوضع للناس أجسادٌ شبه أجسادهم . واستحلوا الخمر والزنا ، واستحلوا سائر المحرمات ، ودانوا بترك الصلاة » (الكتاب

---

(١) أبو الحسن ألاشعري : « مقالات الاسلاميين حـ١ ص ٧٥ — ٧٧ . القاهرة ، سنة ١٩٥٠ .

نفسه ، ج ١ ص ٧٧) . — ومن هذا يظهر اشتراكهم مع الحربية في كثير من الآراء .

أما البزيغية فيزعمون أن « جعفر بن محمد هو الله ، وأنه ليس بالذي يـَرَوْن ، وأنه تشبـّه للناس بهذه الصورة . وزعموا أن كل ما يحدث في قلوبهم وَحيٌ ، وأن كل مؤمن يُوحى إليه ، وتأوّلوا في ذلك قول الله تعالى : « وما كان لنفسٍ أن تموت إلاّ بإذن الله » (٣ : ١٤٥) أي بوحي من الله ، وقوله : « وأوحى ربك إلى النحل » (١٦ : ٦٨) و : « إذ أوحيتُ إلى الحواريين » (٥ : ١١١) وزعموا أن منهم مـَنْ هو خـَيرٌ من جبريل وميكائيل ومحمد . وزعموا أنه لا يموت منهم أحد ، وأن أحدهم إذا بلغت عبادته رُفع إلى الملكوت . وادعوا معاينة أمواتهم ، وزعموا أنهم يرونهم بكرة وعشية » (الكتاب نفسه حـ١ ، ص ٧٨) .

أما العميرية فيكذبون الفرقة السابقة في قولها إنهم لا يموتون . وخالفت المفضلية الفرقَ الأربع الأخرى في البراءة من أبي الخطاب ، لأن جعفراً أظهر البراءة منه . وكانت تقول بربوبية جعفر دون نبوته (راجع الشهرستاني : « الملل والنحل » حـ٢ ص ١٧ بهامش الفيصَل) .

وعن هذا التقسيم الوارد في « مقالات الاسلاميين » نقل الشهرستاني في « الملل والنحل » (حـ٢ ص ١٥ — ص ١٧ ، المطبعة الأدبية) دون أن يضيف شيئاً جديداً .

كذلك ينقل عبد القاهر البغدادي ما ورد في « مقالات الاسلاميين » كما هو بتمامه ، ولا يضيف إلاّ بعض الأخبار التاريخية القليلة ، التي يأخذها عنه الشهرستاني ، من كون أبي الخطاب كان يقول إن جعفراً الصادق إله ، فلما بلغ ذلك جعفرا الصادق لعنه وطرده ، وأنه « نصب خيمة في كناسة الكوفة ودعا فيها أتباعه إلى عبادة جعفر

(الصادق) . ثم خرج أبو الخطاب على والي الكوفة في أيام المنصور فبعث إليه المنصور بعيسى بن موسى في جيش كثيف ، فأسَروه ، فصُلب في كناسة الكوفة » [1] .

ومن هذه الأخبار يتبين لنا أن الخطابية ، وتسمى أيضاً المحمرة ، تقوم مبادؤها على ما يلي :

١ – الله هو محمد ، بمعنى أن محمد هو صورة الله أو أن الله ظهر في صورة محمد . ومحمد هو أول صورة لله تجلى فيها ، وأول ناطق نطق . ويظهر محمد بدوره في أي صورة شاء . وقد أظهر الله نفسه في صورة بشرية ، صورة محمد ، لكي يأنس خلقه به ولا يستوحش الناس من ربهم .

وهذه هي بعينها عقيدة التجسُّد incarnation ، أي تجسد الله في إنسان .

وعقيدة تجسد الله في انسان قديمة قدم الانسانية : نجدها في الديانات البدائية ، وفي مذاهب الهند ، كما نجدها في مذاهب مصر القديمة .

والتجسد إما موقت وإما دائم . فالتجسد الموقت أن يحل الإله في شخصٍ فترة من الزمن أو بين الحين والحين . فالكهنة في منجايا ، احدى جزر جنوب المحيط الهادي ، تحلّ فيهم الآلهة من حين إلى حين . وحالة التجسد الموقت قد تتولد بعد تناول شراب معين ، مثل الدم العبيط من ضحية . ففي معبد أبولو ديراديوتس Apollo Diradiotes في أرجوس كان يضحّى بِحَمَلٍ مَرة كل شهر في الليل ، وتأتي امرأة التزمت الطهارة فتشرب من دمه ، وبهذا يلهمها إلهها ، وتصير قادرة على التنبؤ . وكاهنة الأرض في ايجيرا Aegira بأخايا Achaia كانت

(٢) عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٢٤٧ ، القاهرة ، بدون تاريخ .

تشرب الدم الطازج المنزوف من ثور قبل أن تنزل إلى كهف التنبؤ .

والمصريون القدماء لم يقصروا العبادة على القطط والكلاب ، بل امتدوا بها إلى البشر . ومن بين الناس الذين عبدوا كان ثم رجل في قرية أنابيس ، كانت تقدم إليه القرابين المحروقة على مذابح ؛ وكان بعد ذلك يتناول طعامه كأي إنسان ، كما يقول فورفوريوس الصوري (١)

وبين المذاهب الهندوسية فرقة لها أتباع كثيرون في بمباي في وسط الهند ، وهي تعتقد أن رؤساءها الروحيين أو المهاراجا هم تجسدات للإله كرشنا . ولهذا يتعبد الناس في المعابد المهاراجات . ومن أنواع هذا التعبد تحريك صورة أو تمثال المهاراجا يمينا وشمالا ، بدلاً من تحريك تمثال كرشنا .

والتجسيد في المسيحية لم يقتصر على يسوع الناصري مؤسس الديانة المسيحية ، بل زعم بعض المسيحيين أن روح الله حلت فيهم . « فمنذ أقدم العصور حتّى اليوم كثير من فرق النصارى آمنت بأن المسيح ، بل الله نفسه ، تجسّد في كل مسيحيّ ممتلىء بالعقيدة ، وقد استخلصوا من هذا القول نتيجته المنطقية وذلك بأن عبد كل واحد منهم الآخر . إذ يذكر ترتوليان أن هذا حدث عند اخوانه المسيحيين في قرطاجة في القرن الثاني (بعد الميلاد) ؛ وأتباع القديس كولمبا عبدوه على أنه تجسّد ليسوع المسيح ؛ وفي القرن الثامن الميلادي تحدث اليفندس Elipandus الكليكي عن المسيح على أنه « إلهُ بين آلهة » ، ويعني بذلك أن كل المؤمنين بالمسيحية آلهة مثل يسوع المسيح . وانتشر بين الالبيجانيين Abligenses عبادة بعضهم لبعض ؛ وهذا مسجل مئات

---

(١) Porphyre: De abstimentia, IV, 9; Eusebius, Preparativ Evangelii, III, 12. راجع في هذا . فيدمن : « ديانة المصريين القدماء » ، ص ٩٣ ؛ « تأليه البشر في مصر القديمة » ، مقال في **Am Urquell**, N. F. I (1897), pp. 290 sqq.

المرات في سجلات محاكم التفتيش في تولوز (جنوبي فرنسا) في الثلث الأول من القرن الرابع عشر . ولا يزال هذا المعتقد ساريا لدى البوليسيين Policians في أرمينية وعند البوجوميليين Bogomiles حوالي موسكو . ذلك أن البوليسيين يحاولون أن يبرروا معتقدهم هذا ، إن لم يكن ممارستهم هذه ، بالاستناد إلى قول القديس بولس : « لست أنا الذي أتكلم ، بل المسيح المقيم في نفسي » . ومن هنا سمي أتباع هذه الفرقة الروسية باسم « المسيحين » (جمع : مسيح) ... وهم يسمون أنفسهم : آلهة ، ويعبد كل منهم الآخر كأنه إله حقيقي أو يسوع حيّ أو مريم العذراء [1] » .

إذن قالت ديانات عديدة سابقة على المسيحية بتجسُّد الله في انسان . فليست عقيدة التجسد عند الخطابية مأخوذة بالضرورة عن المسيحية : فربما كانت من مصادر هندية ، وربما كانت من معتقدات بدائية قديمة منتشرة كما رأينا في مناطق عديدة من الأرض . ولهذا لا نستطيع القول بتأثير المسيحية في الخطابية – وما شابهها من مذاهب مؤلهّة لبعض البشر أو قائلة بتجسد الله في أحد البشر – إلاّ إذا كان لدينا دليل كتابي على حدوث هذا التأكيد . وليس لدينا من المعلومات عن أبي الخطاب ما يسمح بتبيين ما تأثر به من أفكار أو ديانات . ولا نعرف من أين قدم الكوفة وأحدث رأيه هذا ودعا إليه هناك .

على أن ابن حزم قد خص فرقة معينة من الشيعة بأنها تقول بالوهية محمد (صلعم) سماها « المحمدية » ، قال : « وقالت طائفة من الشيعة – يعرفون بـ « المحمدية » إن محمداً عليه السلام هو الله – تعالى

---

(١) سير جيمس جورج فريزر « الغصن الذهبي » حـ١ المجلد ١ ص ٤٠٧ – ٤٠٨ . نيويورك ، سنة ١٩٦٦ .

Sir James G. Frazer: **The Golden Bough,** Part I, Vol. I.

الله عن كفرهم . ومِنْ هؤلاء كـــان البهنكي ، والفياض بن علي ، وله في هذا المعنى كتاب سماه « القسطاس » ، وأبوه [1] الكاتب المشهور الذي كتب لاسحق بن كنداج أيام ولايته ، ثم لأمير المؤمنين : المعتضد . وفيه يقول البحتري القصيدة المشهورة التي أولها :

شَطَّ مِنْ ساكِنِ « الغُوَيْرِ » مَزَارُهْ
وَطَوَتْهُ البلادُ ، فاللهُ جارُهْ !

والفياض هذا – لعنه الله – قتله القاسم بن عبد الله بن سليمان بن وهب ، لكونه من جملة من سعى به أيام المعتضد . والقصـــة مشهورة » [2] .

وكون علي بن محمد بن الحسين بن الفياض ، والد الفياض بن علي هذا ، من أهل دير قنى ودير العاقول ، وهما من مراكز النصرانية المشهورة في العراق ، قد يرّجح أن أصحاب هذه الطائفة – المحمدية – قد تأثروا بالمسيحية في تأليههم لمحمد (صلعم) ، لا بديانة أخرى . وعلى هذا يكون تكوين هذه الفرقة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) .

كما يذكر ابن حزم (نفس الكتاب حـ٤ ص ١٨٧ وما يليها) أسماء بعض الذين ألِّهوا أو ادعيت ألوهيتهم ، فيذكر :

---

(١) هو علي بن محمد بن الحسين بن الفياض ، كاتب اسحق بن كنداج . وهو فارسي الأصل ، أصله من أهل دير قنى ودير العاقول . واسحق بن كنداج أصله من بلا د الخزر ، وهو من كبار القواد ، أرسله الخليفة المعتمد لمحاربة الزنج سنة ٢٥٩ .

(٢) ابن حزم : « الفصل » حـ٤ من ١٨٦ – ١٨٧ ، القاهرة ، المطبعة الأدبية . وقد أصلحنا المطبوع .

أ - فرقة قالت بإلهية **ادم** والنبيّين بعده نبياً نبياً إلى محمد (عليه السلام) ، ثم بإلهية علي ، ثم بإلهية الحسن ، ثم بإلهية الحسين ، ثم بإلهية كل من : محمد بن علي بن الحسين ، ثم جعفر بن محمد الصادق ، ووقفوا هنا . وهؤلاء هم اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب ، مولى بني أسد بالكوفة . وقد الهّوا بعد ذلك أبا الخطاب نفسه ، وقالوا إنه أكبر من جعفر الصادق .

ب - وقالت طائفة بإلهية **معمر** - بائع الحنطة بالكوفة ، وعبده . وكانا من أصحاب أبي الخطاب .

ج - وقالت طائفة بإلهية الحسين بن منصور الحلاج ، الصوفي الشهير .

د - وقالت طائفة بإلهية محمد بن علي ابن **الشلمغاني** ، الكاتب المقتول ببغداد أيام الراضي .

هـ - وقالت طائفة بالهية أبي **مسلم** السراج

و - وقالت طائفة بإلهية **المُقَنّع** الأعور ، القصار ، القائم بثأر أبي مسلم ، واسم هذا القصار : هاشم ، وقتل أيام أبي جعفر المنصور

ز - وقالت الراوندية بإلهية **أبي جعفر المنصور**

ح - وقالت طائفة بإلهية **عبدالله بن حرب الكندي**

ط - وقالت السبئية بإلهية **عليّ**

ي - وقالت النصيرية بإلهية **عليّ** « وقد غلبوا في وقتنا هذا على جند الأردن بالشام ، وعلى مدينة طبرية خاصة » .

فهذه عشر فرق الهتّ أشخاصاً انسانيين . ونستطيع من المصادر الأخرى أن نضيف إليها :

أ – العليائية ، أصحاب بشار الشعيري ؛ وهم الذين قالوا « إن **عليا** هو الرب الخالق ، ظهر بالعلوية الهاشمية ، وأظهر وليّه وعبده ورسوله بالمحمدية ... وأنكروا شخص محمد ، وزعموا أن محمداً عبدٌ لعليّ ، وعليٌ الرب » (١) .

ب – فرقة من الغلاة زعموا أن **سلمان** هو الرب ، « وأن محمداً داعٍ إليه ، وأن سلمان لم يزل يظهر لأهل كل دين » (الكتاب نفسه ، ص ٦١) (٢) .

٢ – تبرر الخطابية وسائر من سار على دربها فكرة التجسد بأن الأصل فيه أن يأنس الناس بالله ولا يستوحشوا منه . وهذا الموقف حكاه محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين عن يونس بن عبد الرحمن فقال : « إن الغلاة يرجعون – على اختلافهم – إلى مقالتين هما أصلهم في التوحيد :

فأحدى المقالتين « أنهم يقولون إن الله يتراءى لمن شاء فيما شاء كيف شاء في عدله، إذ يرى مِنْ ما يرى من نفسه خلقه . فلم يَجُزْ أن يتراءى لهم إلاّ في مثل ما يعرفونه لكي يكونوا آنسين به ، ولما يدعوهم إليه أَسْرَعَ ولقوله أَقبَلَ ؛ فيريهم في مرأى العين نفسه إنساناً ، وليس هو بإنسانٍ من جهة اقتداره على ما أراهم نفسه به .

---

(١) سعد بن عبد الله القمي : « المقالات والفرق » ص ٥٩

(٢) وقد ورد مثله في كتاب « الزينة » لأبي حاتم الرازي (المتوفى حوالي سنة ٣٢٢ « = ٩٣٤م) إذ يقول : « ومن الغلاة : السلمانية : وهم الذين قالوا بنبوة سلمان الفارسي ؛ وقوم قالوا بالهيته » (راجع النص في كتابنا : « شخصيات قلقة في الاسلام » ص ٤٧ ، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٤) .

والمقالة **الثانية** أنهم قالوا : إنه في ذاته وكنهه روح القدس ، ساكنٌ في مسكون فيه ، والمسكون حجابه ، ولا يوجد أبداً إلاّ بصفته وصفة غيره . غير أنه في وقت احتجابه على خلقه لم يجد بُدّاً من أن يتغـــير عن ذاته وهيئته بآلة معروفة جسدانية . والدليل على ذلك أنه لا نطق معروف معقول إلاّ بجسد معروف . فمن أدرك الله بغير الله فقد أدركه . واعتلّوا في ذلك بأن قالوا : هو ظاهر من باطن ، وصف نفسه أنه الظاهر الباطن . فروح القدس باطنه ، والظاهر الجسم المضاف إليه المستعمل ، الذي هو نعت له في وقت حاجة الخلق إليه ، لأنه سبب ولا يدرك لطيفه إلاّ بسبب معروف . ومن السبب يكون التسبّب . فسبب الولد من التسبّب ، أي من الروح . فروح القدس ساكنٌ باطن ، والظاهر الجسمُ المضافُ إليه : فالذي يلهو ويأكل ويشرب وينام ويسقم ويألم هو الجسم ؛ — وروح القدس لا يلهو ولا يألم ولا يولد [1] » .

وسيكون من الشائق أن نقارن بين هذه الحجج وبين ما أورده القديس أنسلم من حجج في نفس الموضوع في كتابه : « لماذا صار الله إنساناً ؟ » **Cur Deus Homo** ، وقد كتبه أنسلم في أخريات القرن العاشر وأوائل الثاني عشر بعد الميلاد (ولد أنسلم سنة ١٠٣٣ وتوفي سنة ١١٠٩) .

٣ — والخطابية يقولون بالتناسخ على نحو يختلف عما تقول به سائر الفرق القائلة به . فهم يجعلون التناسخ في الأشياء : الانسانية وغير الإنسانية مقصوراً على المنكرين لمذهبهم . أما العارفون المؤمنون بمذهب

---

(١) سعد بن عبد الله القمي : « المقالات والفرق » ص ٦٢ . طهران ، سنة ١٩٦٣ . وقد صححنا المطبوع وقد ورد فيه أغلاط كثيرة .

(٢) في نشرة ميني Patrologia Latina, et CLVIII & CLIX

الخطابية فلا تنتقل أرواحهم في شيء من الأشياء . بل تَلْبَس روح المؤمن منهم سبعة أبدان ، هي بمثابة سبعة أقمصة يلبسها الإنسان ، متى خلع الواحد لبس الآخر . والمؤمن يلبس في كل دور من الأدوار السبعة قميصاً ، وهو قالب غير القالب الأول . والدور يتألف من عشرة آلاف سنة . وكل سبعة أدوار تؤلف كَوْراً ، فالكور سبعون ألف سنة . حتى إذا ما أمضى المؤمن سبعين ألف سنة صار عارفاً وانكشف عنه الغطاء ، ورُفِعَ عَنْه التلبيس ، وصار يدرك الله — الذي هو محمد بذاته — يدركه بالنورانية لا بالجسدية . — أما المنكر لمذهبهم فتتناسخ روحه في الأشياء والأحياء حتى يصير جماداً : صخرة أو حديداً أو أيّ شيء آخر .

وعقيدة التناسخ هي الأخرى — مثل عقيدة التجسيد — قديمة جداً : نجدها في الهند وفي اليونان :

ففي الهند نجدها في أقدم كتب الهنود القانونية ، « قوانين مانو » : ففي هذه القوانين وصف دقيق مفصل للعقوبات التي يعانيها مرتكبو الذنوب في الولادات المقبلة. فمثلاً من يعنّف أستاذه — حتى لو كان التعنيف عن حق — فإنه سيولد في الولادة المقبلة حماراً ؛ وإذا افترى شيئاً على أستاذه ، ولد كلباً ؛ وإذا عاش على حساب أستاذه ولد دودة [1] . والزوجة الخائنة لزوجها تولد في ولادتها المقبلة بنت آوى (الكتاب نفسه ، ٥ : ١٦٤) . والناس الذين يغتبطون باهانة الغير سيولدون حيوانات مفترسة ، ومن يأكلون الطعام المحرّم سيولدون دوداً . واللص يولد من جديد بحسب ما سرق : فمن يسرق أحجاراً كريمة يولد صائغاً ؛ ومن يسرق حبوباً يولد فأراً ؛ ومن يسرق عسلاً يولد حشرة نتنة الرائحة ؛ ومن يسرق تيلاً يولد ضفدعة الخ . وبوذا

(١) « قوانين مانو » ٢ : ٢٠١ .

نفسه وهو من أكثر أصحاب المذاهب الدينية الهندية توسعاً في مبدأ التناسخ ، ينسب إليه أنه احتمل كثيراً من الولادات الحيوانية قبل وصوله إلى مكانته العالية : فكان مرة كلباً ، وكان خنزيراً مرتين ، وضفدعة مرّتين ، وثعباناً أربع مرات ، وأسداً عشر مرات ، وغزالاً احدى عشرة مرة وقرداً ثماني عشرة مرة ؛ بل كان مرة لصاً ،[١] الخ.
— ولا نجد اشارة صريحة لعقيدة التناسخ الهندية قبل عصر الاوپانيشادات، وإنما نمت واتخذت تمامها في عصر بوذا (القرن السادس قبل الميلاد) . وكان مغزاها أخلاقياً في الأصل وهو فكرة الجزاء وفقاً للأعمال الخيرة أو الشريرة التي ارتكبها الانسان . ونظرية الولادة الجديدة تأصلت في البوذية ، وإن كانت لها سوابقها في المذاهب الأخرى . ومفادها أن حياتنا هنا الآن سبقتها حيوات لا نهاية لها ، وستتلوها حيوات لا نهاية لها ، اللهم إلاّ فيما يختص بقلة ضئيلة ممن تحررت نفوسهم . وحيـــاتنا الحالية لا تقع إلاّ وفقاً لحياة سابقة هي التي تحددها [٢] .

وفي يونان آمن فيثاغورس وأنباذوقليس بفكرة التناسخ . إذ يروى أن فيثاغورس كان يقول عن نفسه إنه كان يوفوربوس الطروادي في احدى حيواته السابقة ، وقدّم دليلاً على هذا أنه استطاع أن يتعرّف درع يوفوربوس Euphorbus بين الغنائم الطروادية في موقينا [٣] Mycena . وقال إن الارواح الانسانية تتناسخ في الحيوانات والنباتات [٤] ولهذا حرم قتل الحيوان [٥] وزعم انباذوقليس عن نفسه أنه في حيواته

(١) Sir Mouier—Williams: Buddhism, 2nd ed. p. III sq. London, 1890.

(٢) راجع Surendranath Dasgupta: **A History of Indian Philosophy** vol. I, p. 87. **Cambridge, 1957.**

(٣) ديودورس الصقلي ١٠ : ٦ : ١—٣ ؛ ايامبليخوس : « حياة فيثاغورس » ١٤ : ٦٣ .

(٤) ذيوجانس اللا ئرسي : « حياة الفلاسفة » ٨ : ١ : ٤ ، ٣٦ .

(٥) ايا مبليخوس : « حياة فيثاغورس » ٢٤ — ١٠٧ — ١٠٩ ؛ سكستوس امبريكوس ٩ : ١٢٧ — ١٣٠ ؛ اولوس جيليوس ع : ١١ .

السابقة كان بنتاً ، وشجيرة ، وطائراً وسمكة . ولهذا اعتبر قتل الحيوان وأكل لحومها جريمة ، لأنه ربما ذبح أو أكل أحد أقاربه : أباه ، أو أمه أو ابنته أو ابنه . وكانت الدوافع لدى كل من فيثاغورس وانباذوقليس إلى القول بتناسخ الأرواح دوافع أخلاقية : لحمل الناس على السلوك المستقيم والحياة البريئة الطاهرة الزاهرة ، لأن هذا الذي يضمن للانسان ، أن يعيش في العالم الآخر عيشة النعيم . وهذا أظهر لدى أنباذوقليس ، على الأقل بحسب ما بقي لنا من شذرات منسوبة إليه . ذلك أنه كان يرى أن الأرض كهف لا سعادة فيه ، يهيم فيه الناس على غير هدى ، في ظلام لا يعمهون ، فريسة للقتل والانتقام ، وضحية للأسقام والاضمحلال . وينظر باحتقار إلى حياة الناس ، لأنه وجدها حافلة بالصراع والأحزان وكأنها جعلت لعقابهم عن ذنوب اقترفوها (١) .

لكن يغلب على الظن أن القائلين بالتناسخ من أصحاب المذاهب في الاسلام إنما تأثروا في هذا بالديانات الهندية ، لا بمذهب فيثا غورس أو انبادقليس ، لغزارة المادة عند الهنود وضآلة ما وصل العرب من كلام فيثاغورس وأنبادقليس في التناسخ (٢) . فضلاً عن أن وجود جاليات هندية في البصرة ثم في الكوفة وهما المركزان الرئيسيان لحركات القائلين بالتناسخ في الاسلام ، من شأنه أن يؤيد افتراض أن تكون عقيدة التناسخ قد وصلت هؤلاء عن طريق الهنود .

---

(١) راجع ديلز : « شذرات السابقين على سقراط » حـ١ ص ٢٠٧ وما يتلوها ؛ كليمانس السكندري : « أمشاج » ٨ : ٣ : ١٤ ؛ ٦ : ٢٣ : ١٥٢ ؛ ٥ : ١٤ : ١٢٣ ، ص ٥١٦ وما يتلوها ، ٦٣٢ ، ٧٢٢ نشره بوتر .

(٢) لا تجد عند الشهرستاني في كلامه عن مذهبي انباذقليس وفيثاغورس (حـ٢ ص ١٦٦ — ١٨٤) اية اشارة إلى كونهما كانا يقولان بالتناسخ .

على أن الشهرستاني يتحدث عن فرقة نعتها باسم « التناسخية » وجعلها من مذاهب الثنوية الايرانية وعرض رأيها في التناسخ فقال : « والتناسخية منهم قالوا بتناسخ الأرواح في الأحياء والانتقال من شخص إلى شخص . وما يلقى من الراحة والتعب والدعة والنّصَب فمرتّب على ما أسلفه قبلُ وهو في بدن آخر جزاءً على ذلك . والانسان أبداً في أحد أمرين : إمّا في فعل ، وإمّا في جزاء . وما هو فيه فإمّا مكافأة على عملٍ قدّمه ، وإما عمل ينتظر المكافأة عليه » (« الملل والنحل » حـ٢ ص ٩١ ، بهامش « الفصل » لابن حزم ، المطبعة الأدبية ، القاهرة) . ولا ندري لماذا جعل الشهرستاني هذا المذهب من مذاهب الثنوية ، إذ هو بالأحرى مذهب هندي (برهمي أو بوذي) . فهل هذا خلط منه ، أو وجد هذا المذهب فعلاً لدى بعض الثنوية الايرانيين ؟ لقد عزا بعض مؤرخي الفرق إلى المانوية القول بالتناسخ (١) .

وإذا قارنّا الآن بين الجناحية والخطابية وجدنا تشابهاً تامّاً في العقائد الرئيسية وهي :

١ — تأليه محمد وعلي وبعض ذريته وبعض الأئمة .

٢ — القول بتناسخ الأرواح .

٣ — الاسراف في التأويل الباطن للقرآن.

وستكون هذه العقائد قاسماً مشتركاً بين غلاة الشيعة ، ولا اختلاف إلا في بعض التفاصيل المتعلقة بالأئمة الذين يؤلّهونهم ، وفي مكانة محمد (صلعم) وعلي :

أ — فالعلبائية ، **أصحاب** العلبا بن ذراع السدوسي ، كانوا يفضلون

---

(١) عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٢٧١ ، نشرة محيي الدين عبد الحميد .

علياً على النبي (صلعم) ويقولون إن علياً هو الذي بعث محمداً ، ولكن محمداً بدلاً من الدعوة إلى عليّ دعا إلى نفسه ؛

ب — والميمية يقولون بإلهية محمد (صلعم) وعليّ معاً ، ولكنهم يقدمون محمداً في الإلهية .

حـ — وفرقة قالت بإلهية أصحاب الكساء الخمسة : محمد ، وعلي ، وفاطمة ، والحسن والحسين — وجعلت مراتبهم سواء « والروح حالة فيهم بالسوية ، لا فضل لواحدٍ على الآخر [1] » .

د — والغُرابية « زعموا أن الله عز وجل أرسل جبريل — عليه السلام — إلى عليّ ، فغلط في طريقه فذهب إلى محمد لأنه كان يُشْبِهه ، وقالوا : كان أَشْبَهَ به من الغُراب بالغرابِ والذباب بالذباب ؛ وزعموا أن علياً كان الرسول وأولاده بعده هم الرسل . وهذه الفرقة تقول لأتباعها : العنوا صاحب الريش ، يعنون جبريل عليه السلام [2] » .

أما في عقيدة التناسخ فرأى الخطابية أقرب إلى رأي المانوية بحسب ما يرويه عبد القاهر البغدادي الذي يرى أن المانوية ذهبت أيضاً إلى التناسخ : « وذلك أن ماني قـال في بعض كتبه : إن الأرواح التي تفارق الأجسام نوعان : أرواح الصديقين ، وأرواح أهل الضلالة . فأرواح الصدّيقين إذا فارقت أجسادها سَرَتْ في عمود الصبح إلى النور الذي فوق الفلك ، فبقيت في ذلك العالم على السرور الدائم ؛ وأرواح أهل الضلال إذا فارقت الأجساد وأرادت اللحوق بالنور الأعلى رُدَّتْ منعكسةً إلى اسفل ، فتتناسخ في أجسام الحيوانات إلى أن

---

(١) الشهرستاني : « الملل والنحل » حـ٢ ص ١٣ بهامش «الفصل» . القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

(٢) عبد القادر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٢٥٠ ، القاهرة بدون تاريخ .

تصفو من شوائب الظلمة ، ثم تلتحق بالنور العالي[1] » . فهذا التقسيم أقرب إلى ما يقوله الخطابية في التناسخ إذ يقصرونه على غير المؤمنين بمذهبهم ، وهم « أهل الضلال » في مذهب المانوية . وهذا يجعلنا نرجّح أن الخطابية في عقيدة التناسخ تأثروا بالمانوية ، وهي كانت واسعة الانتشار في المنطقة التي قامت فيها حركة الخطابية (جنوب العراق) ؛ أما سائر فرق الشيعة القائلة بالتناسخ فإن تناسخهم أقرب إلى التناسخ الذي قالت به الديانات الهندية ، وخصوصاً البوذية .

وهنا نجد عبد القاهر البغدادي يذكر لنا أن القائلين بالتناسخ من الهنود هم السمنية . وأصحاب التناسخ من السمنية قالوا بقدم العالم ، « وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة ، وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب ، وروح الكلب إلى انسان » (« الفرق بين الفرق » ص ٢٧٠) . والسمنية من الفرق الصعبة التحديد في كتب الفرق ، ويشار إليها خصوصاً فيما يتعلق بنظرة المعرفة ، إذ ينسب إليهم أنهم حسّيون ، لا يعترفون بغير المعرفة الحسية ، ويقولون إنه لا معلوم إلاّ من جهة الحواس الخمس .

---

(١) عبد القادر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٢٧١ ، القاهرة بدون تاريخ ، طبعة محيى الدين عبد الحميد .

فكرة المهدي

أقدم فرقة اسلامية نجد لديها فكرة المهدي ، بحسب ما لدينا من نصوص ، هي الكيسانية ، أنصار إمامة محمد ابن الحنفية ، وهو محمد ابن علي بن أبي طالب ، وأمه من بني حنيفة ، ولذلك سمي ابن الحنفية . وهذه الفرقة لا تسوق الامامة في أحفاد فاطمة بعد مقتل الحسين ، بل تنقلها من الحسين إلى محمد ابن الحنفية .

وأول من دعا إلى امامة محمد ابن الحنفية هو المختار بن أبي عبيد الثقفي (الذي قتل في سنة ٦٧) الذي قام يطلب ثأر الحسين بن علي، ودعا إلى محمد ابن الحنفية ، وزعم أن ابن الحنفية قد استخلفه ، واجتمع إليه نفر كبير ، منهم عبد الله بن الحر ، وكان من أشجع أهل زمانه ، وابراهيم بن مالك الأشتر (المقتول في سنة ٧٢) — واستولى على الكوفة ونواحيها ، وقَتَل كل من كان بالكوفة من الذين قاتلوا الحسين بن علي بكربلاء ؛ وحارب عبيد الله بن زياد ، وهو يومئذ بالموصل على رأس ثمانين ألفاً من جند الشام قد ولاه عليهم عبدُ الملك بن مروان ، فانتصر المختار على عبيد الله بن زياد وَقَتَل هذا الأخير . وتمت للمختار ولاية الكوفة والجزيرة والعراقين إلى حدود أرمينية .

وعلم ابن الحنفية بحركة المختار هذه ، وأراد قدوم العراق ، فخاف المختار من ذلك أن تذهب رياسته ، « فقال لجنده : إنّا على بيعة المهديّ ، ولكن للمهديّ علامة ، وهو أن يُضْرَب بالسيف ضربةً . فإن لمَ ينْقطع السيفُ جِلده فهو المهدي . وانتهى قوله هذا إلى ابن الحنفية ، فأقام بمكة خوفاً من أن يقتله المختار بالكوفة » .[1] ثم إنه لما تمكّن له السلطان ، راح يتكهّن ، ويدّعي نزول الوحي عليه ؛ فبدأ أهل الكوفة بالتمرد عليه ، وخرج عليه ابرهيم بن مالك الأشتر وعبدالله بن الحرّ الجعفي ومحمد بن الأشعث الكندي وأكثر سادات الكوفة — غيظاً منهم على المختار لأنه استولى على أموالهم وعبيدهم ؛ وأطمعوا مصعب بن الزبير في أخذ الكوفة. فخرج مصعب من البصرة ، والتقى مع الجيش الذي أنفذه المختار في المدائن فانهزم أصحاب المختار ، وانهزم بعد ذلك المختار وأصحابه ، وقُتِل المختار.[2]

والكيسانية اختلفوا في سبب إمامة محمد ابن الحنفية ، فقال بعضهم إنه كان اماماً بعد أبيه علي بن أبي طالب مباشرة . واستدلوا على ذلك

(١) عبد القادر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٤٧ .

(٢) راجع تفاصيل هذا كله في كتاب يوليوس فلهوزن : « الخوارج والشيعة » الذي ترجمناه ، وظهر في القاهره سنة ١٩٥٩ .

* راجع عن فكرة المهدي والمهدية في الاسلام :

Sir Mouier Mouier — Williams: **Buddism,** 2nd ed. p. III sq. London, 1890.

a) James Marmesteter: **Le Mahdi depuis les origines de s'Islam jusqu'â nos jours,** Paris, 1885,

b) Van Vloten: **Recherches sur la domination arabe,** Amsterdam, 1894, pp. 54 sqq.;

e) Van Vloten in **ZDMG,** LII, 218 sqq.;

d) E. Polochct: **Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane,** Paris, 1903;

e) I. Friedlânder: **Die Messiasidee in Islam** (Festschrift fijr A. Berliner, Frankfurt-am-Main, 1903, pp. 116-130.

بأن علّياً دفع إليه الراية يوم موقعة الجمل ؛ وقال آخرون « إن الامامة بعد علي كانت لابنه الحسن ، ثم للحُسين بعد الحسن ، ثم صارت إلى محمد بن الحنفية بعد أخيه الحسين بوصية أخيه الحسين إليه حين هرب من المدينة إلى مكة حين طولب بالبيعة ليزيد بن معاوية » (« الفرق بين الفرق » ص ٣٩)

والكيسانية فِرق :

١ – منهم الكربية ، أصحاب أبي كرب الضرير ، الذين يزعمون « أن محمد بن الحنفية حيٌّ لم يمت ، وأنه في جبل رَضْوَى ، وعنده عينٌ من الماء وعين من العسل ، يأخذ منهما رزقه . وعن يمينه أسد ، وعن يساره نمر ، يحفظانه من أعدائه إلى وقت خروجه ، وهو **المهديّ المنتظر** .

ب – وذهب الباقون من الكيسانية ، إلى الاقرار بموت محمد بن الحنفية . واختلفوا في الإمام بعده : فمنهم من زعم أن الامامة بعده رجعت إلى ابن أخيه : علي بن الحسين زين العابدين ؛ ومنهم من قال برجوعها بعده إلى أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية . واختلف هؤلاء في الإمام بعد أبي هاشم : فمنهم من نقلها إلى محمد بن علي بن عبدالله بن عباس بن عبد المطلب (والد السفاح والمنصور ، وتوفي في سنة ١٢٤ أو ١٢٥ هـ) بوصية أبي هاشم إليه – وهذا قول الراوندية ؛ ومنهم من زعم أن الإمامة بعد أبي هاشم صارت إلى بيان بن سمعان ، وزعموا أن روح الله كانت في أبي هاشم ، ثم انتقلت منه إلى بيان ؛ ومنهم من زعم أن تلك الروح انتقلت من أبي هاشم إلى عبدالله بن عمرو بن حرب ، وادعت هذه الفرقة إلهية عبدالله بن عمرو بن حرب » . (١)

---

(١) عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٣٩ – ٤١ .

والذين قالوا إن ابن الحنفية حيّ محبوس بجبل رَضْوَى إلى أن يؤذن له بالخروج ، اختلفوا في سبب حبسه هناك : « فمنهم من قال : لله في أمره سرٌّ لا يعلمه إلا هو ، ولا يُعْرَف سببُ حبسه . ومنهم من قال : إن الله تعالى عاقبه بالحبس لخروجه بعد قتل الحسين بن علي إلى يزيد بن معاوية وطلبهِ الأمانَ منه ، وأخذهِ عطاءه ، ثم خروجه في وجه ابن الزبير من مكة إلى عبد الملك بن مروان هارباً من ابن الزبير ... وقالوا : إنه كان يجب عليه أن يقاتل ابن الزبير ولا يهرب . فعصى ربه بتركه قتاله ، وعصاه بقصده عبد الملك بن مروان ، وكان قد عصاه قبل ذلك بقصده يزيد بن معاوية . ثم إنه رجع من طريقه إلى ابن مروان — إلى الطائف ؛ ومات بها ابنُ عباس ودَفَنه ابنُ الحنفية بالطائف . ثم سار منها إلى الذر . فلما بلغ شِعْبَ رَضْوَى اختلفوا فيه : فزعم المقرُّون بموته أنه مات فيه ، وزعم المنتظرون له أن الله حَبَسه هنالك وغيّبه عن عيون الناس عقوبةً له على الذنوب التي أضافوها إليه ، إلى أن يؤذن له بالخروج ؛ وهو **المهديّ المنتظر**[(1)] »

ويؤيد هذه الأخبار ما أورده سعد بن عبدالله القمي في «المقالات والفرق» إذ ذكر أن احدى فرق الكيسانية قالت « إن محمد بن الحنفية ، هو الامام **المهدي** ، وهو وصيّ عليٍّ ، ليس لأحد من أهل بيته أن يخالفه ولا يخرج عن امامته ، ولا يشهر سيفه إلاّ بإذنه . وإنما خرج الحسن إلى معاوية محارباً بأذنه (أي بإذن ابن الحنفية) ، ووادعه وصالحه بإذنه ؛ وخرج الحسين إلى قتال يزيد بن معاوية : بإذنه ، ولو خرجا بغير إذنه هلكا وضلاّ ؛ ومَن خالف محمد بن الحنفية من أهل بيته وغيرهم فهو كافر مشرك[(2)] » .

---

(١) عبد القاهر البغدادي : الكتاب نفسه ، ص ٥٢ — ٥٣ .

(٢) سعيد بن عبد الله القمي (المتوفى سنة ٣٠١ هـ) : « كتاب المقالات والفرق » ص ٢٦ . طهران سنة ١٩٦٣ .

كذلك يذكر عن فرقة أخرى من الكيسانية أنها قالت « إن محمد ابن الحنفية هو **المهدي**، سماه أبوه عليٌّ : **مهدياً**، ولا يجوز أن يكون مهديان : مهدي في أيام ابن الحنفية، ومهدي بعد ذلك . وإنما المهدي هو واحد، وهو ابن الحنفية . وإنما غاب، فلا يُدْرَى أينَ هو . وسيرجع ويملك الأرض، ولا امام بعد غيبته إلى رجوعه . وهم الكربية، أصحاب أبي كرب .

وبعضهم يزعم بأنه **عبدالله** بن محمد بن الحنفية فيه روح أبيه، وأنه حيّ لم يمت، **وأن المُغَيّب في جبال رضوى هو عبد الله بن محمد، لا الأب**؛ وأنه يملك الأرض، وأنه إنما غيب وجعل بين أسدين ونمرين عقوبة أصابَتْه لإتيانه عبد الملك بن مروان . وهم من أصناف المختارية » (الكتاب نفسه ص ٢٧) .

كذلك نرى أبا الحسن الأشعري في « مقالات الاسلاميين » يذكر عن فرقة من فرق الكيسانية – وعددها عنده عشر فرق – أنها **قالت** عن عبدالله بن معاوية « إنه حيّ بجبال أصفهان لم يمت، ولا يموت حتى يليَ أمور الناس، وهو **المهدي** الذي بَشّر به النبي صلى الله عليه وسلم .

وإذا كان المختار بن عبيد (المقتول في سنة ٦٧ هـ/ م) قد قال بفكرة المهدي، كما يذكر عبد القاهر البغدادي، وأنه زعم في البدء على الأقل – أنه محمد بن الحنفية، فستكون إذن فكرة المهدي قد ظهرت وشاعت وأصبحت عقيدة في منتصف القرن الأول للهجرة أو بعده بقليل حتى يتخذ منها المختار شعاراً له في مطالبته بثأر الحسين وفي حركته التي انقضّ بها على الأمويين .

ويؤيد ذلك أن كثير عزة – الشاعر المشهور صاحب عزة (المتوفى

في أصح [1] الروايات في سنة ١٠٥ هجرية) – ذكر في شعره أن ابن الحنفية كان يلقب بـ « المهديّ » . قال كثير عزة في ابن الحنفية [2] :

هـــو المهديُّ : خَبّـرنَـــاه كعبٌ   أخو الأحبار ، في الحقب الخوالي

وقال أيضاً يستحثه على الخروج :

هُدِيتَ يا مهدَيّنـــا ابن المهدِيَ   أنت الذي نرضى به ونـــرتجي
أنت ابن خير الناس من بعد النبي   أنت إمام الحق ، لسنـــا نفتري
يا بن عليٍّ سِرْ ؛ ومَنْ مِثْلُ عَلي   حتى تحلّ أرض كَلْبٍ وبلي [3]

وفي البيت الأول – إن صحّ – إشارة إلى أن كعب الأحبار [1] ، اليهوديّ الأصل ، هو الذي بث فكرة المهدي في الاسلام . وابن حزم الأندلسي يذكر أن من اليهود من كانوا يقولون بغيبة بعض كبار الصالحين ، قال وهو يتحدث عمن زعموا أن عبدالله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب حيّ يرزق بجبال أصفهان : « صار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين بأن ملكيصدق بن عامر بن أرفحش بن سام بن نوح ، والعَبد الذي وجهه ابرهيم – عليه السلام – ليخطب ربقا بنت نبؤال بن ناخور بن تارخ – على اسحق ابنه عليه السلام ، وإلياسَ عليه السلام ، وفنحاشَ

(١) « الأغاني » حـ٩ ص ٣٦ .
(٢) شرح ديوان كثير حـ١ ص ٢٧٥ ، نشرة هنري پيرس – في الجزائر سنة ١٩٢٨ – سنة ١٩٣٠
(٣) ابن سعد : كتاب « الطبقات » حـ ٥ ص ٧٣ .
(٤) « هو كعب بن ماتع ، ويكنى أبا اسحق ؛ وهو من حمير من آل ذي رعين . وكان على دين اليهود وينزل اليمن ، فأسلم هناك . ثم قدم المدينة في خلافة عمر – رضي الله عنه – ثم خرج إلى الشام ، فسكن حمص حتى توفى بها سنة اثنتين وثلاثين في خلافة عثمان » (ابن قتيبة ؛ « المعارف » ص ٤٣٠ تحقيق د. ثروت عكاشة ، القاهرة سنة ١٩٦٠). وقد اتهم بأنه يصنع الأخبار (الجاحظ : « الحيوان » حـ٤ ص٢٠٢) . وكثير مما يعرف بالإسرائيليات في التاريخ والتفسير يرجع إليه .

ابن العازار بن هارون عليه السلام : أحياءٌ إلى اليوم . وسلك هـذا السبيلَ بعضُ نوكَى الصوفية ، فزعموا أن الخضر وإلياس — عليهما السلام — حَيّان إلى اليوم ، وادعى بعضهم أنه يلقى إلياس في الفلوات ، والخضر في المروج والرياض ، وأنه متى ذكر حضر على ذاكره[1] ».

وإذا كان كعب الأحبار — المتوفى سنة ٣٢ هجرية — هو الذي بثّ فكرة المهدي في الاسلام ، فسيجعلنا هذا نرتفع بظهور الفكرة في الاسلام إلى قبل سنة ٣٤ أي في أوائل خلافة عثمان . لكن عدم تحديد ما قاله كعب الأحبار بالضبط لا يسمح لنا بمزيد من التوسّع في هذا الفرض . ولربما كان حديثه عامّاً عن فكرة المهدي دون أن يربطها بشخص بعينه . فمن الأحوط أن نقول إنها أصبحت عقيدة دينيـة بالمعنى [2] الاصطلاحي ابتداءً من حركة الكيسانية التي تزعمها المختار بن عبيد (المتوفى سنة ٦٧ هـ) ، أي حوالي سنة ٦٠ هـ .

فلننظر الآن في الدوافع التي دفعت إلى القول بفكرة المهـدي في الإسلام :

١ — أول هذه الدوافع هي الدوافع السياسية للتغلب والسيطرة . فقد اتخذ منها المختار الثقفي شعاراً للحركة التي قام بها ضد الأمويين ، وكذلك سائر حركات التمرد في الدولة الأموية والدولة العباسية ممـا اصطبغ بصبغة التشيع للعلويين ، خصوصاً الاسماعيلية الفاطمية .

---

(١) ابن حزم : « الفصل في الملل والنحل » جـ ٤ ص ١٨٠ ، المطبعة الأدبية ، القـاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

(٢) أشار جولد تسيهر إلى استعمال الوصف بـ « المهدي » استعمالا لغوياً صرفاً لدى حسان بن ثابت في مدح النبي (ديوانه طبع تونس ص ٢٤) والفرزدق في مدحه سليمان بن عبد الملك ، وجرير في مدحه سليمان بن عبد الملك الخليفة الأموي نفسه (ديوان جرير جـ١ ص ٥٨ ، القاهرة سنة ١٣١٣هـ) . ولكن لا شأن لهذا بالمعنى الاصطلاحي الذي نتحدث عنه هنا . راجع
I. Goldzihr: **Le Dogme....**, tr. fr. p. 287

ويدخل في هذا الحركات التي قامت بها الشعوب المغلوبة ضد سيطرة الجنس العربي ، وعلى رأسها العنصر الفارسي .

وفي هذا يقول جولدتسيهر : « وخلال تاريخ الإسلام استطاعت هذه العقيدة (عقيدة المهدي) أن تستخدم لتبرير ما قام به بعض المتمردين السياسيين الدينيين الذين طمحوا إلى قلب النظام القائم ، ولكي يكسبوا لأنفسهم شعبية بوصفهم ممثّلين لفكرة المهدي ، ويوقعوا أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي في الاضطراب والحروب . والناس جميعاً يذكرون ما سجله تاريخ الاسلام في الماضي القريب جداً من ظواهر من هـــذا النوع ، وفي أيامنا هذه ظهر الطامحون إلى مرتبة المهدي في نـــواحٍ مختلفة من العالم الاسلامي ، خصوصاً ابتغاء مناهضة التأثير المتزايد للدول الأوربية في البلاد الاسلامية [1] » .

وحتى غير الشيعة استعانوا بفكرة المهدي في الدعوة لأنفسهم بالخلافة. فالعباسيون قد لجأوا أيضاً إلى فكرة المهدي في الدعوة إلى أحقيتهم في الخلافة . ذكر المسعودي بأن الخليفة العباسي الأول ، الملقب بالسفّاح ، كان يلقب بلقب « المهدي » ، [2] قال : « وقد كان (أي عبدالله السفّاح) لُقِّب أولاً بالمهدي » . كذلك يروى أنه بعد انتصار الخراسانيين بقيادة أبي مسلم الخراساني ، كان القوم ينتظرون ظهور « المهدي » . وثالث الخلفاء العباسيين سُمّي المهدي وهو الذي خلف أباه أبا جعفر المنصور .

وقد وضع دعاة العباسيين من أجل هذا حديثاً نسبوه إلى النبيّ ، وعرف باسم حديث الرايات ، وقد ورد من طريق يزيد بن أبي زياد، عن ابرهيم ، عن علقمة ، عن عبدالله ، قال : « بينما نحن عند رسول

---

(١) جولدتسيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ترجمة فرنسية ، ص ١٨٥ . باريس سنة ١٩٥٨ .

(٢) « التنبيه والاشراف » ص ٣٣٨ س٤ .

الله (صلعم) إذ أقبل فتيةٌ من بني هاشم . فلما رآهم رسول الله (صلعم) ذَرَفَتْ عيناه وتغيّر لونه . قال : فقلتُ ما نزال نرى في وجهك شيئاً نكرهه ؛ فقال (أي النبي) : « إنّا أهلَ البيت ، اختار الله لنا الآخرة على الدنيا ، وإنّ أهل بيتي سيلقون بعدي بلاءً وتشريداً وتطريداً ، حتى يأتي قوم من قِبَل المشرق معهم رايات سودٌ ، فيسألون الخيْرَ فلا يُعْطَوْنه ، فيقاتلون ويُنْصَرون ، فيُعْطَون ما سألوا . فلا يقبلونه ، حتى يدفعوها إلى رجلٍ من أهل بيتي فيملأها قِسْطاً كما ملأوها جوراً . فمن أدرك ذلك منكم فليأتِهم ولو حَبْواً على الثلج ».[1] وقد بيّن ابن خلدون ضعف هذا الحديث قائلاً إن الأئمة — ولم يذكر أسماءهم— صرّحوا بضعف هذا الحديث ؛ وإن وكيع بن الجرّاح قال فيه إنه ليس بشيء ، وكذلك قال فيه أحمد بن حنبل . وقد خرجه ابن ماجة في كتاب « السُّنّة » عن عبدالله بن مسعود .

وأصحاب الرايات السود هم الذين قاموا بالدعوة للعباسيين في خراسان بزعامة أبي مسلم ، وخراسان في المشرق الاسلامي فهم إذن أتوا من المشرق . وأهل البيت هنا يقصد بهم المعنى الواسع الذي يشمل عمّه العباس بن عبد المطلب ، أي بني هاشم بعامّة .

وربما كانت فكرة « السفياني » أيضاً صدى لفكرة « المهدي » .وفكرة « السفياني » يُعْزى وضعها إلى خالد بن يزيد ، الأمير الأموي الذي كان مولعاً بالكيمياء ، إذ يقول ابن تغري بردي عنه : « وقيل إنه هو الذي وضع حديث السفياني لما سمع حديث المهدي » . وذلك حين

(١) أورده ابن خلدون في « المقدمة ص ٥٦٥ — ٥٦٦ ، بيروت ١٩٦١ .

(٢) حـ٢ ص ١٣٦٦ ، الحديث رقم ٤٠٨٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٤ . وبصورة مختصرة برقم ٤٠٨٤ ، ورقم ٤٠٨٨ .

(٣) ابن تغري بردى : « النجوم الزاهرة » حـ١ ص ٢٢١ ، القاهرة ، دار الكتب المصرية . وراجع « البدء والتاريخ » حـ٢ ص ١٧٦ .

غلبه مروان بن الحكم على تولي الخلافة . وكما بالنسبة إلى المهدي ، وُضِع من أجله حديث رووه عن حذيفة بن اليماني أنه قال : « قال رسول الله (صلعم) وذكر فتنة تكون بين أهل المشرق والمغرب ، قال : فبينما هم كذلك إذ خرج عليهم السفياني من الوادي اليابس ، حتى ينزل دمشق فيبعث جيشين : جيشاً إلى الشرق ، وجيشاً إلى المدينة حتى ينزلوا بأرض بابل ... »

فإن كان العباسيون ، بل والأمويون قبلهم استندوا إلى فكـرة المهدي ، فهذا يدل على مدى انتشارها وتأثيرها في الناس بحيث تصلح لإثارة عواطفهم ضد نظام حكم والدعوة إلى حكم جديد .

٢ ـ وهذا يفضي بنا إلى التحدث عن النوع الآخر من الدوافع إلى القول بفكرة المهدي ، وأعني بها الدوافع الاجتماعية والاقتصادية .

ذلك أننا نرى المهديّ يجيء أساساً « ليملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً » ، والجور هنا يشمل

ا) الجور في الدين ، بعدم اتباع أوامره ونواهيه ؛

ب) والجور في الاقتصاد ، باستئثار فئة قليلة بالأموال والخيرات وبقاء سائر الجماعة في فقر وحرمان .

ولما كانت هذه الدوافع عامة لا تقتصر أصولها على شيعة آل البيت، فقد لعبت فكرة المهدي لدى أهل السنة أيضاً نفس الدور الذي لعبته عند الشيعة أي : انتظار مجيء حاكم عادل ينصف المظلومين ويضرب على أيدي الظالمين ، ويشيع العدالة الاجتماعية بين الناس .

لهذا انتشرت فكرة المهدي رافع المظالم ومشيع العدالة في الأوساط السُنّيّة منذ وقت مبكر ، نستطيع أن نحدده بابتداء خلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠١ هـ / ٧١٨ ـ ٧٢١ م) ، إذ وردت أخبار تومىء إلى

أن المهدي هو عمر بن عبد العزيز ، أشجّ بني أمية . ويذهب بعض هذه الأخبار إلى حدّ أن بني عبد المطلب وبني عبد شمس قد توزّعا النبوة والمهدية : فخُصّ بنو هاشم بالنبوة ، وخُصّ بنو عبد شمس (ومنهم الأمويون) بالمهدية » . ويقول ابن سعد في طبقاته : « سمعت محمد بن علي يقول : النبيّ منّا ، والمهديّ من بني عبد شمس ، ولا نعلمه إلاّ عمر بن عبد العزيز [1] » .

وفي بداية ظهورها في الأوساط السُّنيّة كان يعتقد أن مجيئه قريب . ولكن حينما خابت الآمال في العباسيين صاروا يؤخرون موعد مجيئه شيئاً فشيئاً كلما رأوا الأمر « لا يزداد إلاّ شدّة ، ولا الدنيا إلاّ إدباراً ، ولا الناس إلاّ شُحّاً ، ولا تقوم الناس إلاّ مع شرار الناس [2] ».

لقد تصوروه أولاً أنه الخليفة المهدي أي أبو جعفر المنصور الذي خلف أباه في الخلافة ، وقد انطبق عليه شكلياً ما اشترط في المهدي : وهو أن اسمه محمد ، ولقبه المهدي « وهو من أهل البيت ، ولم يَأْلُ جهداً في إظهار العدل ونفي الجَوْر » [3] .

وكلما ضعف الأمل في قرب ظهوره ازداد ما يرجو الناس منه ، حتى قالوا في المهدي إنه « يرفع الجور عن **أهل الأرض** ، ويُفيض المَعْدَلة عليهم ، ويسوّي بين الضعيف والقويّ ، ويبلّغ الإسلام مشارق الأرض ومغاربها ، **ويفتح القسطنطينية** ؛ ولا يبقى أحدٌ في الأرض إلاّ دخل الإسلام أو أدّى الجزية . وعند ذلك يتم وعدُ الله ليُظْهره على الدين كله [4] » . ومن هذا يتبين : ا) أن مهمته تشمل الأرض كلها :

---

(١) ابن سعد : « الطبقات » حـ٥ ص ٢٤٥ .
(٢) المقدسي : « البدء والتاريخ » حـ٢ ص ١٨١ ، نشرة كليمان هوار
(٣) المرجع نفسه ص حـ٢ ١٨١ – ١٨٢ .
(٤) المرجع نفسه حـ٢ ص ١٨٢ – ١٨٣ .

يبسط العدل فيها بين الناس جميعاً ؛ ب) ان من مهمته الدعوة إلى نشر الأسلام حتى يبلغ مشارق الأرض ومغاربها ؛ ج) أن يفتح القسطنطينية ؛ د) أن يخضع العالم كله لحكم الاسلام : إما بالدخول فيه ، أو أداء الجزية للحكام المسلمين . وهذا الإطار الجديد لمهمة المهدي قد وسّع إذن في دوره حتى صار دوراً عالمياً . وواضح أيضاً من هذا النص أن القسطنطينية في وقت وضع هذا النص كانت الهدف الأساسي لحركة الإسلام في التوسع والفتح .

وهذه المطالب في المهدي قد خرجت عن نطاق الشيعة المحدود ، وجعلت من فكرة المهدي فكرة اسلامية عامة لا تخص طائفة ولا فرقة ، بل تشمل المسلمين أجمعين .

وارتبط بذلك تحديد هيئته ومكان ظهوره : « فقال بعضهم :يكون ابنَ أمة ، أسمرَ العينين ، بـرّاق الثنايا ، في خدّه خالٌ » ، وقالوا : « مِنْ حِلْيَة المهدي أنه أسمر اللون ، كَثّ اللحية ، أكحل العينين ، برّاق الثنايا ، في خدّه خال » . أما عن مكان ظهوره فقال قوم : مولده بالمدينة ، ومخرجه بمكة ، يُبايَع بين الصّفا والمَرْوة . وزعم آخرون أنه يخرج من ألمَوت [1] »

كما حددوا أيضاً مدة عمره « فقيل : يعيش سبع سنين ؛ وقيل : تسعاً ؛ وقيل : عشرين ؛ وقيل : أربعين ؛ وقيل سبعين [2] ».

وفي تحديد كونه ابن أمَة (= عبدة ، غير حُرّة) ما يؤذن بـأن مخترع هذا الوصف من الموالي ، وأن المهدي يقوم أساساً بإنصاف العبيد والأرقاء والموالي والشعوب المغلوبة على أمرها في دولة الإسلام . فهذا

---

(١) المرجع نفسه حـ٢ ص ١٨٢ .

(٢) المرجع نفسه حـ٢ ص ١٨٣ .

النّسَب بين الامام الذي من قريش (سواء أكان من بني هاشم ، أو من بني عبد شمس ، أو من عترة عليّ [بن أبي طالب وحده) وبين الأَمة التي من الموالي تقع التسوية أو في القليل : التقريب بين الموالي المغلوبين وبين القرشيين الحاكمين . إنها مصاهرة قصد بها إلى إزالة الحواجز العنصرية بين هؤلاء وأولئك .

ويلاحظ ، مع ذلك ، أن أهل السُّنّة لم يوجبوا عقيدة المهدي جزءاً من العقيدة الإسلامية ؛ ولهذا لا نرى أبا الحسن الأشعري في « مقالات الاسلاميين » ولا الباقلاّني في « التمهيد » ولا عبد القاهر البغدادي في « الفَرْق بين الفِرق » يذكرها من بين ما يؤمن به أهل السنة .

الإسماعيلية

الاسماعيلية

رأينا كيف تطور الرأي في تاريخ مجيء المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً : من القول بقرب مجيئه ، إلى القول بأن مجيئه سيتأخر به الزمان . وهذا التطور حدث عند أهل السنة وعند الشيعة على السواء .

وكان أكثر فرق الشيعة تمسكاً بالرأي القائل بقرب مجيئه فرقة الاسماعيلية :

نشأتها

وسميت بهذا الاسم نسبة إلى اسماعيل بن جعفر الصادق . ولكن اسماعيلاً توفي في حياة أبيه ، ولهذا انقسمت إلى فرقتين أساسيتين :

ا) الأولى ، وهي الاسماعيلية الخالصة قالت « إن الامام بعد جعفر : ابنه اسماعيل بن جعفر ، وأنكرت موت اسماعيل في حياة أبيه ، وقالوا : كان ذلك يلتبس على الناس لأنه خاف عليه فغيّبه عنهم .

وزعموا أن **اسماعيل** لا يموت حتى يملك الأرض ويقوم بأمور الناس ، وأنه هو القائم ، لأن أباه أشار إليه بالإمامة بعده ، وقلّدهم ذلك له ، وأخبرهم أنه صاحبهم [1] » . وهذه الفرقة تنتظر اسماعيل بن جعفر[2] .

ب) والثانية قالت « إن الامام بعد جعفر : **محمد** بن اسماعيل بن جعفر ، وأمّه أمّ ولد . وقالوا : إن الأمر كان لإسماعيل في حياة أبيه ، فلما توفي قبل أبيه جعل جعفرُ بن محمد الأمرَ لمحمد بن إسماعيل. وكان الحق له ، ولا يجوز غير ذلك لأنها لا تنتقل من أخ إلى أخٍ بعد حسن وحسين ، ولا يكون إلاّ في الأعقاب . ولم يكن لإخـــوة اسماعيل : عبدالله وموسى — في الامامة حق ، كما لم يكن لمحمد بن الحنفية فيها حق مع علي بن الحسين ، وأصحاب هذه المقالة يسمون **المباركية** ، برئيس لهم كان يسمى **المبارك** : مولى اسماعيل بن جعفر [3] »

وهنا تثور مسألة تاريخ ظهور هذه الفرقة : هل ظهرت بعد وفاة اسماعيل وفي حياة أبيه جعفر الصادق (توفي جعفر الصادق في المدينة في شوال سنة ثمان وأربعين ومائة وهو ابن خمس وستّين سنة ، وكان مولده في سنة ثلاث وثمانين) ، أي قبل سنة ١٤٨ هـ؟ أو بعد وفاة جعفر الصادق مباشرة حيث تُنوزع على الأحق بالإمامة بعده ، أي بعد سنة ١٤٨ هـ مباشرة ؟ أو بعد ذلك بمدة طويلة تجاوز المائـــة عـــام ؟

يرى أقدم المصادر (سعد بن عبدالله القمي « : المقالات والفرق ») أن الخطابية ، أصحـــاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي دخلوا في فرقة محمد بن اسماعيل . وقد قُتِل أبو الخطاب في عام

---

(١) سعد بن عبدالله القمي : « المقالات والفرق » ص ٨٠ . طهران ، سنة ١٩٦٣

(٢) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٦٣ ، طبعة محيى الدين .

(٣) سعد بن عبدالله القمي : « المقالات والفرق » ص ٨٠ — ٨١ .

١٤٣ هـ ، قتله عيسى بن موسى والي الكوفة مِنْ قِبَل العباسيين . ولكن يبدو من كلامه أن الخطابية الرؤساء الذين قتلوا مع أبي الخطاب لم يقولوا بإمامة محمد بن اسماعيل ، وإنما فرقة خطابية متأخرة هي التي قالت بذلك . وعلى هذا ينبغي أن نميز بين فرقة أبي الخطاب نفسه ، وبين فرق تالية انتسبت إلى الخطابية ، ذكر منها أبو الحسن الاشعري في « مقالات الإسلاميين » (جـ ١ ص ٧٧ – ٧٨) أربعاً هي : اليعمرية ، والبزيغية ، والعميرية ، والمفضّلية – فيما يتعلق بالقول بإمامة محمد بن اسماعيل . لكن من الغريب أن أبا الحسن الأشعري لا يذكر لأية واحدة منها أنها قالت بإمامة محمد بن اسماعيل . لهذا يصعب معرفة ما هي الفرقة الخطابية التي قالت بذلك . ومن ثمّ يصعب تحديد نشأة الاسماعيلية ، إذا ربطناها بالخطابية .

أما إذا ربطناها بالمباركية ، والمباركية نسبة إلى المبارك ، مولى اسماعيل بن جعفر ، فهذا يجعلنا نرتفع بظهور الاسماعيلية الى منتصف القرن الثاني للهجرة أو قبيل ذلك بقليل .

وهنا إما أن نقول بعدم وجود استمرار واتصال بين المباركية وبين القرامطة ، أو نقول بوجود اتصال :

وممن قالوا بالرأي الأول صمويل اشترن [١] إذ يرى أن العلاقة واهية بين الخطابية وبين الاسماعيلية التي ظهرت في منتصف القرن الثالث الهجري ، ويسوق لتأييد رأيه سببين :

(الأول) أنه حوالى سنة ٢٦٠ هـ ظهرت فجأةً ارساليات في مختلف

---

(١) راجع بحثه في مجموعة أبحاث ندوة استراسبورج ١٢ – ١٤ يونيو سنة ١٩٥٩ ، والتي نشرت بعنوان l'Elaboration de l'Islam ، باريس سنة ١٩٦١ ص ١٠٠ – ١٠١ .

مناطق العالم الاسلامي تدعو إلى مذاهب ثورية . وفي سنة ٢٦١ نجد دعوة اسماعيلية تستقر في جنوب العراق ، كان زعماؤها المحليون هم حمدان قرمط وعَبْدان ؛ وبعد ذلك بقليل نجد الاسماعيلية يستقرون في البحرين بزعامة أبي سعيد الجنابي ، وفي اليمن بزعامة منصور اليمني وعلي بن الفضل . والداعية الاسماعيلي المشهور : أبو عبدالله الشيعي ، الذي يدين له الفاطميون بالمُلْك ، جاء إلى شمال أفريقية من اليمن في سنة ٢٨٠ هـ . وقيام مركز اسماعيلي في الرّيّ في الشمال الغربي من ايران يمكن أن يُؤرّخ بالنصف الثاني من القرن الثالث الهجري

(الثاني) والمذاهب التي دعا إليها الاسماعيلية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري كانت مختلفة كثيراً عن مذاهب الفرق الأولى : فمثلاً بينما الخطابية وما شابهها من فرق تعتقد في ألوهية الأئمة ، لم تقل الاسماعيلية المتأخرة بالتجلي الانساني للألوهية . صحيح أنه لا بد أن يكون ثم ارتباط بين الفرق الأولى وبين حركة الاسماعيلية (المتأخرة) لأن هذه وتلك تتركز حول شخص محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق وبهذا تقول بنفس التسلسل في الأئمة ، لكن هذا في نفسه — هكذا يقول — لا يعني وجود اتصال تاريخي . ولا بد أن نفترض أن بعض الأشخاص ممن انتسبوا إلى الفرق الأولى قد بقي حتى منتصف القرن الثالث ، غير أنه أعطى الفرقة (الاسماعيلية) الجديدة وجهاً جديداً مختلفاً تماماً فيما يتعلق بالهدف والتنظيم والعقيدة .

وهكذا نراه يخفف من توكيده الأول ، ويقرّ بنوع من التواصل بين الخطابية وبين اسماعيلية النصف الثاني من القرن الثالث . ولكنه إنما دعاه إلى ذلك مقارنة بين الخطابية وبين الاسماعيلية المتأخرة . والحق أن المقارنة ينبغي أن تكون بين **المباركية** — لا الخطابية — وبين اسماعيلية النصف الثاني من القرن الثالث . وعبدالله بن سعد القمي (ص

٨٣) قد أعطانا الدليل حين ربط بين هذه الاسماعيلية المتأخرة وبين المباركية ، فقال : « وتشعبت بعد ذلك فرقة منهم **من المباركية** ممن قال بإمامة محمد بن اسماعيل تسمى **القرامطة** ، سميت بذلك لرئيس كان لهم من أهل السواد من الأنباط كان يلقب بـ « قرمطويه » . وكانوا في الأصل على مقالة المباركية ثم خالفوهم وقالوا ...» [1] .

ولهذا نرى نحن أن المباركية ، نسبة إلى المبارك ، مولى اسماعيل ابن جعفر الصادق ، هم الاسماعيلية الأولى ، وأنهم استمروا من منتصف القرن الثاني الهجري إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري حين تشعبت عنهم فرقة القرامطة .

غير أن المصادر لا تطيل في الحديث عن المباركية ، ولا تحدثنا عن سائر مقالاتها ، وتقتصر فقط على ذكر أنها قالت بإمامة محمد بن اسماعيل بعد وفاة جده جعفر الصادق في سنة ١٤٨ هـ ، وأن الأمر كان لاسماعيل في حياة أبيه جعفر . فلما توفي قبل ابيه جعل جعفر نفسه الأمر لمحمد بن اسماعيل .

ولهذا لا نملك إلاّ أن ننتقل من هذه الاسماعيلية الأولى ، إلى الإسماعيلية الثانية ، التي دعا إليها القرامطة .

---

(١) سعد بن عبدالله القمي : « المقالات والفرق » ص ٨٣ . طهران ، سنة ١٩٦٣ .

القرامطة

والقرامطة تختلط أخبارها بفرق أخرى من الباطنية : مثل البابكية ، أو الباطنية بوجه عام .

وأقدم مصدر ميّز القرامطة فرقة برأسها هو سعد بن عبدالله القمي (المتوفى سنة ٣٠١ هـ) في كتابه « المقالات والفرق » فقال عنها :

« القرامطة : سميت بذلك لرئيس كان لهم من أهل السواد من الأنباط كان يلقب بقرمطويه . وكانوا في الأصل على مقالة المباركية ، ثم خالفوهم وقالوا : لا يكون بعد محمد (صلعم) (غير) سبعة أئمة : عليّ — وهو إمامٌ رسولٌ ، والحسن ، والحسين ، وعلي ابن الحسين ، ومحمد بن علي ، وجعفر بن محمد ، ومحمد بن اسماعيل ابن جعفر — وهو الامام القائم المهدي ، وهو رسول . وهؤلاء رُسُلٌ أئمة . وزعموا أن النبي — صلعم — انقطعت عنه الرسالة في حياته في اليوم الذي أُمِر فيه بنصب عليّ بن أبي طالب بغدير خُمّ . فصارت الرسالة في ذلك اليوم إلى أمير المؤمنين وفيه . واعتلّوا في ذلك بخبر تأوّلوه وهو قول رسول الله : « مَنْ كنتُ مولاه فعليّ مولاه » ؛ وإن هذا القول فيه خرُوجٌ من الرسالة والنبوة وتسليم منه ذلك لعليّ ابن أبي طالب — بأمر الله ؛ وإن النبيّ (صلعم) بعد ذلك صار تابعاً

لعليّ ، محجوجاً به . فلما مضى أميرُ المؤمنين صارت الإمامة والرسالة في الحَسَن . ثم صارت من الحَسَن في الحُسَين . ثم صارت في عليّ ابن الحسين . ثم في محمد بن عليّ . ثم كانت في جعفر بن محمد . ثم انقطعت عن جعفر في حياته . ثم إن الله بدا له في إمامة جعفرواسماعيل فصيّرها عز وجل – في محمد بن اسماعيل . واعتلّوا في ذلك بخبر رووه عن جعفر بن محمد أنه قال : « ما رأيتُ مثلَ بداءٍ بدا لله في اسماعيل » . وزعموا أن محمد بن اسماعيل حيٌّ لم يمت ، وأنه غائب مستتر في بلاد الروم ، وأنه القائم المهديّ . ومعنى القائم عندهم : أنه يبعث بالرسالة وبشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد . وأن محمد ابن اسماعيل من أولي العَزْم . وأولو العزم عندهم سبعة : نوح ، وابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، وعلي ، ومحمد بن اسماعيل – على معنى أن السماوات سبع ، والأرضين سبع ، وأن الإنسان بدنه سبع : يداه ، ورجلاه ، وظهره ، وبطنه ، وقلبه ؛ وإنّ رأسه سبع : عيناه ، وأذناه ، ومنخراه ، وفمه ؛ وفيه لسانه ؛ وفمه بمنزلة صدره الذي فيه قلبه . والأئمة سبعٌ كذلك ، وقلبهم : محمد بن اسماعيل . وأولو العزم سبع . واعتلّوا في نسخ شريعة محمد (صلعم) وتبديلها بأخبار رووها عن جعفر بن محمد أنه قال : لو قام قائمنا علمتم القرآن جديداً ، وأنه قال : « إن الإسلام بدأ غريباً ، وسيعود غريباً ، فطوبى للغرباء » – ونحو ذلك من أخبار **القائم** .

وزعموا أن الله جعل لمحمد بن اسماعيل جنة آدم – ومعناها عندهم : الإباحة للمحارم وجميع ما خلق في الدنيا ، وهو قول الله : « فكُلا منها رغداً حيث شئتما » (٢ : ٣٤) يعني : محمد بن اسماعيل وأباه اسماعيل ، « ولا تقربا هذه الشجرة » (٢ : ٣٤) أي موسى بن جعفر بن محمد ووَلَده مِنْ بعده : مَنْ ادعى منهم الإمامة .

وزعموا أن محمد بن اسماعيل هو خاتم النبيين ، الذي حكاه الله في كتابه ؛ وان الدنيا اثنتا عشرة جزيرة ، في كل جزيرة **حجة** وإن الحجج اثنا عشر . ولكل داعية **يد** ، يعنون بذلك أن اليد رَجُلٌ له دلائل وبراهين يقيمها كدلائل الرسل . ويسمّون الحجة : الأب ، **والداعية** : الأم ، واليد : الابن — يضاهُون قول النصارى في ثالث ثلاثة أنه الله : (الأب) ، : الابن ، وأمّه : مريم . فالحجة الأكبر هو الرب ، وهو الأب . والداعية هو الأم . واليد هو الابن .

وزعموا أن جميع الأشياء التي فرضها الله على عباده وسنها نبيُّه (صلعم) فلها ظاهر وباطن ؛ وأن جميع ما استعبد الله به العباد في الظاهر من الكتاب والسُّنّة فأمثال مضروبة ، وتحتها معانٍ هي بطونها ، وعليها العمل ، وفيها النجاة . وإن ما ظهر منها فهي التي نُهِي عنها (و) في استعمالها الهلاك ، وهي جزء من العذاب الأدنى عذّب الله به قوماً وأخذهم به ليشقُوا بذلك إذْ لم يعرفوا الحقّ ولم يقولوا به ولم يؤمنوا . وهذا مذهب عامة أصحاب أبي الخطاب .

واستحلوا — مع ذلك — استعراضَ الناس بالسيف وسفكَ دمائهم وأخذ أموالهم والشهادةَ عليهم بالكفر والشرك ، على مذهب البيهسية والأزارقة من الخوارج . واعتلّوا في ذلك بقول الله : « واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٩ : ٥) . وقالوا إن قتلهم يجب أن يكون بمنزلة نحر الهَدْي ، والشعائر . وتأولوا في ذلك قول الله : « ذلك ومن يعظّم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب » (٢٢ : ٣٢) . ورأوا سَبْيَ النساء وقتل الأطفال ، واعتلّوا في ذلك بقول الله : « لا تَذَرْ على الأرض من الكافرين دَيّارا » (٧١ : ٢٤) . وزعموا أنه يجب عليهم أن يبدأوا بقتل مَنْ قال بإمامة موسى بن جعفر وولده ، ثم (من) قال بالامامة مِمّن ليس على قولهم ومذهبهم . ولا يجب عندهم أن يبدأوا بأحد فيقتل إلاّ من قال بإمامة موسى بن جعفر بن محمد وولده من

بعده ، وتأولوا في ذلك قول الله : « قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظةً » (٩ : ١٢٣) – فالواجب أن يبدأوا بهؤلاء الذين نصبوا إماماً مِنْ ولد جعفر بن محمد غيرَ اسماعيل وابنه محمد ، ثم بسائر الناس ممن نصب إماماً من بني هاشم وغيرهم ، ثم بسائر النا س .

وقد كثر عدد هؤلاء القرامطة ، ولم يكن لهم شوكة ولا قوة ، وكان كلهم بسواد الكوفة ، وكثروا بعد ذلك باليمن ونواحي البحر (ين) واليمامة وما والاها [1] . ودخل فيهم كثير من العرب فقووا لهم وأظهروا أمرهم » [2] .

ويأتي الغزالي فيوضح كيف استجاب حمدان قرمط لدعوة الاسماعيلية ؛ يقول : « وأما القرامطة فإنما لقبوا بها نسبة إلى رجل يقال له حمدان قرمط ، كان أحد دعاتهم في الابتداء ، فاستجاب له في دعوته رجالٌ ، فسموا قرامطة . وكان المُسَمّى حمدان قرمط رجلاً من أهل الكوفة مائلاً إلى الزهد . فصادفه أحد دعاة الباطنية في طريقه وهو متوجه إلى قريته وبين يديه بقرٌ يسوقها . فقال حمدان لذلك الداعي – وهو لا يعرفه ولا يعرف حاله : « أراك سافرتَ عن موضع بعيد ، فأين مقصدك ؟ » فذكر موضعاً هو قرية حمدان . فقال له حمدان : اركب بقرةً من هذه البقر لتستريح عن تعب المشي . فلما رآه مائلاً إلى الزهد والديانة ، أتاه من حيث رآه إليه فقال : إني لم أومر بذلك . فقال حمدان : وكأنّك لا تعمل إلاّ بأمر ؟ قال : نعم ! قال حمدان : وبأمر مَنْ تعمل ؟ فقال الداعي : بأمر مالكي ومالكك ، ومَنْ له الدنيا والآخرة . فقال حمدان : ذلك إذن هو

---

(١) ويضيف النوبختي (ص ٧٣) : ولعلهم أن يكونوا زهاء مائة ألف .

(٢) سعد بن عبدالله القمي : « كتاب المقالات والفرق » من ٨٥ – ٨٦ . طهران ، سنة ١٩٦٣ .

رب العالمين . فقال الداعي : صدقتَ ؛ ولكن الله يهب مُلْكه لمن يشاء . قال حمدان : وما غرضك في البقعة التي أنت متوجّه إليها ؟ قال : أُمِرْتُ أن أدعو أهلها من الجهل إلى العِلْم ، ومن الضلال إلى الهُدى ، ومن الشقاوة إلى السعادة ، وأن أستنقذهم من ورطات الذل والفقر ، وأملّكهم ما يستغنون به عن الكد والتعب . فقال له حمدان : أنقذني ! أنقذك الله ! وأَفِضْ عليَّ من العلم ما يحببني فيه ، فما أشدّ احتياجي إلى مثل ما ذكرته ! فقال الداعي ؛ وما أُمِرْتُ بأن أُخْرِج السرَّ المخزون لكل أحد إلاّ بعد الثقة ، والعهد عليه . فقال حمدان : وما عهدك ؟ اذكره لي ، فإني ملتزمٌ له . فقال الداعي : أن تجعل لي وللإمام على نفسك عَهْدَ الله وميثاقه أن لا يخرج سرٌّ الإمام الذي ألقيتُه إليك ، ولا تفشي سرّي أيضاً .

فالتزم حمدان سِرَّه . ثم اندفع الداعي في تعليمه فنون جهله حتى استدرجه واستغواه واستجاب له في جميع ما دعاه . ثم انتدب حمدان للدعوة ، وصار أصلاً من أصول هذه الدعوة ، فسمى أتباعه : **القرمطية** » [1] .

وقوله : أحد دعاتهم ، يقصد : دعاة الباطنية على أساس أن مذهب الباطنية سبق القرامطة ، وأن القرامطة متفرعة عن دعوة الباطنية .

وأول مصدر يتحدث عن دعوة الباطنية بهذا الاسم : عبد القاهر البغدادي في « الفَرق بين الفِرق » (ص ١٦٩ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) ، وعنه أخذ الغزالي في « فضائح الباطنية » ، وعن كليهما أخذ الشهرستاني في « الملل والنحل » .

---

(١) أبو حامد الغزالي : « فضائح الباطنية » ص ١٢ – ص ١٤ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، القاهرة سنة ١٩٦٤ .

ويقول عبد القاهر البغدادي « إن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة، منهم : ميمون بن ديصان المعروف بالقدّاح ، وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق ، وكان من الأهواز ؛ ومنهم : محمد بن الحسين الملقب بـ « دندان » . اجتمعوا كلهم مع ميمون بن ديصان في سجن والي العراق ، فأسسوا في ذلك السجن مذاهب الباطنية . ثم ظهرت دعوتهم . بعد خلاصهم من السجن ، من جهة المعروف بدندان . وابتدأ بالدعوة في ناحية تـوّز . فدخل في دينه جماعة من أكراد الجبل مع أهل الجبل المعروف بالبدين . ثم رحل ميمون بن ديصا ن إلى ناحية المغرب ، وانتسب في تلك الناحية إلى عقيل بن أبي طالب ، وزعم أنه من نسله . فلما دخل في دعوته قومٌ من غلاة الرفض والحلولية منهم ادّعى أنه من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق . فقبل الأغبياءُ ذلك منه ، على جهلٍ منهم بأن محمد بن اسماعيل بن جعفر مات ولم يعقب عند علماء الأنساب . ثم ظهر في دعوته إلى دين الباطنية رجلٌ يقال لـه حمدان قرمط ، لُقّب بذلك لقرمطة في خطه أو في خَطْوه . وكان في ابتداء أمره أكّاراً من أكـرَة سواد الكوفة ، وإليه تنسب القرامطة »[1]

ويذكر عقب ذلك أن ابن زكرويه بن مهرويه الدنداني كان من تلامذة حمدان قرمط ، وأن هذا الأخير كان له أخ يدعى مأمون ظهر بأرض فارس ، وقرامطة فارس يقال لهم : المأمونية لأجل ذلك .

فتبعاً لعبد القاهر البغدادي إذن :

١ ــ أسس دعوة الباطنية ميمون بن ديصان ، المعروف بالقداح ، مولى جعفر بن محمد الصادق ، هو ومحمد بن الحسين الملقب بدندان ؛

٢ ــ أظهر الدعوة دندان الذي ادعى انه من وَلَـد محمد بن اسماعيل بن

---

(١) عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١٦٩ . القاهرة ، سنة ١٩٤٨.

جعفر الصادق ، فدخل في دعوته قوم من غلاة الرفض والحلولية .

وهذا تناقض تاريخي فاضح : فكيف يدعي أنه من ولد محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق ، بينما هو زميل في الدعوة لميمون بن ديصان مولى جعفر الصادق ؟ لا بد أن نفترض مرور مدة طويلة من الزمان لكي يدعي أنه من ولد حفيد جعفر الصادق ، إذ لا بد لهذا من مرور جيلين أو ثلاثة إن لم يكن أكثر .

فلننتقل عن روايته إلى رواية أبي عبدالله بن رزام في كتابه الذي رد فيه على الاسماعيلية ؛ وقد نقلها ابن النديم في « الفهرست » (١) وأخلى نفسه من عهدة الصدق فيها أو الكذب . قال ابن رزام :

« عبدالله بن ميمون . ويعرف ميمون بـ « القدّاح » . وكان من أهل قوزح العباس بقرب مدينة الأهواز . وأبوه ميمون الذي تنسب إليه الفرقة المعروفة بـ « الميمونية » ، التي أظهرت اتّباعَ أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الذي دعا إلى إلهية علي بن أبي طالب — رضي الله عنه — وكان ميمون وابنه ديصانيين ؛ وادعى عبدالله أنه نبيٌّ مدة طويلة . وكان يظهر الشعابيذ ، ويذكر أن الأرض تطوى له فيمضي إلى أين أَحَبَّ في أقرب مدة . وكان يخبر بالأحداث الكائنات في البلدان الشاسعة . وكان له مُرَتّبون في مواضع يُرَغبهم ويُحسِن إليهم ويعاونونه على نواميسه ، ومعهم طيور يطلقونها من المواضع المتفرقة إلى الموضع الذي فيه بيت عبدالله ، فيخبر مَنْ حضره بما يكون ، فَيَتَموّه ذلك عليهم .

وكان انتقل فنزل **عسكرُ مكْرَم** فكُبِس بها ، فهرب منها ؛ فنُقِضَتْ له داران في موضع يعرف بساباط أبي نوح ، فبنيت إحداهما

---

(١) ابن النديم : « الفهرست » ص ٢٧٨ — ٢٨٠ . طبع مصر .

مسجداً ، والأخرى خراب إلى الآن . وصار إلى **البصرة** ، فنزل على قومٍ من أولاد عقيل بن أبي طالب . فكُبِس هناك ؛ فهرب إلى **سَلَمْية** بقرب حمص . واشترى هناك ضياعاً ، وبث الدعاة إلى سواد الكوفة . فأجابه من هذا الموضع (الكوفة) رجلٌ يعرف بـ حمدان ابن الأشعث ، ويلقب بـ « قرمط » ، لِقِصَرٍ كان في متنه وساقه . وكان قرمط هذا أكاراً بقّاراً في القرية المعروفة بـ قس بهرام . ورأس قرمط ، وكان داهياً . وتنصَّب لدعوته **عبدانٌ** ، صاحب الكتب المصنفة ، وأكثرها منحول إليه . وفرّق عَبْدانُ الدعاةَ في سواد الكوفة وأقام قرمط بـ كَلْواذَى (١) . ونَصَبَ له عبدُ الله بن ميمون رجلاً من ولده يكاتبه من الطالقان (٢) ، وذلك في سنة احدى وستين ومائتين.

ثم مات عبدالله . فخلفه ابنه : **محمد بن عبدالله** . ثم مات محمد ، فاختلفت دعاتهم وأهل نحلتهم : فزعم بعضهم أن أخاه : **أحمد بن عبدالله** ، خلَفَه ؛ وزعم آخرون أن الذي خلَفه ولد له يسمى أحمد أيضاً ، ويلقب بـ أبي الشلعلع .

ثم قام بالدعوة بعد ذلك : **سعيد بن الحسين بن عبد الله بن ميمون** وكان الحسين مات في حياة أبيه . ومِنْ قِبَل سعيد انتشرت الدعوة في بني العليص الكلبيين .

---

(١) كلواذى (بفتح الكاف وسكون اللام ، وفتح الذال وبالياء المقصورة): طسوج قرب بغداد ناحية الجانب الشرقي من جانبها ، وفي ناحية الجانب الغربي من نهر بوق . ذكر ياقوت أنها كانت خربة في أيامه . وقد ذكرها ابو نواس ومطيع بن إياس والمتنبي في أشعارهم . راجع ياقوت : « معجم البدان » حـ٤ ص ٣٠١ – ٣٠٢ ، نشرة ڤستنفلد .

(٢) الطالقان : بلدتان ، احداهما بخراسان بين مروالروذ وبلخ ، وهما أكبر مدينة بطخارستان ؛ والأخرى بلدة وكورة بين قزوين وأبهر ، وبها عدة قرى يقع عليها هذا الاسم ، وإليها ينسب الصاحب بن عباد .

ولم يزل عبدالله وولده ، بعد خروجهم من البصرة ، يدّعون أنهم من ولد عقيل ، وكانوا قد أحكموا النسب بالبصرة . فمِنَ ولد عبدالله انتشرت الدعوة في الأرض . وقدِم الدعاةُ إلى الري وطبرستان ، وخراسان ، واليمن ، والاحساء ، والقطيف ، وقَدَس [1] .

ثم خرج سعيد إلى مصر فادّعى أنه علَويٌّ فاطمي ، وتسمى بـ عبيدالله . وعاشر هناك النوشرى ووجوه أصحاب السلطان ، وتخوّق في الأموال . وبلغ خبره المعتضد ، فكتب في القبض عليه . فهرب إلى المغرب . وقد كانت دعاته هناك قد غلبت على طائفتين من البربر ، وكانت له أحاديث معروفة . ووطأ لنفسه (في) ذلك البلد . ثم نظر أن ما ادعاه مِنْ نسبه لا يقبل منه . فأظهر غلاماً حَدَثاً ، وزعم أنه من ولد محمد بن اسماعيل (بن جعفر الصادق) ، وهو الحسن أبو القاسم ، وهو القيمّ بالأمر بعد عبيدالله . وفي أيامه ظهر في كثير من أتباعه الاستخفاف بالشريعة والوضع من النبوة . فخرج عليه رجلٌ يعرف بأبي يزيد المحتسب ، واسمه : مخلد بن كيداد البربري الزناتي ، من بني يَفْرَن ، الإباضي النكاري ، ويعرف بـ « صاحب الحمار » . فكثر اتباعه ومعاونوه . فحاربه وحصره في المهدية ، إلى أن مات الحسن في الحصار . فقام بعده ابنه اسماعيل ، ويكنى أبا طاهر : فأظهر تعظيم الشريعة ، وأظهر أبو يزيد مذهب الإباضية ، فأقفل عنه الناس ، فقُتِل وصُلِب ، وذلك في سنة ست وثلاثين وثلثمائة . فلما كان في سنة أربعين ظهر في البلد قريبٌ مما كان ظهر في أيام الحسن : من الاستخفاف بالشرع . فعاجل الله اسماعيل بالمنيّة .

وقام بالأمر بعده ابنه **مَعَد ، أبو تميم** . ثم توفي معد بمدينة مصر في سنة ... (بياض في الأصل) وكان فتحها في سنة ... (بياض

---

(١) بفتح القاف والدال : بلد بالشام قرب حمص ، واليه تضاف بحيرة قدس .

في الأصل) ؛ وقام بالأمر مكانه ابنه **نزار بن معد** ، ويكنى أبـا منصور » .

ثم يورد ابن النديم — بعد رواية رزام هذه — أخباراً أخرى لا تنفي رواية رزام ، بل تكملها في بعض النواحي ، ومفاد بعضها أن ابن القداح إنما أراد بحركته احياء دولة المجوس ونقل السلطان مـن العرب إلى الفرس .

ويمكن سلسلة دعوة القرامطة بحسب رواية أبي عبدالله بن رزام هذه هذه في الشكل التالي :

ميمون القداح
عبدالله بن ميمون
حمدان بن الأشعث
الملقب بـ « قرمط »
عبدان

محمد بن عبدالله
↓
أحمد بن عبد الله
(ابن محمد أو أخوه)
↓

سعيد بن الحسين بن عبدالله بن ميمون
(تسمّى في مصر باسم: عبيدالله)
↓
الحسن أبو القاسم
(المزعوم أنه من ولد محمد
بن اسماعيل بن جعفر)
↓
اسماعيل بن الحسن
↓
معد أبو تميم
↓
أبو منصور نزار بن معد

ومن هذا يبدو تسلسل فرقة الميمونية ، التي تنسب إلى ميمون القدّاح ، في فرقة القرامطة ، وتسلسل الفاطمية من عبدالله بن ميمون القدّاح . فكأن القرامطة والفاطمية نبعتا من عبدالله بن ميمون القدّاح على استقلال فيما بينهما ، ولم تندرج الفاطمية في القرامطة ولم تتسلسل إذن منهـــا مباشرة ، بل كانتا متوازيتين .

وعلى الرغم من التشكيك الذي أبداه ابن النديم حين نقل رواية أبي عبدالله بن رزام ، فإن هذه الرواية لا تزال أصحّ الروايات وأضبطها وأوضحها .

الاهداف السياسية والاجتماعية
لحركة القرامطة *

يقول دوزي في بيان البرنامج الذي وضعه القرامطة لأنفسهم في العالم الإسلامي : « أن يجمع في رابطة واحدة بين المقهورين والظافرين ؛ وأن يضم في جماعة واحدة سرّية فيها مراتب عديدة : أحرار الفكر الذين لم يروا في الدين غير جامع للشعب ، ثم اغتصبته المتعصبة من كل الفِرَق ، وأن يستخدم المؤمنين لتمكين السلطان لغير المؤمنين ، والغزاة لتحطيم الدولة التي أسّسوها ؛ وأن يتحدوا في حزب كثير العدد متماسك مطيع كل الطاعة يعطيه العرش له أو على الأقل لأحد ذريته في الوقت المناسب : — تلك كانت الفكرة المتسلطة على ذهن عبدالله بن ميمون ؛ وهي فكرة غريبة وجريئة ، لكنه حققها بمهارة مدهشة وبراعة لا نظير لها ومعرفة عميقة بالقلب الإنساني » .

---

* راجع من أحدث الابحاث في هذا الموضوع :

Wilfred Madelung: "Fatimider und Bahrainqarmater", in **Der Islam, Bd., 34,** September 1959, pp. 34—88.

(١) R. Dozy: **Histoire des Musulmans d'Espagne III,** h. 8 sqq.

وهذا البرنامج يلخص ما قام به القرامطة في الناحيتين السياسية والاجتماعية .

ذلك أن عبدالله بن ميمون القدّاح لما اضطر إلى الفرار من الأهواز ومن البصرة انتهى به المقام إلى سلمية قرب حمص في سورية . وتوفي في هذه المدينة ، وصار ابنه أحمد زعيماً للاسماعيلية . وأقام أحمد في سلمية أيضاً ثم راح يبث منها الدعاة ،فأرسل إلى العراق الحسين الأهوازي . فلما وصل الحسين إلى سواد [1] الكوفة لقي حمدان قرمط وكان يقود ثوراً محملاً بالأعشاب . فسأله الحسين عن الطريق المؤدي إلى قس بهرام [2] . فقال حمدان إنه ذاهب إلى نفس المكان . فسأله الحسين أيضاً عن بلد آخر قريب من دور ، وهي قرية يقيم فيها حمدان . فسافر كلاهما معاً . وكان أن دعاه الحسين إلى مذهبه ، فتأثر به حمدان ودعاه إلى الاقامة عنده ، ووقّره لأنه رآه يحيا حياة كلها ورع وتقوى : إذ كان يصوم النهار ويتهجد في الليل . وكان يتكسب من الخياطة . ولما جاء وقت نضج البلح استأجره أبو عبدالله محمد بن عمر بن شهاب العدوي لحراسة النخيل والمكان الذي تجمع فيه الثمار . وكان ذلك في سنة ٢٦٤ هـ فأدى هذه المهمة على خير وجه وبكل أمانة .

وازدادت العلاقة توثقاً بين الحسين وبين حمدان قرمط ، حتى إنه عين – عندما قربت منيته – حمداناً خلفاً له .

يقول النويري : « وحكى الشريف أبو الحسين محمد بن علي بن الحسين (بن) أحمد بن اسماعيل بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وهو المعروف

(١) السواد : الأرض المزروعة .
(٢) أو بهرام .

بـ « أخي مُحَسِّن » في كتاب ألّفه ذكر فيه عبدالله الملقب بـ « المهدي » الذي استولى على بلاد الغَرْب ، واستولى بنوه مِنْ بعده على الديـــار المصرية والشام وغير ذلك . وذكر الشريف أصل عبدالله هذا ، ونفاه عن النسب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه . واستدلّ على ذلك بأدلّة يطول شرحها أجاد في تبيانها — قال في أثناء ما حكاه إنه لما صار الأمر إلى أحمد بن عبدالله بن ميمون بن ديصان بعد أبيه — وأحمد هذا هو جد عبدالله الملقب بالمهدي — بعث ، وهو بالسلمية ، الحسينَ الأهوازي داعيةً إلى العراق . فلقي حمدان بن الأشعث قرمطاً بسواد الكوفة ومعه ثور ينقل عليه . فقال له الحسين الأهوازي : كيف الطريق إلى قس بهرام ؟ فعرفه حمدان أنه قاصدٌ إليه . وسأله الأهوازي عن قرية تعرف بـ تايورا من قرى السواد ، فذكر أنها قريبة من قريته . وكان أحمد هذا من قرية تعرف بـ الدور على نهر هد من رُستاق فهروسا من طسوج فرات مادقلي .

قال : فتماشيا ساعةً . فقال له حمدان : إني أراك جئت من سفر بعيد وأنت مُعَنّى ، فاركب ثوري هذا . فقال له الحسين : لم أومر بذلك . فقال له حمدان : كأنك تعمل بأمر آمرٍ لك . قال : نعم ! قال : ومَنْ يأمرك وينهاك ؟ قال : مالكي ومالكك ومَنْ له الدنيا والآخرة . قال : فبهت حمدان قرمط مفكراً ، وأقبل ينظر إليه . ثم قال له : يا هذا ! ما يملك ما ذكرته إلاّ الله تعالى . قال : صدقت ، والله يهب ملكه لمن يشاء . قال له حمدان : فما تريد في القرية التي سألتني عنها ؟ قال : دُفِع إليّ جرابٌ فيه علم سِرّ من أسرار الله تعالى ، وأردت أن (١) أشغي هذه القرية وأعين أهلها وأستنقذهم وأملكهم أملاك أصحابهم .

---

(١) في المخطوط ما يفيد أن الشين سين ، وحينئذ تكون : أسعى (إلى) هذه القرية .

وابتدأ يدعوه . فقال له حمدان : يا هذا ! نشدتك الله إلاّ دَفَعْتَ إليَّ مِنْ هذا العلم الذي معك وأنقذني ينقذك الله . قال له : لا يجوز ذلك أَو آخذ عليك عهد الله وميثاقاً أخذه الله تعالى على النبيين والمُرْسَلين وألقي عليك ما ينفعك .

قال : فما زال حمدان يضرع إليه حتّى جلسا في بعض الطريق ، وأخذ عليه العهد ثم قال له : ما اسمك ؟ قال : قرمط .

ثم قال له قرمط : قُمْ معي إلى منزلي حتّى نجلس فيه ، فإنّ لي إخواناً أصير بهم إليك لتأخذ عليهم العهد للمهدي . فصار معه إلى منزله . فأخذ على الناس العهد هناك . وأقام في منزل حمدان ، وأعجبه أمره وعظّمه وكرّمه ؛ وكان على غاية ما يكون من الخشوع صائماً نهاره ، قائماً ليله . وكان المغبوط مَنْ أَخَذَه إلى منزله ليلةً . وكان ربما خاط لهم الثياب وتكسّب بذلك . فكانوا يتبركون به وبخياطته .

قال : وأدرك التّمْرُ . فأحتاج أبو عبدالله محمد بن عمر بن شهاب العدوي إلى عمر تمره . وكان مِنْ وجوه أهل الكوفة ، ومِنْ أهل العلم والفضل والتوحيد . فوُصِف له هذا الرجل . فنَصَبه لحفظ تمره والقيام في حظيرته فأحسن حفظها ، واحتاط في أداء الأمانة (ورقة ٤٨ ب) وظهر منه من التشديد في ذلك ما خرج به عن أحوال الناس في تساهلهم في كثير من الأمور ، وذلك في سنة أربع وستين ومائتين . فاستحكمت ثقة الناس به وثقته بحمدان قرمط وسكونه إليه . فأظهر له أمره وكَشَفَ له الغطاء .

وقال : وكل ما كان هذا الداعية يفعله من الثقة والأمانة وإظهار الخشوع والنُّسْك إنما كان حيلةً ومكراً وخديعة وغشّاً .

قال : فلما حضرت هذا الطاغية الوفاة جعل مقامه حمدان بن

الأشعث قرمطاً . فأخذ على أكثر أهل السواد ، وكان ذكياً خبيثاً .

قال : وكان ممن أجابه من أصحابه الذين صار لهم ذكر : زكرويه ابن مهرويه السلماني ، وجلندى الرازي ، وعكرمة النائلي ، واسحق السوداني ، وعطيف النيلي ، وغيرهم .

وبث دعاته في السواد [1] يأخذون على الناس [2] . وكان أكبر دعاته عبدان . وكان عبدان متزوجاً أخت قرمط ، وقرمط متزوجاً أخته . وكان عبدان رجلاً ذكياً خفيفاً فطناً خبيثاً خارجاً عن طبقة نظرائه من أهل السواد ، ذا فهم وخبث . فكان يعمل عند نفسه على حد قد نُصِب له ولا يُرَى أنه يجاوزه إلى غيره من خلْع الإسلام ، ولا يظهر غير التشيع والعلم ، ويدعو إلى الإمام من آل رسول الله (ص) : محمد بن اسماعيل بن جعفر .

وكان أحد مَنْ تبع عبدان : زكرويه بن مهرويه . وكان زكرويه شاباً فيه ذكاء وفطنة . وكان من قرية بسواد الكوفة يقال لها : الملسانية تلاصق قرية الصوّان . وهاتان القريتان على نهر هد .

نصبه عبدانُ على اقليم نهر هد وطسوج السالحين واقليم نهر يوسف — داعيةً ، ومِنْ قِبَله جماعة دعاة متفرقون في عمله ، يدور كل واحد منهم في عمله في كل شهر مرةً — وكل ذلك بسواد الكوفة . ودخل في الدعوة من العرب من بني ضُبَيْعة بن عجل ، وهم من ربيعة ، رجلان : أحدهما يعرف برباح والآخر يعرف بعليّ بن يعقوب العمر . فأنفذهما دعاةً إلى العرب في أعمال الكوفة وسوار وبرسما وبابل . ودخل في دعوته من العرب أيضاً رفاعة ، من بني يشكر ، ثم من بكر

(١) أي سواد الكوفة .
(٢) أي العهود .

ابن وائل رجل يعرف بسند ، وآخر يعرف بهـارون ؛ فجعلهما دعاة حبلا وما والاها في العرب خاصة إلى حدود واسط . فمال إليه هذان البطنان ، ودخلا في دعوته . فلم يكن يختلف رفاعي ولا ضُبَعي . ولم يَبْقَ من البطون المتصلة بالكوفة بطن إلاّ دخل في الدعوة منـه ناس كثير أو قليل من بني عابس وذُهَل وغيره ، وبني عنز وتيم الله وثعل وغيرهم ، وفيهم نفر يسير من بني شيبان .

فقوي قرمط بهم ، وزاد طمعه . فأخذ في جَمْع أموالهم . وذكَرَ ما فرضه قرمط على من دخل في دعوته واستجاب له ، وكيف نقلهم – في استئصال أموالهم – من اليسير إلى الكثير حتّى استقام له أمرهم :

كان أول ما ابتدأ به وافترض عليهم وامتحنهم بتأدية درهم واحد وسمى ذلك **الفطرة** ، من كل رأس من الرجال (٤٩ ا) والنساء والصبيان . فسارعوا إلى ذلك ، فتركه مُدَيْدة [(١)] . ثم فرض عليهم **الهجرة** ، وهو دينار على كل رأس أدرك الحبيث . وتلا عليهم قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم ان صلواتك سكنٌ لهم والله سميع عليم » (التوبة ١٠٣) وقال : هذا تأويل هذا . فدفعوا ذلك مبادرين به إليه وتعاونوا عليه [(٢)] : فمن كان فقيراً أسعفوه . فتركهم مديدة ، ثم فرض عليهم **البلغة** ، وهي سبعة دنانير ، وزعم أن ذلك هو البرهان ، المراد بهذا قولـه تعالى : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (البقرة ١١١) وزعم أن ذلك بلاغ من يريد الإيمان والدخول في السابقين السابقين « أولئك المقربون » (الواقعة ١) . وصنع لهم طعاماً طيّباً حلواً لذيذاً ، وجعله على قدر البنادق وأطعم كل مَنْ أدى إليه سبعة دنانير واحدة منها ،

---

(١) في المخطوط : مدنه (!)

(٢) في المخطوط : إليه

وزعم أنه طعام أهل الجنة نزل إلى الإمام . واتخذ ذلك كالخواتيم فينقل إلى الداعي منها مائة بلغة ويطالبه بسبعمائة دينار . — فلما توطأ له هذا الأمر فرض عليهم أخماس ما يملكون وما يكسبون ، وتلا عليهم قوله تعالى : « واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإنّ لله خمسه وللرسول ... » الآية (الأنفال ٤١) . فقوّموا جميع ما يملكونه من ثوب وغيره وأدّوا خُمْسَه إليه ، حتى كانت المرأة تخرج خُمْسَ ما تغزل ، والرجل يخرج خُمْسَ ما يكسب . — فلما تم ذلك له واستقر ، فرض عليهم **الألفة** : وهو أن يجمعوا أموالهم في موضع واحد وأن يكونوا في ذلك [1] أسوة واحدة لا يفضل أحدٌ منهم صاحبه وأخاه في ملك يملكه . وتلا عليهم قوله تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً » (آل عمران ١٠٣) وتلا عليهم قوله تعالى : « لو أنفقتَ ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألّف بينهم ، إنه عزيز حكيم » (الأنفال ٦٣) . وعرفهم أنه لا حاجة بهم إلى مالٍ يكون معهم ، لأن الأرض بأسرها ستكون لهم دون غيرهم . قال لهم : هذه محنتكم التي امتحنتم بها ليُعْلَم كيف تعملون . وطالبهم بشراء السلاح وإعداده ، وذلك كله في سنة ست وسبعين ومائتين .

وأقام الدعاة في كل قرية رجلاً مختاراً من ثقاتها يجمع عنده أموال أهل قريته من بقر وغنم وحلي ومتاع وغيره . فكان يكسو عاريهم ، وينفق عليهم ما يكفيهم ، ولا يبقي فقيراً بينهم ولا محتاجاً ضعيفاً . وأخذ كل رجل منهم بالانكماش في صناعته والتكسب بجهده ليكون له الفضل في رتبته . وكانت المرأة تجمع إليه كَسْبَها من مغزلها ، والصبي أجر نظارته الطير . فلم يملك أحدهم إلاّ سيفه وسلاحه .

---

(١) بالواو في المخطوط ، وربما كان صوابها : أسرة (بالراء) .

فلما استقام له ذلك كله وصَبَوْا إليه وعملوا به أمر الدعاة أن يجمعوا النساء ليلة معروفة ويختلطن بالرجال وقال إن ذلك من صحة الود والألفة بينهم . فربما بذل الرجل لأخيه امرأته متى أحب .

فلما تمكن من أمورهم ووثق بطاعتهم وتبين مقدار عقولهم أخذ في تدريجهم إلى الضلالة وأتاهم بحجج من مذهب الثنوية . فسلكوا معه في ذلك ، حتى خلعهم من الشريعة ونقض عليهم ما كان يأمرهم به في مبدأ أمرهم (٤٩ ب) من الخشوع والورع والتقى ؛ وأباح لهم الأموال والفروج والغناء عن الصوم (١) والصلاة والفرائض ، وأن ذلك كله موضوع عنهم ، وأن أموال المخالفين ودماءهم حلالٌ لهم ، وأن معرفة صاحب الحق الذي يدعو إليه تغني عن كل شيء ، ولا يخاف معه إثم ولا عذاب » (٢) .

أبو سعيد الجنابي في البحرين

وفي سلمية ، التي سميت من ذلك الحين « دار الهجرة » أقام حمدان قرمط ، وبث من هناك الدعاة إلى مختلف الجهات .

وكما رأينا كان عبدان ، الملقب « بالكاتب » الساعد الأيمن لحمدان . وعبدان عين داعيين مهمّين هما : زكرويه بن مهرويه ، وأبا سعيد الحسن بن بهرام الجنابي : الأول داعية على منطقة من العراق ، والثاني على القسم الجنوبي من فارس .

---

(١) في المخطوط : الصور .

(٢) النويري : « نهاية الأرب » . الفن الخامس ، القسم الخامس ، الباب ٨ — ٩ ، مخطوط باريس رقم ١٥٧٦ ، ورقة ٤٧ ق إلى ٤٩ ب — وهذا القسم لم ينشر من قبل .

قال ابن حوقل : « ومنهم (أي من الفرس الذين انتحلوا ديانات خرجوا بها عن المذاهب المشهورة فدعوا إليها وانتصبوا لها) الحسن المكنى بأبي سعيد بن بهرام الجنابي ، من أهل جنابة . كان دقّاقاً[1] ، تعلّق بدعوة القرامطة مِنْ قبَل عبدان الكاتب ، صهر حمدان قرمط ، واستخلفه على نواحيه وجعل الدعوة إليه بجنابة وشينيز وتوج ومهروبان وجروم فارس . فدعاهم وأخذ الكثير من أموالهم . وفُطِن به فقُبض على ما جمعه من المال واتخذه من الخزائن والعدد . وأفلت بحشاشته . فلم يزَل في خفية حتى كتب إليه حمدان قرمط من كلواذي بالشخوص إلى ما قبَله ، ولم يكن رآه . فلما عاينه رأى منه نافذاً فيما يكلفه . ورأى ما دار عليه ليس مِنْ قبَل سوء سياسة فيما كان بسبيله ، لكن وجوهٌ وقعت كالضرورة . فأنفذه إلى البحرين ، وأمره بالدعوة هناك وأيده بوجوه القوة : من المال ، والكتب ، وغيرهما .

فورد البحرين ، وصاهر ابن سنبر ، وبث الدعوة في العرب الذين بتلك النواحي فقبلوها ، وانفتحت الديار على يده ، وأجابه القبائل والعشائر رغبةً ورهبةً بعد أن حاصر هَجَر وافتتحها بضروب من الحيل ومشاقّ من الأعمال ليس هذا موضع ذكرها .

وكان حمدان قرمط إذ ذاك في دعوة السلطان حَذَرَ أمير المؤمنين المقتدر بالله . فرجعا عما كانا يعتقدانه وخالفا ذلك . وجرت خطوبٌ وتخاليط كثيرة في بعض الروايات . وذُبِح أبو سعيد في حمام قد اتخذه في قصره مع جماعة من وجوه رجاله بالأحساء .

وخلّفه ابنه أبو طاهر سليمان بن الحسن — لعنه الله — الفاتح البصرة والكوفة ، وصاحب قوافل الحاج في طريق العراق ، وقاتِلُ

---

(١) أي يبيع الدقيق .

آل أبي طالب وبني هاشم ، والمستحلّ دماءهم وفروجهم وأموالهم ، ومخرّبُ مكة ، وآخذُ الحجر ، وفاعل كل كبيرة ، ومستحلّ كل عظيمة — إلى أن أهلكه الله ودمّر عليه وأتى على أهله وولده بتشتيت الكلمة واختلاف الدعوة وغيلة بعضهم لبعض بالقتل والختل بالمكايد ، وما كان من أفعالهم في بلدان المسلمين واعتراضهم على حجيجهم ، وعيثهم في بلادهم ومالهم منه — فلا حاجة بنا إلى ذكره لشهرته والغِنَى عن إعادته مثل : أخذه كنوز الكعبة ، وقتله المعتكفين ببيت الله ، إلى أن أُخذ عمّ أبي طاهر ، أخو أبي سعيد ، وقراباته وذووه فحبسوا بشيراز مدة ، وكانوا مخالفين له في الطريقة يرجعون إلى صلاح وسداد ، فشُهد لهم بالبراءة من القرامطة ، فخلّي عنهم (1) » .

كذلك يقول في نفس المعنى أبو زيد البلخي (مخطوط برلين برقم ١ في فهرست اشبرنجر، ورقة ٦١) : « ومنهم الحسن الجنابي ، ويكنى بأبي سعيد ، من أهل جنابة ، كان دقاقاً ، أظهر مذهب القرامطة ، فنُفِي عن جنابة ، فخرج منها إلى البحرين ، فأقام بها تاجراً يستميل العرب بها ويدعوهم إلى نحلته حتى استجابوا له . ومَلَكَ البحرين وما والاها . فكان مِنْ كسره عساكر السلطان وعيثه وعدوانه أنه (استولى) على أهل عُمان وسائر ما يصاقبه من بلدان العرب ما قد انتشر ذكره ، حتى قُتِل وكفى الله أمرَه . — ثم قام ابنه سليمان بن الحسن ، فكان مِنْ قتله الحاج وانقطاع طريق مكة في أيامه والتعدي في الحرم وانتهاب الكعبة وقتل المعتكفين بمكة ما قد اشتهر ذكره . ولما أعرض الحاج ، بما كان منه ، أخذ عمه ، أخو أبو سعيد وقراباته ، فحبس بشيراز مدةً ، وكانوا مخالفين لهم في الطريقة يرجعون إلى صلاح وسداد ، وشهد لهم بالبراءة من القرامطة فخُلّي عنهم » .

---

(1) ابن حوقل : « المسالك والممالك » ، مخطوط ليدن ، ص ١٠٤ .

وابن الأثير يعطينا تفاصيل أكثر عن أبي سعيد الجنابي ، فيقول — تحت حوادث سنة ٢٨٦ — أن ابتداء أمر القرامطة بالبحرين هو « أن رجلاً يعرف بـ يحيى بن المهدي قصد قطيف ، فنزل على رجل يعرف بـ علي بن المعلى بن حمدان ، مولى الزياديين ، وكان يغالي في التشيع . فأظهر له يحيى أنه رسول المهديّ ، وكان ذلك سنة احدى وثمانين ومائتين . وذكر أنه خرج إلى شيعته في البلاد يدعوهم إلى أمره ، وأن ظهوره قد قرب . فوجه عليٌ بنُ المعلى إلى الشيعة من أهل القطيف فجمعهم وأقرأهم الكتاب الذي مع يحيى بن المهدي إليهم من المهدي . فأجابوه ، وأنهم خارجون معه إذا ظهر أمره . ووجّه إلى سائر قرى البحرين بمثل ذلك ، فأجابوه .

وكان فيمن أجابه : أبو سعيد الجنابي . وكان يبيع للناس الطعام ويحسب لهم ببيعهم .

ثم غاب عنهم يحيى بن المهدي مدةً . ثم رجع ومعه كتاب يزعم أنه من المهديّ إلى شيعته ، فيه : « قد عرّفني رسول الله يحيى بن المهدي مسارَعَتَكُم إلى أمري . فليدفع إليه كل رجل منكم ستة دنانير وثلثين . ففعلوا ذلك .

ثم غاب عنهم وعاد ومعه كتاب فيه أن ادفعوا إلى يحيى خُمْسَ أموالكم . فدفعوا إليه الخُمْس .

وكان يحيى يتردد في قبائل قيس ، ويورد إليهم كتباً يزعم أنها من المهدي ، وأنه ظاهر ، فكونوا على أهبة .

وحكى إنسان منهم يقال له ابراهيم الصايغ أنه كان عند أبي سعيد الجنابي وأتاه يحيى فأكلوا طعاماً . فلما فرغوا خرج أبو سعيد من بيته ، وأمر امرأته أن تدخل إلى يحيى وأن لا تمنعه إن أراد . فانتهى هذا

الخبر إلى الوالي ، فأخذ يحيى فضربه وحلق رأسه ولحيته . وهرب أبو سعيد الجنابي إلى جنابا . وسار يحيى بن المهدي إلى بني كلاب وعقيل والحريس فاجتمعوا معه ومع أبي سعيد . فعظم أمر أبي سعيد [1] »

وقوي أمر أبي سعيد الجنابي بالبحرين ، وقتل ما حوله من أهل القرى ، وسار إلى القطيف فقتل عدداً من الناس بها ، وأظهر أنه يريد البصرة ، فكتب والي البصرة ، أحمد بن محمد بن يحيى الواثقي ، إلى المعتضد بذلك ، فأمره بعمل سور على البصرة في سنة ٢٨٦ هـ. وفي ربيع الآخر من سنة ٢٨٧ هـ عظم أمر القرامطة بالبحرين ، وأغاروا على نواحي هَجَر ، وقرب بعضهم من نواحي البصرة . فكتب الوالي ، أحمد الواثقي ، إلى المعتضد يسأل المَدَد . فأرسل المعتضد العباسَ بن عمرو الغنوي — الذي كان والياً على بلاد فارس — وأقطعه اليمامة والبحرين وأمره بمحاربة القرامطة ، وانضم إليه زهاء ألفي رجل . فسار إلى البصرة واجتمع إليه كثير من المتطوعة والجند والخدم . وسار بهم إلى لقاء أبي سعيد الجنابي فالتقوا به مساء ، وتناوشوا القتال ، وحجز بينهم الليل . ولكن في الليل انصرف عن العباس الغنوي من كان معه من أعراب بني ضبة ، وكانوا ثلثمائة ، وذهبوا إلى البصرة ، وتبعهم متطوعة البصرة . وفي الصباح باكر العباس الحرب . فاقتتلوا اقتتالاً شديداً . ثم حمل نجاح ، غُلام أحمد بن عيسى بن الشيخ ، وكان على ميسرة العباس في مائة رجل ، فحمل على ميمنة أبي سعيد الجنابي حتى قتل هؤلاء عن آخرهم . أما الجنابي فقد حمل ومن معه على أصحاب العباس فانهزم العباس وأصحابه ، وأُسِر العباس ، واستولى الجنابي على ما كان في عسكر العباس . وفي الغد أحضر الجنابيُّ الأسرى فقتلهم

---

(١) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » حـ٧ ص ٣٤١ ، تحقيق تورنبرج ، بريل ، ليدن سنة ١٨٦٥ .

جميعاً وأحرقهم . وجرت هذه الوقعة في آخر شعبان سنة ٢٨٧ ﻫ .

وبعد ذلك سار الجنابي ، بعد انتصاره العظيم هذا على جيش العباس الذي بعثه الخليفة المعتضد ، وقصد إلى هجر ، فدخلها وآمَنَ أهلها . وانصرف الذين سلموا من المنهزمين ، وهم قليل ، نحو البصرة بغير زاد . فخرج إليهم من البصرة نحو ٤٠٠ رجل على الرواحل ومعهم الطعام والكسوة والماء ، فلقوا بها المنهزمين . فخرج عليهم بنو أسد وأخذوا الرواحل وما عليها ؛ وقتلوا مَنْ سَلِم من المعركة . فاضطربت البصرة لذلك ، وعزم أهلها على الانتقال منها ، فمنعهم أحمد الواثقي ، الوالي .

وبقي العباس عند الجنابي أياماً ، ثم أطلقه وقال له امض إلى صاحبك — أي الخليفة المعتضد وعرّفه ما رأيت . وذهب العباس الى الخليفة المعتضد وأخبره بما كان . (ابن الأثير ، حوادث سنة ٢٨٧ ﻫ) .

القرامطة في سواد الكوفة

ومن ناحية أخرى انتشر القرامطة في سواد الكوفة ، فوجه إليهم الخليفة المعتضد : شبلاً ، غلام أحمد بن محمد الطائي ، وظفر بهم « وأخذ رئيساً لهم يعرف بأبي الفوارس (وفي نسخة : بابن أبي الفوارس) فسيّره إلى المعتضد ، فأحضره بين يديه وقال له : « أخبرني ؟ هل تزعمون أن روح الله تعالى وأرواح أنبيائه تحلّ في أجسادكم فتعصمكم من الزلل وتوفقكم لصالح العمل ؟ » فقال له : « يا هذا إن حلّت روح الله فينا فما يضرّك ، وإن حلّت روح ابليس فما ينفعك . فلا تسأل عمّا لا يعنيك ، وَسَلْ عمّا يخصك » . فقال : « ما تقول فيما يخصّني ؟ » قال : « أقول إن رسول الله (صلعم)مات وأبوكم العباس حيّ ؛ فهل طالب بالخلافة ، أم هل بايعه أحدٌ من الصحابة على ذلك ؟ ثم مات

أبو بكر فاستخلف عُمَر ، وهو يرى موضع العباس ولم يوصِ إليه . ثم مات عُمَر وجعلها شورى في ستة أنفس ولم يوصِ إليه ولا أدخله فيهم . فبماذا تستحقون أنتم الخلافة وقد اتفق الصحابة على دفع جدّك عنها ؟ » فأمر به المعتضد فعذب وخلعت عظامه ثم قطعت يداه ورجلاه ، ثم قتل » (ابن الأثير ، حوادث سنة ٢٨٩ هـ جـ٧ ص ٣٥٤ ، ليدن سنة ١٨٦٥) .

القرامطة في الشام

ومن ناحية ثالثة ظهر بالشام رجل من القرامطة وجمع جموعاً من الأعراب وسار بها إلى دمشق ، وأميرها حينئذ طُغْج بن جُفّ ، مِنْ قِبَل هارون بن خمارويه بن أحمد بن طولون .

وكان ابتداء حال هذا القرمطي هو أنه لما رأى زكرويه بن مهرويه ، داعية حمدان قرمط في سواد الكوفة ، أن جيوش الخليفة المعتضد قد انتصرت على القرامطة ، سعى في استغواء مَنْ قرب من الكوفة من الأعراب من قبائل : أسد ، وطيّ وغيرهم . لكن لم يستجب له أحد. فأرسل أولاده إلى كلب بن وبرة ، فاستغروهم ، لكن لم يستجب منهم إلا فخذ من بني كلب بن وبرة ، وهو : بنو القليص بن صمصم ابن عديّ بن جناب ومواليهم خاصة . فبايعوا في سنة ٢٨٩ بناحية السماوة : ابن زكرويه المسمّى يحيى ، والمكنى أبا القاسم ، ولقبوه الشيخ ، وزعم أنه محمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب . وزعم أن له بالبلاد مائة ألف تابع ، وأن ناقته التي يركبها مأمورة : فإذا تتبعوها في مسيرها نُصِروا . وأتاه جماعة من بني الأصبع ، وسمّوا الفاطميين ، ودانوا بمذهبه . فقصدهم شبل — غلام المعتضد — من ناحية الرصافة ، فجاءوه

على غرة فقتلوه وأحرقوا مسجد الرصافة . واعترضوا كل قرية اجتازوا بها حتى بلغوا ولاية هارون بن خمارويه التي قوطع عليها طغج بن جُف . فأكثروا القتل فيها ، فقاتلهم طغج ، لكنهم هزموه غير مرة (ابن الأثير حوادث سنة ٢٨٩ ؛ جـ ٧ ص ٣٥٣ طبعة ليدن سنة ١٨٦٥).

وفي ربيع الآخر سنة ٢٩٠ سيّر طغْج بن جُف جيشاً من دمشق ، على رأسه غلام له اسمه بشير . فهزمهم القرمطيّ وقتل بشيراً . وحاصر القرمطي دمشق وضيّق على أهلها وقتل أصحاب طغج حتى لم يبق منهم إلاّ القليل ، وأشرف أهل دمشق على الهلاك فأمد المصريون أهل دمشق ببدر وغيره من القواد فقاتلوا الشيخ ، مقدّم القرامطة ، فقُتِل القرمطي على باب دمشق وقتل من أصحابه خلق كثير . وكان هذا القرمطي يزعم أنه إذا أشار بيده إلى الجهة التي فيها محاربوه انهزموا .

ولما قُتِل يحيى بن زكرويه ، المعروف بـ « الشيخ » ، وقُتِل أصحابه اجتمع مَنْ بقي منهم على أخيه الحسين ، وسمّى نفسه أحمد وكنيته أبو العباس . « ودعا الناس . فأجابه أكثر أهل البوادي وغيرهم . فاشتدت شوكته ، وأظهر شامة في وجهه ، وزعم أنها آيته . فسار إلى دمشق . فصالحه أهلها على خراج ، رفعوه إليه ، وانصرف عنهم . ثم سار إلى أطراف حمص فغلَب عليها وخُطِب له على منابرها ، وتسمّى **المهدي أمير المؤمنين** . وأتاه ابن عَمّه عيسى بن المهدي المسمى عبدالله بن أحمد بن محمد بن إسماعيل . فلقبه المدثر ، وعهد إليه ، وزعم أنه المدثر الذي في القرآن . ولَقّبَ غلاما من أهله : المطوّق ، وقلّده قتل أسرى المسلمين . ولما أطاعه أهل حمص وفتحوا له بابها خوفاً منه ، سار إلى حماة ومعرّة النعمان وغيرهما ، فَقَتَلَ أهلها وقَتَلَ النساءَ والصبيان . ثم سار إلى بعلبك فقتل عامة أهلها ولم يبق منهم إلاّ اليسير . ثم سار إلى سلمية ، فمنعه أهلها . ثم صالحهم

وأعطاهم الأمان ، ففتحوا له بابها . فبدأ بمن فيها من بني هاشم – وكانوا جماعةً – فقتلهم أجمعين . ثم قتل البهائم والصبيان بالكتاتيب . ثم خرج منها وليس بها عينٌ تطرف . وسار فيما حولها من القرى : يسبي ، ويقتل ، ويخيف السبيل ... ثم إن كتب أهل الشام ومصر وصلت إلى المكتفي يشكون ما يلقون من القرمطي : من القتل والسَّبْي وتخريب البلاد . فأمر الجند بالتأهب وخرج من بغداد في رمضان (سنة تسعين ومائتين) وسار إلى الشام ، وجعل طريقه على الموصل . وقَدَّم بين يديه أبا الأغرّ في عشرة آلاف رجل . فنزل قريباً من حلب . فكبسهم القرمطيُّ صاحب الشامة ، فقتل منهم خلقاً كثيراً . وسَلِم أبو الأغر ، فدخل حلب في ألف رجل . وكانت هذه الوقعة في رمضان . وسار القرمطي إلى باب حلب . فحاربه أبو الأغر بمن بقي معه وأهل البلد ، فرجع عنهم . وسار المكتفي حتّى نزل الرقة ، وسيّر الجيوش إليه ، وجعل أمرهم إلى محمد بن سليمان الكاتب . وفيها (أي في سنة ٢٩٠ هـ) تحارب القرمطيُّ صاحب الشامة وبدر مولى ابن طولون ، فانهزم القرمطي وقُتِل مِنْ أصحابه خلقٌ كثير . ومضى مَنْ سَلِم منهم نحو البادية . فوجّه المكتفي في إثرهم : الحسين بن حمدان وغيره من القوّاد . » (ابن الأثير ، حوادث سنة ٢٩٠ هـ جـ ٧ ص ٣٦٢ – ٣٦٤ طبعة ليدن سنة ١٨٦٥) [1] .

***

ونعود إلى البحرين وأبي سعيد الجنابي ، فنجد أن ابن بانو أمير

---

(١) في الطبري عن حوادث سنة ٢٩٠ : « ولخمس بقين من المحرم منها (أي من سنة ٢٩٠) ورد فيما ذكر كتاب علي بن عيسى من الرقة يذكر فيه ان القرمطي إبن زكرويه ، المعروف بـ « الشيخ » وافى الرقة في جمع كثير فخرج إليه جماعة من أصحاب السلطان ، ورئيسهم سبك – غلام المكتفى – فواقعوه . فقتل سبك وانهزم أصحاب السلطان » (السلسلة الثالثة حـ ٤ ص ٢٢٢١ ، ليدن سنة ١٨٩٠) .

البحرين كبس حصنا للقرامطة في سنة ٢٩٠ هـ ، فظفر بمن فيه ، وواقع قرابة أبي سعيد الجنابي ، فهزمه ابن بانو ، وكان مقام هذا القرمطي بالقطيف ، وهو وليّ عهد أبي سعيد . وبعد ما انهزم أصحابه وُجِد هذا القرمطي قتيلا ، فأخذ رأسه . وسار ابن بانو إلى القطيف فافتتحها . (ابن الأثير ، حوادث سنة ٢٩٠ هـ جـ ٧ ص ٣٦٤ ، طبعة ليدن) .

وقد أورد الطبري (حوادث سنة ٢٩٠ هو) نموذجاً من الرسائل التي كان صاحب الشامة هذا يبعث بها إلى بعض عماله ورسائل بعض هؤلاء العمال إليه ، منها يبين ما كان يخلع على نفسه من الألقاب وما يدعيه من الدعاوى . فمن ذلك هذه الرسالة :

« بسم الله الرحمن الرحيم . من عبدالله أحمد بن عبدالله المهديّ ، المنصور بالله ، الناصر لدين الله ، **القائم بأمر الله** ، الحاكم بحكم الله ، الداعي إلى كتاب الله ، الذابّ عن حريم الله ، المختار من ولد رسول الله ؛ أمير المؤمنين ، وإمام المسلمين ، ومذلّ المنافقين ، خليفة الله على العالمين ، وحاصد الظالمين ، وقاصم المعتدين ، ومبيد الملحدين ، وقاتل (ا) القاسطين ، ومُهْلِك المفسدين ، وسراج المبصرين ، وضياء المستضيئين ، ومشتّت المخالفين ، والقيّم بسُنّة المرسلين ، وولد خير الوصيّين صلى الله عليه وسلم وعلى أهل بيته الطيبين ، وسلّم كثيراً — إلى جعفر بن حميد الكردي . سلام عليك ! فانّي أحمد إليك الله الذي لا إله إلاّ هو وأسأله أن يصلّي على جدّي محمد رسول الله ...» (الطبري ، سلسلة ٣ جـ ٤ ، ص ٢٢٢٣) .

فهو يدعي إذن أن جدّه محمدٌ رسول الله ، وأنه القائم بأمر الله ، وأنه خليفة الله على العالمين .

كذلك نجد مَنْ يراسلونه يخلعون عليه نفس النعوت . فقد كتب عاملٌ له يقول : « لعبدالله أحمد ، الإمام المهدي ، المنصور بالله »

ثم الصدر كله على مثال الكتاب السابق الذكر .

***

ونعود إلى المكتفي بعد نزوله الرقّة وارساله الجيوش إلى صاحب الشامة ، وتوليته محمد بن سليمان الكاتب أمر حرب صاحب الشامة ؛ فنقول إن محمد بن سليمان سار إليه في عسكر الخليفة حتى صاروا إلى موضع بينهم وبين حماة اثنا عشر ميلا ، فلقوا به أصحاب القرمطي في يوم الثلثاء لست خلون من المحرّم سنة ٢٩١ هـ . « وكان القرمطي قدّم أصحابه وتخلّف هو في جماعة من أصحابه ومعه مال قد كان جمعه . وجعل السواد وراءه . فالتحمت الحرب بين أصحاب السلطان وأصحاب القرمطي واشتدت . فهزِم أصحابُ القرمطي وقُتِلوا وأُسِر من رجالهم بَشَرٌ كثير . وتفرّق الباقون في البوادي ، وتبعهم أصحاب السلطان ليلة الأربعاء لسبع خلون من المحرم (سنة ٢٩١) . فلما رأى القرمطي ما نزل بأصحابه من الفلول والهزيمة ، حمّل ، فيما قيل ، أخاً له يكنى أبا الفضل ، مالاً وتقدم إليه أن يلحق بالبوادي إلى أن يظهر في موضع يصير إليه . وركب هو وابن عمّه المسمّى **المدثر** ، **والمطوّق** صاحبه وغلام له رومي ، وأخذ دليلاً وسار يريد الكوفة عرضاً في البرية ، حتى انتهى إلى موضع يعرف بـ الدّالية ، من أعمال طريق الفرات ، فنفد ما كان معهم من الزاد والعلف . فوجّه بعض ما كان معه ليأخذ له ما يحتاجون إليه . فدخل الدالية المعروفة بـ دالية ابن طوق لشراء حاجة ، فأنكروا زيّه . وسُئل عن أمره فمجمج . فأُعْلِم المتولّي مَسْلحة هذه الناحية بخبره ، وهو رجل يعرف بأبي خُبْزَة – خليفة أحمد بن محمد بن كُشْمَرد ، عامل أمير المؤمنين المكتفي على المعادن بالرحبة وطريق الفرات . فركب في جماعة ، وسأل هذا الرجل عن خبره . فأخبره أن صاحب الشامة خلف رابية هناك في ثلاثة نفر . فمضى إليهم فأخذهم وصار بهم إلى صاحبه ،

فتوجه بهم ابن كُشْمَرد وأبو خبزة إلى المكتفي بالرقة . ورجعت الجيوش من الطلب بعد أن قتلوا وأسروا جميع مَنْ قدروا عليه من أولياء القرمطي وأشياعه . وكتب محمد بن سليمان إلى الوزير بالفتح [1] » ويورد الطبري نص هذا الكتاب ، وفيه يشرح كيف حارب أنصار القرمطي ، وفيه يثني على ما قام به بنو شيبان وتغلب وبنو تميم من الاستبسال في الحرب ضد القرامطة .

« وفي يوم الاثنين لأربع بقين من المحرم (سنة ٢٩١ هـ) أدخل صاحبُ الشامة الرقة ظاهراً للناس على فالج – وهو الجمل ذو السنامين – وبين يديه المدثر والمطوّق . وسار المكتفي إلى بغداد ، ومعه صاحب الشامة وأصحابه وخَلَّفَ العساكر مع محمد بن سليمان . وأدخل القرمطي بغداد على فيل ، وأصحابه على الجمل . ثم أمر المكتفي بحبسهم ، إلى أن تقدم محمد بن سليمان فقدم بغداد . وقد استقصى في طلب القرامطة ، فظفر بجماعة من أعيانهم ورءوسهم . فأمر المكتفي بقطع أيديهم وأرجلهم وضرب أعناقهم بعد ذلك . وأخرجوا من الحبس وفُعِل بهم ذلك . وضُرِبَ صاحب الشامة مائتي سوط ، وقطعت يداه وكوي فغشي عليه ، وأخذوا خشباً وجعلوا فيه ناراً ووضعوه على خواصره ، فجعل يفتح عينيه ويغمضهما . فلما خافوا موته ضربوا عنقه ورفعوا رأسه على خشبة . فكبّر الناس لذلك ، ونُصِبَ على الجسر .

« وفيها (أي في سنة ٢٩١ هـ) قَدِم رجلٌ من بني العُلَيْص من وجوه القرامطة ، يسمّى اسماعيل بن النعمان ، وكان نجا في جماعة لم ينج من رؤسائهم غيره . فكاتبه المكتفي وبذل له الأمان . فحضر في الأمان هو ونيف مائة وستين نفسا ، فأومنوا وأحسن إليهم ووُصِلوا بمال ،

---

(١) الطبري : « تاريخ الرسل والملوك » السلسلة ٣ حـ٤ ص ٢٢٣٧ – ٢٢٣٨ ؛ وعنه نقل ابن الأثير حـ٧ ص ٣٦٦ – ٣٦٧ ، طبع ليدن سنة ١٨٦٥ .

وصاروا إلى رحبة مالك بن طوق مع القاسم بن سيما ، وهي من عمله . فأقاموا معه مدّة . ثم أرادوا الغدر بالقاسم ، وعزموا على أن يثبوا بالرحبة يوم الفطر عند اشتغال الناس بالصلاة . وكان قد صار معهم جماعة كبيرة . فعلم بذلك ، فقتلهم . فارتدع مَنْ كان بقي من موالي بني العليص ، وذلّوا وأتربوا حتى جاءهم كتاب من الخبيث زكرويه يعلمهم أنه مما أوحي إليه أن صاحب الشامة وأخاه المعروف بـ « الشيخ » يُقتلان ، وأن إمامه الذي هو حيٌّ يظهر بعدهما ويَظْفر[1] » .

وفي سنة **٢٩٣** استطاع الداعية الذي بنواحي اليمن ، أن يحارب أهل صنعاء وينتصر عليهم وتغلّب على سائر مدن اليمن .

وبعد مقتل صاحب الشامة أنفذ زكرويه مع مهرويه رجلا كان يعلم الصبيان بقرية تُدْعَى الزّابوقة ، من عمل الفَلّوجة ، اسمه **عبدالله ابن سعيد** ، ويكنى أبا غانم ، فتسمّى نصراً ليعلن أمره على الناس . «فدار على أحياء كلب يدعوهم إلى رأيه فلم يقبله منهم أحد سوى رجل من بني زياد يسمى مقدام بن الكيال فإنه استغوى له طوائف من الأصبغيين المنتمين إلى الفواطم وسواقط من العُلَيْصيين وصعاليك من سائر بطون كلب . وقصد ناحية الشام — وعامل السلطان على دمشق والأردن أحمد ابن كيغلغ وهو مقيم بمصر على حرب ابن خلِج [2] الذي كان خالف محمد بن سليمان ورجع إلى مصر فغلب عليها . فاغتنم ذلك عبدالله بن سعيد هذا ، وسار إلى مدينتي بُصْرَى وأذْرعات من كورتي حَوْران والبَثَنية . فحارب أهلها ، ثم آمنهم . فلما استسلموا قتل مقاتلتهم

---

(١) ابن الاثير : « الكامل في التاريخ » حـ٧ ص ٣٦٧ — ٣٦٨ ، ليدن سنة ١٨٦٥

(٢) وفي ابن الأثير : « الخانجي » ، وفي ابن مسكويه : ابن الخانجي ، راجع التعليق في الطبري سلسلة ٣ ص٤ ص ٢٢٥٣ ، حيث يرد أسماء : محمد بن علي الخليج ، والخليجي ، الخ .

وسبى ذراريهم واستصفى أموالهم . ثم سار يؤمُّ دمشق ، فخرج إليه جماعة ممن كان مرسوماً بتشحينها من المصريّين كان خلّفهم أحمدُ بن كيغلغ مع صالح بن الفضل فظهروا عليهم وأثخنوا فيهم ، ثم اغترّوهم ببذل الأمان لهم ، فقتلوا صالحاً وفضّوا عسكرَه ، ولم يطمعوا في مدينة دمشق ، وكانوا قد صاروا إليها ، فدافعهم أهلُها عنها ، فقصدوا نحو طبرية ، مدينة جند الأردن ، ولحق بهم جماعة افتتنت من الجند بدمشق . فواقعهم يوسف بن ابرهيم بن بغامردي ، عامل أحمد بن كيغلغ على الأردنّ ، فأسروه ، وبذلوا الأمان له ، ثم غدروا به فقتلوه ونهبوا مدينة الأردن ، وسبوا النساء ، وقتلوا طائفة من أهلها . فأنفذ السلطان الحسين بن حمدان لطلبهم ووجوهاً من القوّاد ، فورد دمشق وقد دخل أعداءُ الله طبرية . فلما اتصل خبره بهم عطفوا نحو السماوة وتبعهم الحسين يطلبهم في بريّة السماوة ، وهم ينتقلون من ماءٍ إلى ماءٍ ، ويعوّرونه حتّى لجأوا إلى الماءين المعروفتين بالدمعانة والحالّة . وانقطع الحسين من اتباعهم لعدم الماء فعاد إلى الرحبة . وأسرى القرامطةُ على غاويهم المسمّى نصراً إلى قرية هيت فصبّحوها وأهلها غارُّون لتسع بقين من شعبان (سنة ٢٩٣ هـ) مع طلوع الشمس فنهب ربضها وقتل من قدر عليه من أهلها وأحرق المنازل ، وانتهب السفن التّي في الفرات في فرضتها ، وقتل من أهل البلد — فيما قيل — زهاء مائتي نفس ... ثم رحل عنها بعد المغرب إلى البريّة ، وإنما أصاب ذلك من ربضها ، وتحصّن منه أهلُ المدينة بسورها . فشخص محمد بن اسحق بن كنداجيق (أوكنداج) إلى هيت في جماعة من القوّاد في جيش كثيف بسبب هذا القرمطي ، ثم تبعه بعد أيام مؤنس الخازن . وذكر عن محمد بن داود أنه قال إن القرامطة صبّحوا هيت وأهلها غارُّون ، فحماهم الله منهم بسورها . ثم عجل السلطان محمد بن اسحق بن كنداجين نحوهم ، فلم يقيموا بها إلا ثلاثاً حتّى قرب محمد بن اسحق منهم . فهربوا منه

نحو الماءين . فنهض محمد نحوهم ، فوجدهم قد عوّروا المياه بينه وبينهم . فأنفذت إليه من الحضرة الابل والروايا والزاد وكُتب إلى الحسين بن حمذان بالنفوذ من جهة الرحبة إليهم ، ليجتمع هو ومحمد ابن اسحق على الإيقاع بهم . فلما أحسّ الكلبيون باشراف الجند عليهم ائتمروا بعدو الله المسمّى نصراً ، فوثبوا عليه وفتكوا به ؛ وتفرّد بقتله رجلٌ منهم يقال له **الذئب** بن القائم ، وشخص إلى الباب تقرّباً بما كان منه ومستأمناً بتقيتهم . فأسنيت له الجائزة ، وعُرِف له ما أتاه ، وكُفّ عن طلب قومه . فمكث أياماً ، ثم هرب . وظفرت طلائع محمد بن اسحق برأس المسمّى نصر ، فاحتزّوه وأدخلوه مدينة السلام .

واقتتلت القرامطة بعده حتى وقعت بينهما الدماء . فصار مقدام بن الكيال إلى ناحية طيء مُقْلِناً بما احتوى عليه من الحُكام . وصارت فرقة منهم ، كرهت أمورهم ، إلى بني أسد المقيمين بنواحي عين التمر . فجاوروهم ، وأرسلوا إلى السلطان وفداً يعتذرون مما كان منهم ، ويسألون اقرارهم في جوار بني أسد ، فأجيبوا إلى ذلك وحصلت على الماءيْن بقية الفسقة المستبصرة في دين القرامطة .. [(1)] » .

وهكذا أخفق عبدالله بن سعيد في حركته هذه .

لهذا انفذ زكرويه داعية آخر من أكرة أهل السواد ، يسمى **القاسم** ابن **أحمد** بن علي ، ويعرف بأبي محمد ، من رستاق نهر تلحانا . « فأعلمهم أن فعل الذئب بن القائم قد أنفره عنهم ، وثقّل قلبه عليهم ، وأنهم قد ارتدوا عن الدين ، وأن وقت ظهورهم قد حضر . وقد

(١) الطبري : « تاريخ الرسل والملوك » سلسلة ٣ جـ٤ ص ٢٢٥٦ — ٢٢٦٠ ، حوادث سنة ٢٩٣ .

بايع له بالكوفة أربعون ألف رجل ، وفي سوادها أربعمائة ألف رجل ، وأن يوم موعدهم الذي ذكر الله في كتابه في شأن موسى كليمه صلعم وعدوّه فرعون إذ يقول : « موعدكم يومُ الزينة ، وأن يُحْشر الناس ضحىً » (سورة ٢٠ آية ٦١) . وأن زكرويه يأمرهم أن يخفوا أمرهم ويظهروا الانقلاع نحو الشام ، ويسيروا نحو الكوفة حتّى يصبحوها في غداة يوم النحر ، وهو يوم الخميس لعشر تخلو من ذي الحجة سنة ٢٩٣ ، فإنهم لا يمنعون منها ؛ وأنه يظهر لهم وينجز لهم وعده الذي كانت رُسُله تأتيهم به ، وأن يحملوا القاسم بن أحمد معهم ». فامتثلوا أمره ووافوا باب الكوفة . وقد انصرف الناس عن مصلاّهم مع اسحق ابن عمران ، عامل السلطان بها ، وكان الذين وافوا باب الكوفة في هذا اليوم فيما ذكر ثمانمائة فارس أو نحوها ، رأسهم الذبلاني بن مهرويه من أهل الصّوْأر ، وقيل إنه من أهل جُنْبلاء [(١)] »

ولكن المعركة انتهت بهزيمة القرامطة وفرارهم إلى القادسية . وفي نفس الوقت بعث اسحُق بن عمران ، عامل الخليفة على الكوفة ، بطلب المدد ، فأرسل إليه الخليفة جماعة من قوّاده منهم طاهر بن علي بن وزير ، ووصيف بن صَدَارتكين التركي والفضل بن موسى بن بَغا الخادم الأفشيني . والتحم جيش الخليفة مع زكرويه والقرامطة في يوم الاثنين لتسع بقين من ذي الحجة سنة ٢٩٣ ، وذلك في موضع يعرف بالصّوْأر بينه وبين القادسية أربعة أميال . واشتدت الحرب بينهم ، ودارت الدائرة أول النهار على القرمطي وأصحابه حتّى كاد جيش الخليفة أن يظفر بهم . « وكان زكرويه ، قد كمّن عليهم كميناً من خلفهم ، ولم يشعروا به . فلما انتصف النهار خرج الكمين على السواد

---

(١) الطبري : « تاريخ الرسل والملوك » سلسلة ٣ حـ٤ ص ٢٢٦٠ — ٢٢٦١ ، حوادث سنة ٢٩٣ هـ .

فانتهبه ، ورأى أصحاب السلطان السيف من ورائهم ، فانهزموا أقبح هزيمة . ووضع القرمطي واصحابه السيف في أصحاب السلطان فقتلوهم كيف شاءوا ... وذكر أنه يبلغ من قتل من أصحاب السلطان في هذه الوقعة — سوى غلمانهم والحمالين ومن كان في السواد — ألف وخمسمائة رجل . فقوي القرمطيّ وأصحابه بما أخذوا في هذه الوقعة » (المرجع نفسه — سلسلة ٣ ج ٤ ص ٢٢٦٣) .

وفي ١٢ محرم ورد الخبر بغداد أن زكرويه بن مهرويه القرمطي ارتحل من الموضع المعروف بنهر التينة يريد الحاج ، وأنه وافى موضعاً بينه وبين واقصه أربعة أميال . ومضوا في البرّ من جهة المشرق حتّى بلغوا الماء المسمّى سَلْمان . وأقام بموضعه يريد الحاج ، ينتظر القافلة الأولى . واعترض قافلة الخراسانية في ١١ محرم بالعقبة من طريق مكة « فحاربوه حرباً شديداً . فساءلهم وقال : « أفيكم السلطان ؟ قالوا : ليس معنا سلطان ، ونحن الحاج . فقال لهم : فامضوا ، فلست أريدكم . فلما سارت القافلة تبعها فأوقع بها » (ص ٢٢٧٠) ووقع نفس المصير لأصحاب القافلة الثانية ، وكان فيها من الحاج زهاء عشرين ألفاً ، قُتِل جميعهم غير نفر يسير ، وأخذوا من المال والأمتعة الفاخرة ما قيمته مليونا دينار .

« فلما فرغ زكرويه من أهل القافلة الثانية من الحاج وأخذ أموالهم واستباحَ حرمهم رحل من وقته من العقبة بعد أن ملأ البرك والآبار بها بالجيف من الناس والدواب » (ص ٢٢٧٣) .

فعظم ذلك على الخليفة فندب الوزيرُ العباسُ بن الحسن بن أيوب محمد بن داود بن الجراح للخروج إلى الكوفة والاشراف منها على إنفاذ الجيوش لمحاربة زكرويه . فخرج من بغداد في ١٩ محرّم . ثم سار زكرويه ، من ناحيته ، إلى زُبَالة ، فنزلها وبث الطلائع أمامه ووراءه

خوفاً من أصحاب السلطان المقيمين بالقادسية أن يلحقوه ، ومتوقعاً ورود القافلة الثالثة التي فيها الأموال والتجار . ثم سار إلى الثعلبية ، ثم إلى الشقوق . وأقام بها بين الشقوق والبطان في طرف الرمل في موضع يعرف بالطليح ينتظر القافلة الثالثة ، وفيها من القواد نفيس المولدي وصالح الأسود ومعه الشمسة والخزانة . وكانت الشمسة جعل فيها المعتضد جوهراً نفيساً . وفي هذه القافلة كان ابرهيم بن أبي الأشعث. وإليه كان قضاء مكة والمدينة ... فلما صار أهلُ هذه القافلة إلى فَيْد بلغهم خبر الخبيث زكرويه وأصحابه . وأقاموا بفَيْد أياماً ينتظرون تقوية لهم من قِبَل السلطان . وقد كان ابن كشمرد رجع من الطريق إلى القادسية في الجيوش التي أنفذها السلطان معه وقبله وبعده . ثم سار زكرويه إلى فيد ، وبها عامل للسلطان يقال له حامد بن فيروز فالتجأ منه حامد إلى أحد حصنيها في نحو من مائة رجل كانوا معه في المسجد. وشحّن الحصن الآخر بالرجال. فجعل زكرويه يراسل أهل فيد ويسألهم أن يسلّموا إليه عاملهم ومن فيها من الجند ، وأنهم إن فعلوا ذلك آمنهم . فلم يجيبوه إلى ما سأل . ولمّا لم يجيبوه حاربهم فلم يظفر منهم بشيء .

فلما رأى أنه لا طاقة له بأهلها تنحّى فصار إلى البنّاج ، ثم إلى حُفَيْر أبي موسى الأشعري .

وفي أول شهر ربيع الأول (سنة ٢٩٤ هـ) أنهض المكتفيُّ وصيفَ بن صوارتكين ، ومعه من القواد جماعة . فنفذوا من القادسية على طريق خَفّان . فلقيه وصيفُ يوم السبت لثمانٍ بقين من شهر ربيع الأول . فاقتتلوا يومهم . ثم حجز بينهم الليل ، فباتوا يتحارسون ثم عاودهم الحربَ . فقتل جيشُ السلطان منهم مقتلةً عظيمة وخلصوا إلى عدوّ الله زكرويه . فضربه بعض الجند بالسيف على قفاه وهو مَولٍ ضربةً

اتصلت بدماغه فأخذ أسيراً وخليفته وجماعة من خاصته وأقربائه فيهم ابنه وكاتبه وزوجته واحتوى الجند على ما كان في عسكره . وعاش زكرويه خمسة أيام ، ثم مات ، فشُقّ بطنه ، ثم حُمِل بهيئته وانصرف من كان بقي حيّاً في يديه مِنْ أسرى الحاج [1] ».

قرامطة البحرين

أبو طاهر سليمان بن أبي سعيد الجنابي

ولما مات أبو سعيد الجنابي خلفه ابنه أبو طاهر سليمان ، وكان شجاعاً فصيحاً جواداً . وقد اهتم في بداية رئاسته بالاستيلاء على طريق الحج بين العراق ومكة . ففي سنة ٣٠٢ هـ أغار على قافلة الحاج وهي عائدة من مكة إلى العراق ، وسلبها وسبى ٢٨٠ امرأة منها وترك سائر الحجاج جياعاً عطاشاً [2] . فلما خاف الوزير علي بن عيسى على قوافل الحجاج في العام المقبل أسرع فوافق على السماح للقرامطة بالتجارة كما طلبوا (أبو المحاسن جـ ٢ ص ١٩٧) بشرط ألاّ يتعرضوا للحجاج وأن يسلّموا إليه رئيس قاطعي الطريق .

واستمر طريق الحجاج بين العراق ومكة آمناً من اعتداء القرامطة من سنة ٣٠٣ هـ حتى المحرم [3] من سنة ٣١٢ لما أن هاجم جماعة من القرامطة مؤلفة من ألف فارس وألف راجل قافلة الحجاج في سهل

---

(١) الطبري : « تاريخ الرسل والملوك » ، سلسلة ٣ حـ٤ ص ٢٢٧٤ — ٢٢٧٥ ، عن سنة ٢٩٤هـ . وقد توفي الخليفة المكتفي بالله في ذي القعدة سنة ٢٩٥ هـ وكان عمره ٣٣ أو ٣٢ سنة وتولى الخلافة ست سنين وستة أشهر و ١٩ يوماً .

(٢) أبو المحاسن حـ٢ ص ١٩٤ .

(٣) « مراصد الاطلاع » جـ٣ ص ٣٠٦ .

الهبير ، وهو سهل يجتازه الطريق بين مكة إلى الكوفة ، ويمتد من الشقوق إلى الأجفر . قال ابن الأثير : « في هذه السنة (سنة ٣١٢ هـ) سار أبو طاهر القرمطيّ إلى الهبير في عسكر عظيم ليلقى الحاج سنة احدى عشرة وثلثمائة في رجوعهم من مكة . فأوقع بقافلة « تقدمت معظم الحاج ، وكان فيها خلق كثير من أهل بغداد وغيرهم فنهبهم ... وأخذ أبو طاهر جمال الحجاج جميعها وما أراد من الأمتعة والأموال والنساء والصبيان ، وعاد إلى هجر وترك الحاجّ في مواضعهم . فمات أكثرهم جوعاً وعطشاً ومن حرّ الشمس . وكان عمر أبي طاهر حينئذ سبع عشرة سنة . وانقلبت بغداد واجتمع حُرَم المأخوذين إلى حُرَم المنكوبين الذين نكبهم ابنُ الفرات وجعلن ينادين : القرمطيّ الصغير أبو طاهر قتل المسلمين في طريق مكة ، والقرمطي الكبير ابن الفرات قد قتل المسلمين ببغداد ! (١) » .

وقد أدت هذه النكبة إلى خلع ابن الفرات من الوزارة والقبض عليه ثم قتله بعد ذلك .

وكان أبو طاهر سليمان بن أبي سعيد قد هاجم في السنة السابقة (سنة ٣١١ هـ) البصرة في ربيع الآخر (سنة ٣١١ هـ) وحاربوا أهلها « وقتلوا خلقاً كثيراً ، وطرح الناس أنفسهم في الماء فغرق أكثرهم. وأقام أبو طاهر سبعة عشر يوماً يحمل منها ما يقدر عليه من المال والأمتعة والنساء والصبيان ، فعاد إلى بلده » (٢) أي إلى هَجَر .

وفي سنة ٣١٢ دخل أبو طاهر إلى الكوفة . « وكان سبب ذلك أن أبا طاهر أطلق مَنْ كان عنده من الأسرى الذين كان أسرهم من

---

(١) ابن الأثير : « الكامل » حـ٨ ص ١٠٧ – ١٠٨ ، ليدن سنة ١٨٦٢ .
(٢) ابن الأثير حـ٨ ص ١٠٥ .

الحُجّاج ، وفيهم ابن حمدان وغيره ، وأرسل إلى (الخليفة) المقتدر يطلب البصرة والأهواز ؛ فلم يجبه إلى ذلك . فسار مِنْ هجر يريد الحاجّ . وكان جعفرُ بن ورقاء الشيباني متقلد أعمال الكوفة وطريق مكة . فلما سار الحجّاج من بغداد ، سار جعفر بين أيديهم خوفاً من أبي طاهر ، ومعه ألف رجل من بني شيبان . وسار مع الحُجّاج مِنْ أصحاب السلطان : ثمل ، صاحب البحر ، وجنيّ الصفواني ، وطريف السبكري (أو اليشكري) وغيرهم في ستة آلاف رجل . فلقي أبو طاهر القرمطيُّ جعفر الشيباني ، فقاتله جعفر . فبينما هو يقاتله ، إذ طلع جمعٌ من القرامطة عن يمينه . فانهزم من بين أيديهم . فلقي القافلة الأولى وقد انحدرت من العقبة ، فردّهم إلى الكوفة ومعهم عسكر الخليفة . وتبعهم أبو طاهر إلى باب الكوفة ، فقاتلهم . فانهزم عسكر الخليفة ، وقَتَل منهم وأسر جنباً الصفواني ، وهرب الباقون والحجاج من الكوفة . ودخلها أبو طاهر وأقام ستة أيام بظاهر الكوفة ، يدخل البلد نهاراً فيقيم في الجامع إلى الليل ، ثم يخرج فيبيت في عسكره . وحَمَل منها ما قدر على حمله من الأموال والثياب وغير ذلك ، وعاد إلى هجر » (١) ولم يحج أحدٌ في هذه السنة من العراق .

وفي سنة ٣١٥ ﻫ سار أبو طاهر القرمطي من هجر نحو الكوفة . فكتب المقتدر إلى يوسف بن أبي الساج يأمره بالمبادرة إلى الكوفة فسار إليها من واسط آخر شهر رمضان . ولما وصل أبو طاهر إلى الكوفة هرب نواب الخليفة عنها ، واستولى عليها أبو طاهر . ووصل يوسف ابن أبي الساج إلى الكوفة بعد وصول القرمطي بيوم واحد ، في ٨ شوال . فلما وصل بعث إلى القرامطة يدعوهم إلى طاعة المقتدر « فإن أبوا فموعدهم الحرب يوم الأحد . فقالوا : لا طاعة علينا إلاّ لله

---

(٣) ابن الأثير ﺣ٨ ص ١١٤ — ١١٥ .

تعالى ، والموعد بيننا للحرب بكرة غد ... ورأى يوسف (بن أبي الساج) قلة القرامطة فاحتقرهم ... وزحف الناس بعضهم إلى بعض . فسمع أبو طاهر أصوات البوقات والزعقات ، فقال لصاحب له : ما هذا ؟ فقال : فشل . قال : أجَل » ! لم يزد على هذا فاقتتلوا من ضحوة النهار يوم السبت إلى غروب الشمس . وصَبَر الفريقان . فلما رأى أبو طاهر ذلك باشر الحرب بنفسه ومعه جماعة يثق بهم ، وحمل بهم . فطحن أصحابَ يوسف ودقّهم ، فانهزموا بين يديه وأسر يوسفاً وعدداً كثيراً من أصحابه . وكان أسره وقت المغرب ؛ وحملوه إلى عسكرهم . ووكل به أبو طاهر طبيباً يعالج جراحه .

وورد الخبر إلى بغداد بذلك ، فخاف الخاصُّ والعام من القرامطة خوفاً شديداً وعزموا على الهرب إلى حلوان وهمذان . ودخل المنهزمون بغداد رجالة حفاة عراة . فبرز مؤنس المظفّر ليسير إلى الكوفة . فأتاهم الخبر بأن القرامطة قد ساروا إلى عين التمر . فأنفذ من بغداد خمسمائة سُمَيْرية فيها المقاتلة لتمنعهم من عبور الفرات . وسيّر جماعة من الجيش إلى الأنبار لحفظها ومنع القرامطة من العبور هنالك .

ثم إن القرامطة قصدوا الأنبار . فقطع أهلُها الجَسْرَ ، ونزل القرامطة غربيّ الفرات . وأنفذ أبو طاهر أصحابه إلى الحديثة ، فأتوه بسفن . ولم يعلم أهل الأنبار بذلك . وعبر فيها ثلثمائة رجل من القرامطة . فقاتلوا عسكر الخليفة فهزموهم وقتلوا منهم جماعة . واستولى القرامطة على مدينة الأنبار ، وعقدوا الجسر . وعبر أبو طاهر جريدة وخلّف سواده بالجانب الغربي .

ولما ورد الخبر بعبور أبي طاهر إلى الأنبار ، خرج نصر الحاجب في عسكر جرّار فلحق بمؤنس المظفر ، فاجتمعا في نيف وأربعين ألف مقاتل سوى الغلمان ومَنْ يريد النهب . وكان ممن معه : أبو الهيجاء

عبدالله بن حمدان ، ومن إخوته : الوليد ، وأبو السرايا في أصحابهم . وساروا حتى بلغوا نهر زبارا على فرسخين من بغداد عند عقرقوف . فأشار أبو الهيجاء بن حمدان بقطع القنطرة التي عليه فقطعوها . وسار أبو طاهر ومن معه نحوهم فبلغوا نهر زبارا ، وفي أوائلهم رجل أسود . فما زال الأَسْوَدُ يدنو من القنطرة والنّشابُ يأخذه ولا يمتنع حتى أشرف عليها فرآها مقطوعة ، فعاد وهو مثل القنفذ . وأراد القرامطة العبور فلم يمكنهم لأن النهر لم يكن فيه مخاضة . ولما أشرفوا على عسكر الخليفة هرب منهم خلق كثير إلى بغداد من غير أن يلقوهم . فلما رأى ابنُ حمدان ذلك ، قال لمؤنس : كيف رأيت ما أشرت به عليكم ؟ فوالله لو عبر القرامطة النهر لانهزم كل من معك ، ولأخذوا بغداد.

ولما رأى القرامطة ذلك عادوا إلى الأنبار .

وسيّر مؤنس المظفر صاحبه بليق في ستة آلاف مقاتل إلى عسكر القرامطة غربي الفرات ليغنموه ويخلّصوا ابن أبي الساج . فبلغوا إليهم وقد عبر أبو طاهر الفرات في زورق صياد ، وأعطاه ألف دينار . فلما رآه أصحابه قويت قلوبهم . ولما أتاهم عسكر مؤنس كان أبوطاهر عندهم . فاقتتلوا قتالاً شديداً . فانهزم عسكر الخليفة . ونظر أبو طاهر إلى ابن أبي الساج ، وهو قد خرج من الخيمة ينظر ويرجو الخلاص وقد ناداه أصحابه : أَبْشِرْ بالفرج ! فلما انهزموا ، أحضره وقتله وقتل جميع الأسرى من أصحابه . وسلمت بغدادُ من نهب العيّارين ... وكان عدة القرامطة ألف رجل وخمسماية رجل ، منهم سبعماية فارس ، وثمانماية راجل ؛ وقيل : كانوا الفين وسبعمائة .

وقصد القرامطة مدينة هيت ؛ وكان المقتدر قد سيّر إليها سعيد ابن حمدان وهارون بن غريب . فلما بلغها القرامطة رأوا عسكر الخليفة

قد سبقهم ، فقاتلوهم على السور . فقتلوا من القرامطة جماعة كثيرة ، فعادوا عنها . ولما بلغ أهل بغداد عودُهم من هيت ، سكنت قلوبهم .

ولما علم المقتدر بعدة عسكره وعسكر القرامطة قال : لعن الله نيفاً وثمانين ألفاً يعجزون عن ألفين وسبعمائة .

وجاء إنسانٌ إلى علي بن عيسى وأخبره أن في جيرانه رجلاً من شيراز على مذهب القرامطة يكاتب أبا طاهر بالأخبار . فأحضره وسأله ، فاعترف وقال : ما صحبتُ أبا طاهر إلاّ لما صحّ عندي أنه على الحق ، وأنت وصاحبك كُفّار تأخذون ما ليس لكم . ولا بد لله مِنْ حُجّة في أرضه . وإمامنا المهدي محمد بن فلان بن فلان بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق ، المقيم ببلاد المغرب . ولسنا كالرافضة والاثنا عشرية الذين يقولون – بجهلهم – إن لهم إماماً ينتظرونه ، ويكذّب بعضهُم لبعض فيقول : قد رأيته وسمعتُه وهو يقرأ . ولا ينكرون – بجهلهم وغباوتهم – أنه لا يجوز أن يعطى من العمر ما يظنونه » .

فقال له (علي بن عيسى الوزير) : « قد خالطت عسكرنا وعرفتهم . فمَنْ فيهم على مذهبك ؟ » فقال : « وأنت بهذا العقل تدبّر الوزارة ؟ ! كيف تطمع منّي أنني أُسلّم قوماً مؤمنين إلى قوم كافرين يقتلونهم ؟ ! لا أفعل ذلك » .

فأمر به فضرب ضرباً شديداً ومُنع الطعام والشراب ؛ فمات بعد ثلاثة أيام [1] » .

وإنه لأمر يدعو إلى العجب حقاً أن تستطيع هذه القلّة من القرامطة هزيمة هذا العدد الكبير من جيش الخليفة . ولهذا يفترض دي خويه [2]

---

(١) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » حـ٨ ص ١٢٤ – ١٢٧ ، ليدن سنة١٨٦٢م

(٢) M. J. De Goeje: **Mémorie sur les carmathès du Bahraïn**, p. 35. Leiden, 1862.

وجود تواطؤ بين بعض القواد في جيش الخليفة وبين أبي طاهر القرمطي. ويقول إن من المؤكد أنه قد كان لأبي طاهر أعوانٌ كثيرون مستترون في العراق ، وكان في جيوش الخليفة خونة .

ولا بد أن يكون الأمر كذلك ، ولا يكفي لتفسيره أن تقول إن القرامطة نظموا شبكة قوية من المخابرات في بغداد وفي داخل جيوش الخليفة ، كما رأينا فيما ذكره ابن الأثير عن ذلك الشخص الذي استدعى علي بن عيسى الوزير والذي كان ينقل إلى أبي طاهر القرمطي أخبار تحركات جيش الخليفة ضده .

* * *

ولنتابع مسيرة أبي طاهر لما أن سار من الأنبار .

لقد « سار أبو طاهر القرمطي إلى الدالية من طريق الفرات فلم يجد فيها شيئاً . فقتل من أهلها جماعة . ثم سار إلى الرحبة فدخلها ثامن المحرّم (سنة ٣١٦ هـ) بعد أن حاربه أهلها . فوضع فيهم السيف بعد أن ظفر بهم .

فأمر مؤنسُ المظفرّ بالمسير إلى الرقة . فسار إليها في صفر ، وجعل طريقه على الموصل ، فوصل إليها في ربيع الأول ، ونزل بها .

وأرسل أهلُ قرقيسيا يطلبون من أبي طاهر الأمان فآمنهم وأمرهم أن لا يظهر أحد منهم بالنهار ، فأجابوه إلى ذلك . وسيّر أبو طاهر سريّةً إلى الأعراب بالجزيرة فنهبوهم ، وأخذوا أموالهم . فخافه الأعراب خوفاً شديداً ، وهربوا من بين يديه . وقرر عليهم اتاوة ، على كل رأسٍ دينارين يحملونها إلى هجر .

ثم أصدر أبو طاهر من الرحبة إلى الرقة ، فدخل أصحابه الربض وقتلوا منهم ثلاثين رجلاً . وأعان أهل الرقة أهلُ الربض ، وقتلوا

من القرامطة جماعة . فقاتلهم ثلاثة أيام . ثم انصرفوا آخر ربيع الآخر. وبثّت القرامطة سَرِيّة إلى رأس عين ، وكفرتوثا . فطلب أهلُها الأمان ، فآمنوهم . وساروا أيضاً إلى سنجار ، فنهبوا الجبال ، ونازلوا سنجار ؛ فطلب أهلُها الأمان فآمنوهم .

وكان مؤنس قد وصل إلى الموصل . فبلغه قصد القرامطة إلى الرقة ، فجدّ السير إليها . فسار أبو طاهر عنها ، وعاد إلى الرحبة ؛ ووصل مؤنس إلى الرّقة بعد انصراف القرامطة عنها .

ثم إن القرامطة ساروا إلى هيت ، وكان أهلها قد أحكموا سورها ، فقاتلوه ، فعاد عنهم إلى الكوفة . فبلغ الخبر إلى بغداد ، فأُخرِج هارون بن غريب ونبي بن نفيس ونصر الحاجب إليها . ووصلت خيل القرمطي إلى قصر ابن هبيرة ، فقتلوا منه جماعة .

ثم إن نصر الحاجب حُمّ في طريقه حُمّى حادة ، فتجلّد وسار . فلما قاربهم القرمطي لم يكن في نصر قوةٌ على النهوض والمحاربة . فاستخلف أحمد بن كيغلغ ؛ واشتد مرض نصر وأمسك لسانه لشدّة مرضه ، فردوه إلى بغداد فمات في الطريق أواخر شهر رمضان . فجُعل مكانه على الجيش هارون بن غريب ، ورُتّب ابن أحمد بن نصر في الحجبة للمقتدر مكان أبيه . فانصرف القرامطة إلى البرّية[1] . »

وكانت نتيجة هذه الانتصارات المتوالية التي أحرزها القرامطة في حروبهم ومناوشاتهم مع جيوش الخليفة ومع مختلف البلدان التي غزوها أن الذين كانوا في سواد العراق يسترون اعتقادهم مذهب القرامطة أخذوا يظهرون اعتقادهم . « واجتمع منهم بسواد واسط أكثر من عشرة

---

(١) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » ح٨ ص ١٣٢ – ١٣٣ . ليدن ، سنة ١٨٦٥ .

آلاف رجل ، وولّوا أمرهم رجلاً يعرف بـ حُرَيْث بن مسعود . واجتمع طائفة أخرى بعين التمر ونواحيها في جمع كثير ، وولّوا أمرهم إنساناً يسمّى عيسى بن موسى . وكانوا يدعون إلى الهدى . وسار عيسى إلى الكوفة ، ونزل بظاهرها ، وجَبَى الخراج وصَرَفَ العمّالَ عن السواد .

وسار حريث بن مسعود إلى أعمال الموفقي ، وبنى بها داراً سمّاها **دار الهجرة** . واستولى على تلك الناحية . فكانوا ينهبون ويَسْبون ويقتلون . وكان يتقلّد الحرب بواسط بنيُ بن نفيس ، فقاتلهم فهزموه . فسيّر المقتدر بالله إلى حُرَيْث بن مسعود ومن معه : هارون بن غريب ، وإلى عيسى بن موسى ومَنْ معه بالكوفة : صافي البصري . فأوقع بهم هارون . وأوقع صافي بمن سار إليهم . فانهزمت القرامطة ، وأُسر منهم كثير ، وقُتل أكثر ممّن أُسر . وأخذت أعلامهم — وكانت بيضاً ، وعليها مكتوب : « ونريد أن نُمَنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ، » (سورة ٢٨ آية ٤) . فأُدْخِلَتْ بغداد منكوسة . واضمحل أمر مَنْ بالسواد منهم ، وكفى اللهُ الناسَ شرّهم [1] » ، وذلك في سنة ٣١٦ هـ .

مهاجمة مكة وأخذ الحجر الأسود

وفي سنة ٣١٧هـ بلغت فظائع القرامطة ذروتها بمهاجمتهم لمكة وقتل من في البيت الحرام واقتلاع الحجر الأسود وأخذه .

---

(١) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » حـ٨ ص ١٣٦ ، ١٣٧ . ليدن ، سنة ١٨٦٢ . وورد مثله في « المنتظم » لابن الجوزي ، حوادث سنة ٣١٦ هـ حـ٦ ص ٢١٦ ، حيدر أباد ، سنة ١٣٥٧ هـ.

يقول ابن الأثير في ذلك : « حج بالناس في هذه السنة منصور الديلمي . وسار بهم من بغداد إلى مكة ، فسلموا في الطريق . فوافاهم أبو طاهر القرمطي بمكة يوم التروية . فنهب هو وأصحابه أموال الحُجّاج ، وقتلوهم حتى في المسجد الحرام وفي البيت نفسه . وقلع الحجر الأسود وأنفذه إلى هجر . فخرج إليه ابن محلب أمير مكة في جماعة من الأشراف فسألوه في أموالهم فلم يشفعهم ، فقاتلوه ، فقتلهم أجمعين . وقلع باب البيت ، وأصعد رجلا ليقلع الميزاب فسقط فمات . وطَرَح القتلى في بئر زمزم ودفن الباقين في المسجد الحرام حيث قتلوا ، بغير كفن ولا غسل ، ولا صُلّي على أحد منهم . وأخذ كسوة البيت فقسمها بين أصحابه ، ونهب دور أهل مكة [1] » .

ويذكر ابن الجوزي في « المنتظم » تفاصيل منقولة عن بعض الأسرى ، يهمنا منها الخبر التالي بعد السَّنَد : « أخبرني رجل من أصحاب الحديث أسره القرامطة سنة الهبير واستعبدته سنين . ثم هرب منها لما أمكنه ، قال : كان يملكني رجلٌ منهم يسومني سوء العذاب ، ويستخدمني أعظم خدمة ، ويعربد عليَّ إذا سكر . فسكر ليلة وأقامني حياله وقال : ما تقول في محمدٍ هذا صاحبكم ؟ فقلت : لا أدري ؛ ولكن ما تعلّمني ، أيها المؤمن ، أقوله . فقال : كان رجلاً سائساً . — فما تقول في أبي بكر ؟ قلتُ : لا أدري ! قال : كان رجلا ضعيفاً مهيناً . فما تقول في عمر ؟ قلت : لا أدري . قال : كان والله فظّاً غليظاً . فما تقول في عثمان : قلت : لا أدري . قال : كان جاهلاً أحمق . فما تقول في عليّ ؟ لا أدري . قال : كان ممخرقاً ؛ أليس يقول : إن ها هنا علماً لو أصبْتُ له حَمَلَة ؟ ! أما

(١) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » حـ٦ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ .

كان في ذلك الخلق العظيم بحضرته من يودع كل واحد منهم كلمةً حتى يفرغ ما عنده – هل هذه إلاّ مخرقة ؟ – ونام .

فلما كان من غدٍ دعاني ، فقال : ما قلت لك البارحة ؟ فأريته أني لم أفهمه . فحذّرني من إعادته والإخبار عنه بذلك .

فإذا القوم زنادقة لا يؤمنون بالله ، ولا يفكرون في أحدٍ من الصحابة .

قال المُحسِّن : ويدل على هذا أن أبا طاهر القرمطي دخل الكوفة دفعات فما دخل إلى قبر عليٍّ عليه السلام ، واجتاز بالحائر فما زار الحسين . وقد كانوا يمخرقون بالمهدي ، ويوهمون أنه صاحب المغرب ، ويراسلون اسماعيل بن محمد ، صاحب المهدية المقيم بالقيروان .[1] »

رد الحجر الأسود

وقد ظل الحجر الأسود في حوزة القرامطة في هجر من سنة ٣١٧هـ حتى سنة ٣٣٩ هـ ، أي طوال اثنتين وعشرين سنة .

ويورد ابن الأثير في سبب ردهم له روايتين مختلفتين ، الأولى تقول إنه لما بلغ المهدي أبا محمد عبيد الله العلوي ، مؤسس الدولة الفاطمية بتونس أخذ القرامطة للحجر الأسود ، كتب إلى أبي طاهر « ينكر عليه ذلك ، ويلومه ويلعنه ويقيم عليه القيامة ويقول : قد حققت على شيعتنا ودعاة دولتنا اسم الكفر والإلحاد بما فعلت . وإن لم تردّ على أهل مكة وعلى الحُجاج وغيرهم ما أخذت منهم وتردّ الحجر الأسود إلى مكانه وترد كسوة الكعبة ، فأنا بريء منك في الدنيا

(١) ابن الجوزي : « المنتظم في التاريخ » ج٦ ص ٢٢٤ ، حيدر أباد سنة ١٣٥٧هـ .

والآخرة . فلما وصله هذا الكتاب أعاد الحجر الأسود — على ما نذكره — واستعاد ما أمكنه من الأموال من أهل مكة فرده وقال: إن الناس اقتسموا كسوة الكعبة وأموال الحجاج ولا أقدر على منعهم[1] » .

وهذه الرواية غير معقولة ، لأن القرامطة لم يردوا الحجر الأسود إلاّ في سنة ٣٣٩هـ ، أي بعد أخذه باثنين وعشرين عاماً ، ولا يعقل أن يكون أبو محمد عبيد الله الشيعي لم يبلغه خبر أخذ القرامطة للحجر الأسود إلاّ بعد حدوث ذلك باثنين وعشرين عاماً . وفضلاً عن ذلك فإن أبا محمد عبيد الله الشيعي تولى سنة ٣٢٢ ، أي قبل رد الحجر الأسود بسبعة عشر عاماً . وإنما المعقول هو الخبر الثاني الذي أورده ابن الأثير نفسه في حوادث سنة ٣٣٩ هـ ، فقال : « في هذه السنة أعاد القرامطة الحجر الأسود إلى مكة وقالوا : أخذناه بأمرٍ ، وأعدناه بأمرٍ . وكان بجكم [1] قد بذل في رده خمسين ألف دينار ، فلم يجيبوه ، وردوه الآن بغير شيء في ذي القعدة (سنة ٣٣٩ هـ) . فلما أرادوا ردّه حملوه إلى الكوفة ، وعلقوه بجامعها حتى رآه الناس . ثم حملوه إلى مكة . وكانوا أخذوه من ركن البيت الحرام سنة سبعٍ عشرة وثلثمائة ، وكان مكثه عندهم اثنتين وعشرين سنة [3] » .

وابن الجوزي في المنتظم لا يورد إلاّ هذه الرواية فيقول : « وفي ذي القعـــدة (من سنة ٣٣٩ هـ) رُدّ الحجر الأسود الذي كان

---

(١) ابن الأثير : « الكامل » حـ٦ ص ٣٠٤ — ٣٠٥ ، القاهرة سنة ١٣٥٣ ، حوادث سنة ٣١٧ .

(٢) عن بجكم راجع ابن الأثير : « الكامل » حـ٦ ص ٢٦٦ ، القاهرة سنة١٣٥٣ ، حوادث سنة ٣٢٦ هـ .

(٣) ابن الأثير : « الكامل » حـ٦ ص ٣٣٥ ، القاهرة سنة ١٣٥٣ ، حوادث سنة ٣٣٩ هـ .

أبو طاهر سليمان بن الحسن الهجري أخذه من الكعبة . وعُلّق على الاسطوانة السابعة من مسجد الكوفة . وقد كان بحكم بذل في رده خمسين ألف دينار فلم يرد . وقيل : أخذناه بأمرٍ ، وإذا ورد الأمر برده ، رددناه . فلما كان في ذي القعدة كتب إخوة أبي طاهر كتاباً يذكرون فيه أنهم ردوا الحجر بأمر من أخذوه بأمره ، وليتم مناسك الناس وحجهم . فردّ إلى موضعه [1] » .

وواضح أن ابن الأثير (المتوفى سنة ٦٣٠ هـ) نقل رواية ابن الجوزي (المتوفى سنة ٥٩٧ هـ) باختصار . ورواية ابن الجوزي أدق عبارة ، وتحدد أن الذي كان له الفضل في إعادة الحجر هم اخوة أبي طاهر ، وذلك بعد اختلال أمرهم ، كما سنرى .

وكان محمد بن ياقوت ، حاجب الخليفة ، قد أرسل في سنة ٣٢٢ رسولاً إلى أبي طاهر القرمطي « يدعوه إلى طاعة الخليفة ليقرّه على ما بيده من البلاد ، ويقلده بعد ذلك ما شاء من البلدان ويُحْسِن إليه ؛ ويلتمس منه أن يكفّ عن الحجّاج جميعهم ، وأن يردّ الحجر الأسود إلى موضعه بمكة . فأجاب أبو طاهر إلى أنه لا يتعرض للحاجّ ولا يصيبهم بمكروه . ولم يجب إلى ردّ الحجر الأسود إلى مكة . وسأل أن تطلق له الميرة من البصرة ليخطب للخليفة في أعمال هَجَر . فسار الحاجُّ إلى مكة ، ولم يتعرض لهم القرامطة » [2] .

وهذا يدل على تمكن أبي طاهر في منطقة البحرين وهجَر وما حولهما ، ومنطقة اليمامة .

---

(١) ابن الجوزي : « المنتظم » حـ٦ ص ٣٦٧ ، حوادث سنة ٣٣٩ ، طبع حيدر أباد سنة ١٣٥٧ هـ .

(٢) ابن الأثير : « الكامل » حـ٦ ص ٢٤٢ ، حوادث سنة ٣٢٢ ، القاهرة سنة ١٣٥٣ .

غير أن أبا طاهر عاد في السنة التالية ، سنة ٣٢٣ ، فاعترض الحجّاج حينما بلغوا القادسية ولكنهم لم يعرفوه « فقاتله أصحاب الخليفة، وأعانهم الحجاج . ثم التجأوا إلى القادسية . فخرج جماعة من العلويين بالكوفة إلى أبي طاهر ، فسألوه أن يكفّ عن الحجاج . فكفّ عنهم وشرط عليهم أن يرجعوا إلى بغداد . فرجعوا ، ولم يحج بهذه السنة من العراق أحد . وسار أبو طاهر إلى الكوفة ، فأقام بها عدة أيام ورحل عنها [1] » .

وقوع الخلاف بين القرامطة بعضهم وبعض

غير أنه في سنة ٣٢٦ هـ دب الخلاف بين رؤساء القرامطة بعضهم وبعض . ويروي ابن الأثير سبب ذلك فيقول : « وسبب ذلك أنه كان رجل منهم يقال له ابن سنبر — وهو من خواص أبي سعيد القرمطي والمطلعين على سره — كان له عدو من القرامطة اسمه أبو حفص الشريك . فعمد ابن سنبر إلى رجل من أصبهان وقال له : « إذا ملكتك أمر القرامطة أريد منك أن تقتل عدوي أبا حفص » . فأجابه إلى ذلك وعاهده عليه . فأطلعه على أسرار أبي سعيد وعلامات كان يذكر أنها في صاحبهم الذي يدعون إليه . فحضر عند أولاد أبي سعيد وذكر لهم ذلك . فقال أبو طاهر : هذا هو الذي يدعو إليه . فأطاعوه ، ودانوا له ، حتى كان يأمر الرجل بقتل أخيه فيقتله . وكان إذا كره رجلاً يقول له : إنه مريض — يعني أنه قد شك في دينه ؛ ويأمر بقتله .

---

(١) ابن الأثير : « الكامل » حـ٦ ص ٢٤٩ ، حوادث سنة ٣٢٣ ، القاهرة سنة ١٣٥٣ .

وبلغ أبا طاهر أن الأصبهاني يريد قتله اينفرد بالملك . فقال لإخوته: لقد أخطأنا في هذا الرجل وسأكشف حاله . فقال له : إن لنا مريضاً فانظر إليه ليبرأ . فحضروا وأضجعوا والدته وغطوها بإزار . فلما رآها قال : إن هذا المريض لا يبرأ فاقتلوه . فقالوا له : كذبت ، هذه والدتك . ثم قتلوه بعد أن قُتل منهم خلق كثير من عظمائهم وشجعانهم وكان هذا سبب تمسكهم بهجر ، وتَركِ قَصْدِ البلاد والإفساد فيها [1] ».

وفاة أبي طاهر القرمطي

واستمر أبو طاهر قوياً في منطقته ، يستجير به من يريد (ابن الأثير جـ ١ ص ٢٩١ ، القاهرة سنة ١٣٥٣) مما يدل على بسطة نفوذه ، إلى أن توفي في رمضان سنة ٣٣٢ هـ ، « أصابه جدري فمات » [2] .

وكما ذكرنا من قبل كان له ثلاثة إخوة : أبو القاسم سعيد بن الحسن ، وهو الأكبر ؛ وأبو العباس الفضل بن الحسن — وكانا يتفقان مع أبي طاهر على الرأي والتدبير ؛ وثالثهم لا يجتمع بهم ، وهو مشغول بالشرب واللهو » (ابن الأثير جـ ١ ص ٢٩٩ ، القاهرة سنة ١٣٥٣ حوادث سنة ٣٣٢ هـ) .

ويقول ابن الجوزي إنه « لم يحج في هذه السنة (سنة ٣٣٢ هـ) أحدٌ من بغداد ولا من خراسان لأجل موت الهجري (= أبي طاهر سليمان بن الحسن الهجري) ، فلم يحضر أحدٌ من أهل هجر يبذرق [3] الحاج .

---

(١) ابن الأثير : « الكامل » حـ٦ ص ٢٦٨ ، حوادث سنة ٣٢٦ ، القاهرة سنة ١٣٥٣هـ .

(٢) ابن الأثير : « الكامل » حـ ٦ ص ٢٩٩ .

(٣) بذرق وبدرق : خفر . والبذرق والبدرقة : الخفارة ، أو الجماعة تتقدم القافلة فتحرسها من العدو . والمبذرق : الخفير . والكلمة فارسية الأصل .

فخاف الناس فأقاموا . وكان الذي بقي من إخوة أبي طاهر ثلاثة : أبو القاسم سعيد ، وهو الرئيس الذي يدبّر الأمور ؛ وأبو العباس ، وكان ضعيف البدن كثير الأمراض ، وأبو يعقوب يوسف وكان مقبلاً على اللعب ؛ إلا أن الثلاثة كانت كلمتهم واحدة ، والرياسة لجميعهم ؛ وكانوا يجتمون على رأي واحد فيمضونه . وكان وزراؤهم سبعة ، كلهم من بني سنبر » (١) .

وأحد هؤلاء ، وهو أبو محمد بن سنبر ، هو الذي حمل الحجر الأسود إلى مكة ، فوافى مكة ومعه أمير مكة ، فلما صار بفناء البيت الحرام أظهر الحجر من سفط وعليه ضباب فضة قد عملت من طوله وعرضه تضبط شقوقاً حدثت فيه بعد انقلاعه . فأحضر صانع معه جص ليشد به الحجر . فوضع سنبر بن الحسن بن سنبر الحجر بيده ، وشدّه الصانع بالجص .

* * *

وكذلك نعرف من حوادث سنة ٣٥٤ أن قرامطة البحرين أنفذوا سرية إلى عمان ، وعمان منطقة زاخزة بالخوارج ، فردّها الخوارج وقتلوا من القرامطة عدداً كبيراً .

كذلك ثار أحد القرامطة الذين استأمنوا إلى سيف الدولة في الشام ، واسمه مروان ، وكان يتقلد السواحل الشامية لسيف الدولة . فلما تمكن ثار في حمص ، وتملكها وتملك غيرها « فخرج إليه غلام لقرعويه — حاجب سيف الدولة — اسمه بدر ، وواقع القرمطي عدة وقعات . وفي بعضها رمى بدرٌ مروانَ بنشابة مسمومة . واتفق أن

---

(١) ابن الجوزي : « المنتظم في التاريخ » حـ٦ ص ٣٣٦ ، حوادث سنة ٣٣٢ هـ ، حيدر آباد سنة ١٣٥٧ هـ .

أصحاب مروان أسروا بدراً ، فقتله مروان ، ثم عاش بعد قتله أياماً ومات » (ابن الأثير جـ ٧ ص ١٦ ، القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ) .

كذلك أرسلوا في سنة ٣٥٨ « رسلاً إلى بني نمير وغيرهم من العرب يدعونهم إلى طاعتهم فأجابوا إلى ذلك وأخذت عليهم الأيمان . وأرسل أبو تغلب ابن حمدان إلى القرامطة بهجر هدايا جميلة قيمتها خمسون ألف درهم » (ابن الأثير جـ ٧ ص ٣٥)

* * *

ولقد تولى الأمر بعد وفاة أبي طاهر القرمطي اخوته الثلاثة . ولكن في سنة ٣٥٨ طلب ابنه سابور بن أبي طاهر القرمطي من أعمامه أن يسلموا الأمر إليه والجيش . « وذكر أن أباه عهد إليه بذلك . فحبسوه في داره ، ووكلوا به (من يحرسه) ثم أخرج ميتاً في نصف رمضان » من نفس السنة (ابن الأثير جـ ٧ ص ٣٥) .

ويظهر أن سلطان القرامطة كان يمتد حتى إلى مكة ، في سنة ٣٥٩ إذ يذكر أن الخطبة بمكة كانت « للمطيع لله وللقرامطة الهَجَريين » (ابن الأثير جـ ٧ ص ٤٠) .

استيلاء القرامطة على دمشق مرة أخرى

كان ابن طغج قد اتفق مع القرامطة على أن يحمل إليهم كل سنة ثلثمائة ألف دينار .

لكن لما استولى جعفر بن فلاح على الشام في سنة ٣٥٩ علموا أنهم لن تصلهم هذه المبالغ . لهذا عزموا في سنة ٣٦٠ « على قصد الشام ، وصاحبهم حينئذ (هو) الحسين بن أحمد بن بهرام القرمطي . فأرسل إلى عز الدولة بختيار يطلب منه المساعدة بالسلاح والمال ، فأجابه إلى ذلك .

واستقر [1] الحال أنهم إذا وصلوا إلى الكوفة سائرين إلى الشام حَمَل الذي [2] استقر . فلما وصلوا إلى الكوفة أوصل إليهم ذلك . وساروا إلى دمشق . وبلغ خبرُهم إلى جعفر بن فلاح فاستهان بهم ولم يحترز منهم . فلم يشعر بهم حتى كبسوه بظاهر دمشق وقتلوه وأخذوا ماله وسلاحه ودوابه . وملكوا دمشق ، وآمنوا أهلها . وساروا إلى الرملة واستولوا على جميع ما بينهما . فلما سمع مَنْ بها من المغاربة خبرهم، ساروا عنها إلى يافا فتحصنوا بها . وملكَ القرامطةُ الرملة ، وساروا إلى مصر ، وتركوا على يافا مَنْ يحصرها . فلما وصلوا إلى مصر اجتمع معهم خلقٌ كثير من العرب والجند والأخشيدية والكافورية .

فاجتمعوا بعين شمس عند مصر . واجتمع عساكر جوهر (الصقلي) وخرجوا إليهم ، فاقتتلوا غير مرةٍ والظفر في جميع تلك الأيام للقرامطة ، وحصروا المغاربة حصراً شديداً .

ثم إن المغاربة خرجوا في بعض الأيام من مصر ؛ وحملوا على ميمنة القرامطة ، فانهزم مَنْ بها من العرب وغيرهم . وقصدوا سواد القرامطة فنهبوه . فاضطروا (أي القرامطة) إلى الرحيل ، فعادوا إلى الشام ، فنزلوا الرملة ، ثم حصروا يافا حصراً شديداً ، وضيّقوا على مَنْ بها . فسيّر جوهر (الصقلي) من مصر نجدة إلى أصحابه المحصورين بيافا ومعهم ميرة في خمسة عشر مركباً . فأرسل القرامطة مراكبهم إليها فأخذوا مراكب جوهر ولم يَنْجُ منها غير مركبين ، فغنمها مراكب الروم .

وللحسين بن بهرام ، مقدم القرامطة ، شعر : فمنه في المغاربة أصحاب المعز لدين الله :

---

(١) أي اتفقوا على ...
(٢) أي أعطاهم ما اتفقوا عليه .

زعمت رجالُ العرب أني هِبتُها فدمي إذن ما بينهم مطلـول
يا مصر ! إن لم أَسْقِ أرضك من دمٍ يروي ثراك ، فلا سقاني النيل ![1] »

وهذا هو أول قتال بين القرامطة وبين الفاطميين ، وكان الفاطميون قد استولوا على مصر في شعبان سنة ٣٥٨ ﻫ بقيادة جوهر الصقلي . ولما استقر جوهر بمصر وثبّت قدمه أرسل جعفر بن فلاح الكتامي إلى الشام في نفس السنة فحارب ابن طغج وأسره ، وسار إلى دمشق فاستولى عليها ونهب بعض البلد وكفّ عن الباقي ، وأقام الخطبة للمعز لدين الله الفاطمي يوم الجمعة لأيام خلت من المحرم سنة تسع وخمسين وثلثمائة ، وقطعت الخطبة للخليفة العباسي . غير أن أبا القاسم بن أبي يعلى الهاشمي ثار وقام يقاتل جعفر بن فلاح ومعه أهل دمشق ، وانتهى القتال بانتصار جعفر بن فلاح ، وتقرر الصلح في يوم الخمس ١٦ ذي الحجة سنة ٣٥٩ ﻫ . وتولى جعفر بن فلاح إمرة دمشق من قبَل الفاطميين ، إلى أن انتصر عليه الحسين بن بهرام القرمطي وقتله في سنة ٣٦٠ ﻫ كما رأينا .

وكانت المعركة الثانية بين القرامطة والفاطميين في سنة ٣٦٣ . ففي هذه السنة « سار القرامطة ، ومقدمهم الحسن بن أحمد ، من الأحساء إلى ديار مصر فحصرها . ولما سمع المعز لدين الله (الفاطمي) ، صاحب مصر ، بأنه يريد قصد مصر ، كتب إليه كتاباً يذكر فيه فضل نفسه وأهل بيته ، وأن الدعوة واحدة ، وأن القرامطة إنما كانت دعوتهم إليه وإلى آبائه منْ قبله . ووعظه ، وبالغ ، وتهدّده ، وسيّر الكتاب إليـــه .

فكتب (القرمطي) جوابه : « وَصَلَ كتابك الذي قلّ تحصيله ،

---

(١) ابن الأثير جـ٧ ص ٤٢ — ص ٤٣ .

وكثر تفصيله ، ونحن سائرون إليك على إثره . والسلام ! »

وسار (القرمطي) حتى وصل إلى مصر . فنزل على عين شمس بعسكره ، وأنشب القتال ، وبثّ السرايا في البلاد ينهبونها . فكثرت جموعه ، وأتاه من العرب خلقٌ كثير . وكان ممن أتاه : حسان بن الجرّاح الطائي ، أمير العرب بالشام ، ومعه جمع عظيم . فلما رأى المعزّ كثرة جموعه ، استعظم ذلك وأهمّه وتحيّر في أمره ، ولم يُقْدِم على إخراج عسكره لقتاله . فاستشار أهل الرأي من فصحائه . فقالوا : « ليس حيلة غير السلم في تفريق كلمتهم وإلقاء الخُلْف بينهم . ولا يتم ذلك إلا بابن الجراح » . فراسله المعز ، واستماله ، وبذل له مائة ألف دينار إن هو خالف على القرمطي . فأجابه ابن الجراح إلى ما طلب منه . فاستحلفوه ، فحلف أنه إذا وصل إليه المال المقرر انهزم بالناس . فأحضروا المال . فلما رأوه استكثروه ، فضربوا أكثرها دنانير من صُفْر (= نحاس) وألبسوها الذهب ، وجعلوها في أسافل الأكياس ، وجعلوا الذهب الخالص على رءوسها . وحُمل إليه . فأرسل إلى المعز أن يخرج في عسكره يوم كذا ، ويقاتلونه وهو في الجهة الفلانية ، فإنه ينهزم . ففعل المعز ذلك ، فانهزم (ابنُ الجراح) وتبعه العربُ كافةً — فلما رآه الحسن القرمطي منهزماً تحير في أمره ، وثبت وقاتل بعسكره . إلاّ أن عسكر المعز طمعوا فيه وتابعوا الحملات عليه من كل جانب ، فأرهقوه ، فولى منهزماً واتبعوا أثره ، وظفروا بمعسكره فأخذوا مَنْ فيه أسرى ، وكانوا نحو ألف وخمسمائة أسير ، فضربت أعناقهم ونُهب ما في المعسكر .

وجرد المعزُّ القائدَ أبا محمد بن ابراهيم بن جعفر في عشرة آلاف رجل ، وأمره باتباع القرامطة والإيقاع بهم . فاتبعهم وتثاقل في سيره خوفاً أن ترجع القرامطة إليه .

ولما بلغ المعزّ انهزام القرمطي من الشام وعوده إلى بلاده ، أرسل القائد ظالم بن موهوب العقيلي والياً على دمشق ، فدخلها وعظم حاله وكثرت جموعه وأمواله وعُدّته ، لأن أبا المنجا ، وابنه — صاحبي القرمطي — كانا بدمشق ومعهما جماعة من القرامطة ، فأخذهم ظالم وحبسهم وأخذ أموالهم وجميع ما يملكون » (ابن الاثير جـ٧ ص ٥٤).

أفول نجم القرامطة

وربما كان لهذه الهزيمة أثرها في بدء أفول نجم القرامطة.

إذ نعرف من أخبار سنة ٣٧٥ هـ أن صمصام الدولة هزم القرامطة هزيمة عظيمة لما أن هاجموا الكوفة . كذلك هزمهم رجل يعرف بالأصفر من بني المنتفق في سنة ٣٧٨ هزيمة شنيعة في عقر دارهم ، كان ذلك في الأحساء ، وقد سار إليها فتحصنوا منه فيها ، فعدل إلى القطيف فأخذ ما كان فيها من عبيدهم وأموالهم ودوابهم وسار بها إلى البصرة (ابن الأثير جـ٧ ص ١٣٦). وحل الأصفر محل القرامطة في التعرض للحجاج ، وقد توفي في سنة ٤١٠ هـ (ابن الأثير جـ٧ ص ٣٠٣)

ولما كان ابتداء أمر القرامطة بالبحرين هو سنة ٢٨٦ هـ ، فيمكن القول بأن دولتهم ظلت قوية مهيبة الجانب طوال مائة سنة على الأقل، وأن أوج قوتها كان في عهد أبي طاهر سعيد بن الحسن الجنابي الذي توفي في رمضان سنة ٣٣٢ هـ.

ولم نعثر على شيء في كتب التاريخ التي بأيدينا عما صار إليه أمر دولة القرامطة بعد هزيمة الأصفر المنتفقي لهم في سنة ٣٧٨ هـ .والنويري يؤكد هذا أيضاً فيقول إنه بعد هزيمة الأصفر لهم « انتقض أمر

القرامطة وضعفوا . وكانت مدة ظهور مذهبهم إلى هذا التاريخ مائة سنة ، ومنذ ظهور أمرهم استولوا على البلاد وتجهزت العساكر لقتالهم خمسا وتسعين سنة . وكانت فتنتهم قد عمّت أكثر البلاد والعباد . ولم أقف لهم بعد واقعة الأصفر على واقعة أخرى فاذكرهـــا »[1] .

غير أن دى خويه ، في مقال له « بالمجلة الآسيوية » (عدد يناير — فبراير سنة ١٨٩٥ ض ٥ — ٣٠) وجد أخباراً عن نهاية دولة القرامطة بالبحرين ، وذلك في شرح على القصيدة الميمية[2] لابن مَقرّب ، وابن مقرب شاعر عاش في بداية القرن السابع الهجري ، وأصله من الأحساء، وينحدر من الأمير الذي قضى على دولة القرامطة . ولا يذكر اسم الشارح ، لكن يمكن افتراض أنه من الأحساء ، نظراً لوفرة معلوماته عن هذا البلد .

وقد بدأت الاضطرابات التي أدت إلى سقوط دولة القرامطة ، بدأت في جزيرة أوَال ، بعد زيارة الناصر بن خسرو للأحساء في سنة ٤٤٢ هـ بقليل . ذلك أن شخصاً يدعى أبا البهلول (العوّام بن محمد بن يوسف بن الزجاج) ، من قبيلة عبد القيس ، وأخاه أبا الوليد مُسْلم، خطيب الجزيرة ، وكلاهما سُنِّي ، التمسوا من الناظر (الحاكم) القرمطي للجزيرة واسمه ابن عرهم أن يتدخل لدى حكومة الأحساء للسماح ببناء مسجد ، لأن التجار الغرباء كانوا يتجنبون النزول في جزيرة أُوَال بسبب عدم وجود مسجد صالح لصلاة الجمعة . وأعطى الأذن ، وبُني المسجد ، ولكن الخطبة عقدت فيه باسم الخليفةالعباسي :

---

(١) النويري : « نهاية الأرب » ، مخطوط باريس رقم ١٥٧٦ ، النص الخامس ، القسم الخامس ، الباب ٨ — ٩ ، ورقة ٣٨٢ .

(٢) مخطوط ديوان ابن مقرب كان آنذاك ضمن مجموعة مخطوطات الناشر بربل في ليدن ، وقد وضع فهرسها هوتسما .

القائم بأمر الله . فثار أنصار القرامطة ، قائلين إنه لا سلطان الآن للخليفة العباسي ، وحتى في العراق يخطب باسم المستنصر الخليفة الفاطمي في مصر . ورفض أهالي أوال دفع الخراج للقرامطة ، وثاروا على الناظر القرمطي بزعامة أبي البهلول ، وأفلحوا في ثورتهم وطردوا الموظفين القرامطة وأعلن أبو البهلول نفسه أميراً . غير أنه لم يستمر طويلاً ، إذ نعرف من الشرح للقصيدة أنه في سنة ٤٦٩ ﻫ استولى أمير القطيف وهو يحيى بن العبّاس على جزيرة أوال . وطلب يحيى بن العباس من الخليفة العباسي ووزيره نظام الملك وسعد الدولة أن يبعثوا بنجدة من الفرسان ، فجاءه كجكينا ، حاجب السلطان ملكشاه ومعه ٤٠٠ فارس عربي وتركي . فخاف يحيى بن العباس على نفسه ، فرفض النجدة وبمعونة البدو اضطر كجكينا إلى العودة إلى البصرة في سنة ٤٦٨ ﻫ وهو في أسوأ حال .

لكن ثار على القرامطة بعد ذلك عبدالله بن علي بن محمد بن ابراهيم، من قبيلة عبد القيس ، فقام بالحرب ضد القرامطة في الأحساء ، وهزم القرامطة ، وصار من مشاهير القوّاد . ولا نعلم بالدقة متى حدثت هذه المعركة . وكل ما نعلمه أن القرامطة تحصنوا بعاصمتهم طوال سبع سنوات . ولما رأى عبدالله بن علي أن قواته غير قادرة على الاستيلاء على الأحساء ، تفاوض مع الخليفة في بغداد . فأرسل الخليفة جيشاً مؤلفاً من ٧٠٠ فارس سلجوقي (شركسية) بقيادة أكْسُك سلار في سنة ٤٦٧ ، ويلقب بابن توبك ، وكان مقطعاً على حلوان ونواحيها . ومضى اكسك سلار إلى القطيف ليعاقب أولاً يحيى بن العباس لموقفه من كجكينا ، فلما اقترب جيشه من القطيف لجأ ابن عباس إلى جزيرة أوال ، وتابع اكسك سلار مسيرته في اتجاه الأحساء . واستطاع عبدالله ابن علي حصار الأحساء حصاراً محكماً . فاضطر القرامطة إلى طلب الصلح ، ووافقوا على الخضوع ودفع مبلغ ضخم للخليفة في مقابل

تأمين حياتهم وأموالهم . لكن القرامطة – بما طبعوا عليه من دهاء – انتهزوا الفرصة لتموين أنفسهم ، وكانوا يعلمون أن جيش اكسك سلار غير قادر على البقاء حتى فصل الصيف . واضطر اكسك فعلاً إلى العودة إلى بغداد ، تاركاً أمر الحصار لعبدالله بن علي وأخيه هو (أي أخي اكسك) . ثم عاد منحدراً في الدجلة إلى واسط ، متوجهاً إلى البصرة . ولكن جاءه البريد بأن القرامطة والأزد تحالفا عليهما . ولكنهما ، أي عبدالله بن علي وأخاه ، هجما على القرامطة والأزد في مكان يدعى « ما بين الرجتين » ، وانتصرا على هؤلاء الأخيرين ، مما اضطرهم إلى طلب الصلح فدخل عبدالله بن علي القلعة . وهكذا استولى عبدالله بن علي على عاصمة القرامطة ، الأحساء ، ورحل الأتـــراك السلاجقة . ولكن القرامطة لم يهدأوا بعد هذه الهزيمة ، بل تفاوضوا مع قبيلة عامر ربيعة . فحاربهم عبدالله وقضى على جنود عامر ربيعة ، وكان اللقاء بين نهري محلم وسُلَيْل . واستولى عبدالله على ٤٠٠٠ من الابل وكثير من الخيل . وبعد هزيمة عامر ربيعة هاجم عبدالله بن علي القرامطة ، وكان اللقاء بين نهر الخندق وباب الأصفر (أو : باب الأصفر) ، وقتل في المعركة ثمانون من زعماء القرامطة ، وكان ذلك في سنة ٤٧٠ هـ .

ولكن بقي على عبدالله الاستيلاء على منطقة القطيف وجزيرة أوال اللتين كانتا تحت حكم أسرة يحيى بن عباس . وهذا ما فعله عبدالله إذ انقض على الناظر واستولى على القطيف وأرسل ابنه ، الفضل ، للاستيلاء على جزيرة أوال ، وتمكن الفضل من ذلك . وبهذا استقر السلطان في كل منطقة البحرين لعبدالله بن علي .

وبهذا أيضاً زالت دولة القرامطة نهائياً من منطقة البحرين ، حيث كان مركز دولتهم . وكان ذلك آخر عهدهم بالسلطان .

مذهب القرامطة

— ١ —

كيفية الدعوة

اتخذ القرامطة أسلوباً في الدعوة إلى مذهبهم فريداً بارعاً ، هو من أدق ما عرف تاريخ الحركات السرية في العالم .

وخير مصدر لنا عنه هو ما كتبه الشريف أبو الحسين محمد بن علي ، ونقله إلينا النويري في « نهاية الأرب » ، وهو مما لم ينشر بعدُ من هذه الموسوعة العظيمة ولهذا سنورده هنا بتمامه .

« قال الشريف أبو الحسين محمد بن علي :

صفة الدعوة الأولى

أول الدعوة بعد عمل [1] الداعي بالتزويق [1] (!) وقوة اجابة

---

(١) لعلها : علم

(٢) كذا غير واضحة في مخطوط باريس

المدعو من سائر الأمم : أن يسلك به في السؤال عن المشكلات مسلك الملحدين والشكاك . فيكثر [١] السؤال عن تأويل الآيات ومعاني الأمور الشرعيات ، وشيء من الطبائع ، ووجوه القول في الأمور التي تكثر فيها الشُّبَه ، ولا يصل إليها إلاّ العالم المبرّز ومَنْ جرى مجراه .

فإن اتفق له نجيبٌ عارف ممارس جَدِل ، سلّم اليه الداعي وعظّمه وكرّمه وحشمه وصوّب قوله وداخله بما يجب من علم شريعته التي يومىء إليها ؛ وكل ذلك يقطع كلامه لئلاّ يتبيّن ما هو عليه من الحيلة والمكر ، وما يدخل به على الناس من أمر الدعوة .

وإن اتفق مغرور مغفل غليظ الحواس ألقى إليه ما يشغل به قلبه ، مثل قوله : إن الدين لمكتوم ، وإن الأكثر له منكرون وبه جاهلون . ولو علمت هذه الأمة ما خصّ الله به الأئمة من العلم لم تختلف . ويُوهم مَنْ سمع كلامه أن عنده علوماً خفية لم تصل إليهم . فتتطلع [٢] نفس المستمع إلى معرفة بيان ما قال . وربما وصل أمره مع من يجالسه — واحداً كان أو جماعةً — بشيء من معاني القرآن وذكر شرائع الدين وتأويل الآيات وتنزيلها وكلام لا يشك المسلم العارفُ في حقيقته ، ويوهم المستمعين منه أنه قد ظفر بعلم لو صادف له مستمعاً لكان ناجياً مشفعاً . وقرر عندهم أن الآفة التي نزلت بالأمة وحيرت في الديانة وشتّت الكلمة وأورثت الأهواء المُضلّة : ذهابُ الناس عن أئمة نصبوا لهم وأقيموا حافظين لشرائعهم يؤدونها على حقائقها ويحفظون عليهم معانيها وبواطنها . وأنهم لما عدلوا عنهم ونظروا من تلقاء عقولهم واتباعهم لما حسن في رأيهم وسمعوه من أسلافهم وغُلاتهم : اتباع الملوك في طلب الدنيا ، وحاملي الغنَى ، ومسمعي

---

(١) في النص : ويكثر .

(٢) في النص : فتطلع .

الإثم وأنصار [١] الظلمة وأعوان الفسقة ، الطالبين العاجلة والمجتهدين في الرئاسة على الضعفاء ؛ ومَنْ يكايد رسول الله — صلى الله عليه وسلم — في أمته ، وَغيّر كتابه ، وبَدّل سُنّته ، وقتل عتّرته ، وأفسد شريعته ، وسلك بالناس غير طريقته ، فتحيّر وحيّر مَنْ قَبِل منه . وصار الناس إلى أنواع الضلالات به وباتباعه .

وقالوا لهم حينئذ كالنصحاء الحكماء : « إن دين محمد لم يأت بالتخلي ولا بالتحرّي ، ولا بأماني الرجال ولا شهوات الخلق ، ولا بما خَفّ على الألسنة وعرفته دهماء العامة . وإنما الدين صعب مستصعب وأمر مستثقل وعلم خفي غامض ، ستره الله في حُجّته وعظم شأنه عن ابتذال الأشرار له . فهو سرّ الله — عز وجل — المكتومُ وأمره المستور الذي لا يطيق حمله ولا ينهض بأعبائه وثقله إلاّ مَلَكٌ مقرّب ، أو نبي مُرْسَل ، أو عبدٌ مؤمن امتحن الله قلبه للايمان » — في أمثال هذا الكلام .

ويموّه على من لا يعلم بأنهم لو أظهروا ما عندهم من العلم لا يكره من يسمعه ويَعْجَبُ منه ، وكفّر أهله . وهذه مقدمة يجعلونها في نفوس المخدوعين ليواطئوهم على أن لا ينكروا [٢] ما يسمعونه ولا يدفعوه ، فيجعلوا ذلك تأنياً وتلبيساً [٣] لينخلع من الشرائع وترتيب أصولها والحرص على طلبها .

وربما قالوا لهم شيئاً يموّهون به أن له تفسيراً ، وإنما هو تقليد في الديانة . فمن مسائلهم : ما معنى رمي الجمار والعَدْو بين الصّفا والمَرْوة ؟ ولم قضت الحائضُ الصيامَ ولم تقض الصلاة ؟ وما بال

---

(١) في النص : احساد (!)
(٢) ص : ينكرون .
(٣) غير واضحة في النص .

الجُنُب يغتسل من ماء دافق بشيء طاهر منه يسير [1] ، ولا يغتسل من البول النجس الكثير القدر ؟ وما بال الله تعالى خلق الدنيا في سبعة أيام : أعجز عن خلقها في ساعة واحدة ؟ وما معنى « الصراط » المضروب في القرآن مثلاً ؟ « والكاتبين الحافظين » ؟ وما لنا لا نراهما ؟ أخاف ربنا أن نكابره ونجاحده فأذكى العيون وأقام علينا الشهود وقيد ذلك بالقرطاس والكتابة ؟ وما « تبديل الأرض غيرَ الأرض » ؟ وما عذاب جهنم ؟ وكيف يصحّ تبديل جلد مذنب لم يذنب فعذب ؟ وما معنى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (سورة الحاقة ١٧) ؟ وما ابليس وما ذكرته الشياطين وما وصفوا به ، وأين مستقرّهم ومقدار قدرهم ؟ وما يأجوج ومأجوج وهاروت وماروت ؟ وما سبعة أبواب النار ؟ وما ثمانية أبواب الجنة ؟ وما شجرة الزقوم النابتة في أصل الجحيم ؟ وما دابة الأرض ورءوس الشياطين ، والشجرة الملعونة في القرآن ، والتين والزيتون ؟ وما الخُنّس وما الكُنّس ؟ وما معنى « ألم » ، و « ألمص » ، وما معنى « كهيعص » وما معنى « حَم » « عسق » — وأمثال هذا من الكلام ؟ ولـمَ جُعلَتْ السموات سبعاً والأرضون سبعاً ، والمثاني من القرآن سبع آيات ؟ ولم فجّرت العيون اثنتي عشرة عيناً ؟ ولـمَ جعلت الشهور اثني عشر شهراً ؟ — وأمثال هذا من الكلام والأمور مما يوهمون أن فيه معاني غامضة وعلوماً جليلة .

وقالوا للمغرورين : ما يعمل معكم الكتاب والسُّنّة ومعاني الفرائض اللازمة ؟ وأين أرواحكم ، وكيف صُوَرها ، وأين مستقرّها ، وما أول أمرها ؟ والإنسان : ما هو ، وما حقيته ، وما فرق بين حياته وحياة البهائم ، وفَرْقُ ما بين حياة البهائم وحياة الحشرات ، وما

---

(١) ص : البيسير .

بانت به حياة الحشرات من حياة (ورقة ٥٠ ب) النبات ؟ وما معنى قول رسول الله – صلى الله عليه وسلم : – خلقت حواء من ضلع آدم ؟ وما معنى قول الفلاسفة : الإنسان هو العالم الصغير ؟ ولِمَ جعلت قامة الانسان منتصبة دون الحيوان ؟ ولِمَ جُعل في أربعة أصابع من بدنه ثلاثة شقوق ، وفي الإبهام شقان ؟ ولم جعل في وجهه سبعة ثُقُب وفي سائر بدنه ثقبان ؟ ولم جُعل في ظهره اثنتا عشرة عقدة ، وفي عنقه سبعة ؟ ولم جعل رأسه في صورة ميم ، ويداه حاء ، وبطنه ميماً ورجلاه دالاً ، حتى صار ذلك كتاباً مرسوماً يترجم عن « محمد » [1] ؟ ولم جعلت أعداد عظامكم كذا ، وأعداد أسنانكم كذا ؟ ولم صارت الرؤساء من أعضائكم كذا وكذا ؟ – وسألوا عن التشريح والقول في العروق وفي الأعضاء ووجوه منافع الأعضاء ، ويقولون لهم : ألا تفكرون في حالكم وتعتبرون وتعلمون أن الذي خلقكم حكيم غير مجازف ، وأنه فعل ذلك جميعه بحكمة ، وله في ذلك أغراض باطنة خفية حتى جمع ما جمعه وفرّق ما فرّقه ؟ وكيف الإعراض عن هذه الأمور وأنتم مستمعون قول الله عز وجل : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (الذاريات ٢١) ، وقوله : « وفي الأرض آياتٌ للموقنين » (الذاريات ٢٠) ويقول : « ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » (ابرهيم ٢٥) ويقول : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق » (فصلت ٥٣) – فأيّ شيء رآه الكفار في أنفسهم وفي الآفاق فعرفوا أنه الحق ؟ وأيّ حق عرفه مَنْ جحد الديانة ؟ أوَ لا يدلكم هذا على أن الله – عز وجل – أراد أن يدلكم على بواطن الأمور الخفية والمستور في باطنه (!) وعرفتموه [2] لزالت عنكم كل حيرة وشبهة ، ووقعت لكم المعارف السّنية . أوَ لا ترون أنكم جهلتم أنفسكم التي مَنْ جهلها كان حريّاً بأن لا يعلم غيرها ؟ أوليس الله

(١) في الهامش ورد : صفة الاسم المذكور عليه السلام –

(٢) الجملة غير واضحة في النص ، ومعناه : وما في باطن الأمور لو عرفتموه لزالت ...

تعالى يقول : « ومَنْ كان في هذه أعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا » (الاسراء : ٧٢) — وأمثال هذه الأمور مما يسألون عنه ويعرّضون به من تأويل القرآن — وتفسير ألفاظ كثيرة من ألفاظ السُّنَن والأحكام والجواب عن معانٍ يفسّر بها وضع الشرائع السمعيات [١] فيما رفع منها وما نصب ، وكثير من أبواب التعديل والتجوير مما يأتي في المقالة الثانية ، إن شاء الله تعالى .

فإن أوجب ذلك للمسئول عنه شكاً وحيرة واضطراباً ، وتعلقت نفسه بالجواب عنه ، وتشوق إلى معرفته فسألهم عنه — عاملوه بمثل ما يفعل به صاحب الفأل والزرّاق والقصّاص على العوام عند امتلاء صدورهم بما يفخمون به أولاً عندهم من الأحوال قد عرفوها من أحوالهم لهم إلى معرفتها أكبر الحاجة وعلقوا بمعرفتها أنفسهم ، وعند بلوغ القصاص إلى ما يبلغون إليه يقطعون الحديث لتَعَلّق قلوبُ المستمعين بما يكون بعده [٢] . وهذه صفة الدعاة وحالُهم : يُقْدِمون على الكلام والمسائل ، ثم يقطعون ، فتتعلق أنفس المغرورين بما تأخر من القول الذي قدموا (ورقة ٥١) له مقدمة . فإذا خاطبهم على علم معرفته تأويل البيان ، قالوا له : لا تعجل ، فإن دين الله أجل وأكبر من أن يبذل لغير أهله ويُجْعَلَ غرضاً للعب ، وما جانسه . ويقولون : قد جرت سُنّة الله — عز وجل — في عباده عند شرع من نَصَبه من النبيّين : أَخْذُ الميثاق . وكما قال تعالى : « وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابرهيم وموسى وعيسى بن مريم وأخذنا ميثاقاً غليظاً »

---

(١) ص : السمعيات .

(٢) يشير إلى عملية اجتذاب المستمعين (أو المشاهدين اليوم) لرواية تروى ، وذلك بما يعرف بال Suspense .

(الأحزاب : ٧) وقال : « ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ، إن الله يعلم ما تفعلون . ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذه » (النحل : ٩٢) وقال تعالى : « لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل » (المائدة : ٧٠) — في أمثال هذا ، خبّر الله — عز وجل — فيه أنه لم يملّك حقه إلا لمن أخذ عهده ، فأعطنا صفة [1] يمينك وعاهدنا بالتوكيد من أيمانك وعقودك ألا تفشي لنا سرّاً ولا تظاهر علينا أحداً ولا تطلب لنا غيلة ، ولا تكلّمنا إلاّ نصحاً ، ولا توالِ لنا عدوّاً — في أمثال [2] لهذا .

وإنما غرضهم في ذلك كله أمور :

منها أن يستدلوا بها بظاهر ما يعطيهم المخدوع من انقياده وطاعته — على باطن أمره من شكه واضطرابه وكيف موقع ذلك منه ؛

ومنها التوثق بالأمن من كشف أحوالهم وانتشار أمورهم إلاّ بعد توطئة ما يريدونه حالاً فحالاً ؛

ومنها أن يرسموه بالذل والطاعة لهم والرضا منه بأن يكون منقاداً تابعاً ومعظّماً لهم مُكْبِرا . وإلا فإن نكث الأيمان وقلة الاكتراث بها والفكرة فيها والاعتداد بها هو دينهم عند البلوغ إلى غايتهم التي يجرون إليها . وإنما يجعلون ذلك [3] هذه الطبقات ما داموا مستعدين للعمل بالديانات .

فإن سمح المدعو بإعطاء عهده وتصاغَرَ لهم بقوة اضطراب قلبه وشكّه ، قالوا له حينئذ : أعطنا جُعلاً من مالك — وغَرْماً نجعله مقدمة

---

(١) ص : صعقه (!)

(٢) في أمثال لهذا : وما شابه ذلك .

(٣) في النص : ذلك ما معالا هذه الطبقات :

كشفنا لك الأمور وتعريفك إياها . وكان ذلك مما يستظهرون به عليه في الاستدلال به أيضاً على قوة شكه وتعلق نفسه وظهرياً لهم على الاستعانة على أمرهم وتمكينهم لدعوتهم . ثم رسموا في مبلغ ذلك رسماً بحسب ما يراه الداعي في أمره اصلاحاً . وإن امتنع عليهم المخدوع في رتبة العهد واعطائه الداعي ، أو في رتبة العزم وعطيته أمسكوا عنه ، وزادوه أبداً في شكه وحيرته .

فهذا حال الدعوة ووصفها وما تدرج بها الدعاةُ المخدوعين .

صفة الدعوة الثانية (٢)

(٥١ ب) قال الشريف رحمه الله :

فإذا قبل المخدوع الرتبة الأولى وحصل عليها اعتقد تُهمة الأمة فيما فعلته عمّن كان قبلها من علماء المسلمين ، وقوي شكه في ذلك . ثم يقرر في نفسه أن الله تعالى لم يرض في إقامة حقه وما شرَعه لعباده إلاّ بأخذ ذلك عن أئمّةٍ نصبهم لهم وأقامهم لحفظ شرائعه على مراده . وسلكوا به في تقرير هذه الأمور عنده و الدلالة على صواب قولهم ، وجعلوا على قولهم وبرهانهم طريقاً يسلكون به مسلك أصحاب الإمامة في تعاطي إتيانها من جهة السمع والعقل حتى يُتأثر ذلك عند من يأخذون عليه ويقرره في نفسه . فيكون ذلك منزلة ثانية ودعوة مرتبة بعد الدعوة الأولى التي قدمنا ذكرها ؛ ثم ينقلونه إلى الدعوة الثالثة .

---

(١) العنوان في النص هو : « ذكر ظهور الدعوة الثانية » وقد آثرنا العنوان الذي وضعناه ، ليتسق مع باقي العنوانات .

صفة الدعوة الثالثة

قـــال :

وأما الدعوة الثالثة فهي أن يقرر الداعي عند المخدوع أن الذي يعتقده في عدد الأئمة أنهم سبعة ، عظموا في أنفسهم وأعدادهم ؛ ورتبوا سبعة كما رتبت جلائل الأمور وأصول الترتيب كالنجوم السبعة السيارة ، والسموات والأرضين . ثم يعدّد له ما في ذلك جارٍ على هذا العدد مما سنذكره في المقالة الرابعة ونبينه ونذكر مذهبهم فيه إنْ شاء الله .

قـــال :

ثم يقرر عند المخدوعين أمر الأئمة وعددهم فيقول إن هؤلاء الأئمة : علي بن أبي طالب ، ثم الحَسَن ثم الحُسَيْن ابناه ، ثم علي بن الحسين زين العابدين ، ثم محمد بن علي الجليل الرضى ، ثم أبو عبدالله جعفر ابن محمد الصادق ، ثم السابع : وهو عندهم القائم وصاحب الزمان إلى آخره [1] . وقد كان منهم من يجعل القائم : محمد بن اسماعيل بن جعفر ، ولا يبتدىء باسماعيل بن جعفر قبله . ومنهم من يجعل اسماعيل ، ثم القائم محمد بن اسماعيل : فمن فعل هذا أخرج من اعداد السبعة .

فإذا قرر الداعي عند المخدوع أن الأئمة سبعة أسقط ستة لم يجعل لهم امامة وهم : موسى بن جعفر ، وعلي بن موسى ، ومحمد بن علي ، وعلي بن أحمد ، والحسن بن علي ، ومحمد المنتظر .

فإذا قبل منه المغرور ما يلقى إليه من هذا القول استقر عليه وأخذ في حرفه عن طريق الإمامة ، ويقع في أبي الحسن بن موسى بن جعفر

---

(١) في النص : الا خرة .

ويتليه بما ليس فيه ثم يقول له إن الإمامية الذين يقولون باثني عشر إماماً ليس لهم حقيقة بما يعتقدونه – يريد بهذا أن يسهّل عليه طريق المخالفة لأهل الإمامة ، كما سهل عليه التهمة لما عليه سائر الأمة من الاعتقاد كما تقدم في الدعوة الأولى والذين يصدّون عن طريق الامامة في أبي الحسن . ويقال إن موسى بن جعفر يكنى أبا ابرهيم . يقولون : إنّا وجدنا صاحبنا محمد بن اسماعيل بن جعفر عنده علوم المستورات وبواطن المعلومات ، وفقدنا ذلك (٢٥٢) عند كل أحد سواه . وربما أتوا بروايات في الطعن على أبي الحسن موسى بن جعفر ، ورموه بالعظائم ويقولون إنه [1] ليس إماماً . وقد اجتمعت الشيعة ، التي إجماعها أولى بالاتباع والحجة ، أنه لا تُستَحق الامامة ، بعد مضي الحسين ابن علي إلا في ولد الإمام . وقد اتفقنا وهم على صحتها وترتيبها إلى جعفر بن محمد . ثم اختلفنا في أي أولاده أحق بها ، فوجدنا عند صاحبنا علم التأويل وتفسير ظاهر الأمور وسرّ الله – عز وجل – في وجه تدبيره المكتوم واتفاق دلالته في كل أمر يُسْأل عنه في جميع المعدومات وتفسير المشكلات ومواطن الظاهر كله والتأويلات وتأويل التأويلات . فنحن الوارثون من بين طبقات الشيعة المعبرين ، عنه أخذناه ، ومن جهته ورثناه ، ممن لا نجد من خالفنا يمكنه أن يساوينا فيه ، ولا يتحقق به ويدّعيه . فصحّ بذلك أن صاحبنا أولى بالإمامة من جميع ولد جعفر بن محمد . وربما قالوا : وجدنا فلاناً من ولد جعفر بن محمد من شأنه كذا ، وفلاناً من قصته كذا – في فروق لهم كاذبة ، بأقاويل لا تليق بهم . ثم يقولون : فلم يَبْقَ مَنْ سلم من الطعون المعروفة إلاّ صاحبنا ، فوجب أن يكون هو صاحب الأمر دون كل أحـــد .

(١) في النص : ليس له اماما .

وليس غرض هؤلاء أصحاب هذه الدعوة الخبيثة [1] أن يؤخروا موسى بن جعفر ولا (أن) يقدموا إسماعيل بن جعفر ولا ابنه محمداً، وإنما جعلوا هذا كأداة الصانع التي لا تتم الصنعة إلا بها. فإذا انقاد لهم المغرور وسمع قولهم تيقنوا أنهم قد تمكنوا من عقله، وسلكوا به أيّ مسلك أرادوه. فهذه الدعوة الثالثة.

صفة الدعوة الرابعة

قال الشريف:

إن الدعوة الرابعة أن يقرر عند المدعو بأن عدد الأنبياء النـاسخين للشرائع المبدّلين لها أصحاب ادوار وتقلبات [2] الأحوال الناطقين على الأمور: سبعة. فعدد الأئمة سواء. كل واحد منهم له صاحب يأخذ عنه دعوته ويحفظها على أمّته، ويكون معه ظهريّاً في حياته وخليفةً له من بعد وفاته، إلى أن يؤديها إلى آخر يكون سبيله معه سبيله هو مع نبيّه الذي هو تابعه. ثم كذلك لكل مستخلفٍ خليفة، إلى أن يمضي منهم على تلك الشريعة سبعة. ويُسَمُّون هؤلاء السبعة: **الصامتين** لثباتهم [3] على شريعة اقتفوا فيها أثر واحدٍ هو أولهم. ويسمون صاحب الأول: **سُوسَه**، وربما عبروا عنه بغير ذلك. ثم يزعمون أن لا بد عند انقضاء هؤلاء السبعة واستنفاد دورهم بشرعهم — من استفتاح دور ثانٍ ينسخ به شَرْعَ مَنْ قَبْلَه، ويكون خلفاؤه بعده يجري أمرهم كأيّ [4] مَنْ كان قبلهم، ثم يأتي بعدهم ناسخ

---

(١) في النص: الجبلية.
(٢) في النص: تغلبت.
(٣) في النص: لسامهم
(٤) في النص: كان.

ثم أتباعٌ سبعةٌ صُمْتٌ أبداً ، إلى أن يأتي السابع فينسخ لجميع ما قبله ويكون صاحب (٥٢ ب) الزمان الأخير الناطق .

ثم يزينون هؤلاء بالتسمية لهم والأوصاف فيقولون : أول هؤلاء النطقاء : آدم ، وصاحبه وسوسه : شيث ، ويقال : «بابه» في موضع : «سوسه» . ويسمون بعده تمام سبعة صمتوا على شريعة آدم . — ثم نوح : فإنه ناطق ناسخ ، وسام : سوسُه ، ثم تمام السبعة . — ثم الثالث : ابرهيم ، وسوسه : اسماعيل ، ثم تمام السبعة . — ثم الرابع : موسى ، وسوسه هارون ، ثم مات هارون في حياته فصار سوسه : يوشع بن نون ، ثم تمام السبعة بعده . — ثم الخامس : المسيح عيسى بن مريم ، أخذها عن يحيى وهو آخر السبعة قبله ، وهو أقامه ونصبه ، ولهم في هذا ما سيأتي ذكره . وسوس المسيح : شمعون الصفا ، ثم تمام السبعة بعده . — ثم السادس : محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم ، وسوسه : عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه ، ستةٌ ثم السابع قائم الزمان محمد بن اسماعيل بن جعفر ، وهو المنتهي إليه علومُ مَـنْ قَبْله والقائم بعلم بواطن الأمور وكشفها وإليه تفسيرها ، وإلى أمره أُجْرِي ترتيب سائر مَنْ قبله في أمور سيأتي ذكرها إن شاء الله . فهذه درجة أخرى قرر بها الداعي عند المدعو نبوة نبيّ بعد محمد صلى الله عليه وسلم وسهّل بها طريق النقل عن شريعة ، وأخرج بها المدعو إليها عما هو معلوم عند كل سامع لدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم مِنْ أنّ مِنْ دينه وما علم من مذهبه ونحلته أنه خاتم الرسل ، وأن لا نبي بعده ، وأن دولته مُبْقاة وشريعته مفترضة أبداً إلى أن يرث اللهُ الأرضَ ومَنْ عليها . فالعلم بذلك من ديانته وما عرف من مذهبه ، وأن أمّته بلغت عنه ذلك وفهمته ، وأن من مفهوم شريعته أنه لم يكن يجوز لأحدٍ اعتقاد نبوّة غيره في وقته ولا فيما بعده . فكانت هذه الدعوة أولَ ما أخرج الداعي بها المدعوَّ عن شريعة رسول

الله صلى الله عليه وسلم ، وأدخله في جملة الكفار والمرتدين عن شريعته ، وهو مع هذا لا يعلم ما خرج منه ولا ما دخل .

ذكر صفة الدعوة الخامسة

قـــال :

اعلم أنه من يحصل على ما قدمنا ذكره يحصل عليه وقد مهّد له بطريق تعظيم الأعداد ووكّد بذكر الطبائع في أبنية العالم وأمور كثيرة سيأتي ذكرها في المقالة الثامنة كلها ، مبنية على مذاهب مدخولة وأمور فاسدة مرذولة : مذاهب كثير من الملحدين المتفلسفة مع اطّراح ما نقلت الأمة واستخفاف بحال الشريعة ، والاعتقادات [1] الشنعة والإنكار ، لفسخ ما وُرث عن النبوة وتوقع أمورٍ باطنة بخلاف ما أُلِف من علم الظاهر ، وقلة احتفالٍ بدلالة ظاهر القرآن وغيره من الكلام (٥٣أ) على الأمور بحقائق اللغة العربية واقتفاء أثر [2] العرب في أوضاع كلامهم. مع ثَرْب[3] العرب ومع تحبيب دناة العجم . ويوهم أن العرب للعجم أعداء وظالمون ، وأنهم لملكهم مغتصبون . هذا يقال للمدعو إذا كان أعجمياً . فإن كان أعرابياً خوطب في حال دعوته بأن العجم غلبوا على دعوته ، وفازوا بمملكته ، وأن له الاسم ولهم الدنيا ، وأنه أحق بذلك منهم وأولى — في أمورٍ من هذا يطول وصفها بحسب ما يتخرج للداعي فيها . ثم يمكن عنده طرفاً من الهندسة في الأشكال ، ويعرف ان طبائع الأعداد في النظام لأمرٍ يستخرج منه علوم الأئمة والطريق إلى علم الإله والنبوة .

---

(١) ص : والاعتقاد الشفعة والانتظار (!)
(٢) ص : اثرب العرب (!) . — وثربه ثرباً : لامه وعيره .
(٣) ص : عصت (!)

ويقرر عنده أن مع كل إمام حُججاً متفرقين في الأرض ، وأن عددهم في كل زمان اثنا عشر رجلاً ، كما أن عدد الأئمة سبعة ، وأن دلالة ذلك ظاهرة وحجته قاهرة بأن يعلم أن الله — جل وعز — لا يخلق الأمور مجازفة على غير معانٍ توجبها الحكمة . وإلاّ ، فلِمَ خلق النجوم التي فيها قوام العالم سبعةً ، وجعل السموات والأرضين سبعة ؟ وأمثال هذا ؛ وبالغوا (في هذا) . وكذلك الاثنتا عشرة حجة عدد البروج المعظمة وعدد الشهور المعروفة ، وعدد النقباء من بني إسرائيل ، ونقباء النبي — صلى الله عليه وسلم — من الأنصار ؛ وفي كف الانسان أربعة أصابع ، في كل اصبع ثلاثة شقوق ، تكون اثني عشر شقاً . وفي كل يدٍ ابهام ، فيها شقان ، بها قوام جميع كفه وسداد أصابعه ومفاصله . فالبدن الأرض ، والأصابع كالجزائر الأربع ، والشقوق كالحجج فيها ، والإبهام كالذي يقوم الأرض بعد ما فيها . والشقان فيها هما الامام وسوسه لا يفترّقان ، ولذلك صار في ظهر الإنسان اثنتا عشرة خرزة كالحجج ، وفي عنقه سبعة عالية كالأنبياء والأئمة ، وكذلك حال السبعة الأثقاب في وجه الإنسان الغالبة على بدنه — في أمثال لهذا كثيرة يحصلون بها المدعو على الأنس بتمهيد طريق للخروج عن أحوال الأنبياء وشرائعهم ، والعدول عن ذلك إلى أمور الفلاسفة في ترتيب شبههم أبداً ما رأوا أن هناك بقيةً من دين .

صفة الدعوة السادسة

قال الشريف — رحمه الله :

اعلم أنهم إذا مكنوا ما وصفنا وأحكموه ووثقوا بمشاركة [1]

---

(١) ص : ووثقوا المساكن المدعو (!)

المدعو ، أخذوا في تفسير معاني الشرائع بغير ما يدين به أهلها ، وسهّلوا عليه العدول عنها ، فرتّبوا له معاني الصلاة والزكاة والحج والإحرام والطهارة وسائر الفرائض — على أمور سيأتي وصفها في المقالة الثامنة . إلاّ أن ذلك يكون تفسيره على إحكام وتمهيد بغير مجازفة ولا استعجال ، فحصل أولاً على معنى أن ذلك وُضِـعَ دلالةً على أمور يذكرها (٥٣ ب) ويُنبه عليها . فإذا قوي الانسلاخُ من جملة الأمة في نفسه وسهُل عليه طريقُ العدول عما هي عليه ، لم يحتِّم حينئذٍ أن يجعل ذلك موضوعاً على جهة الرموز إلى فلسفة من الأنبياء والأئمةَ وسياسة العامة للحياشة إلى منافعهم [١] في ذلك وفي شغل بعضهم عن البغي على بعض أو عن الفساد في الأرض ، مع إظهـار تنظيم الناصبين لذلك ، وأنهم أهل الحكمة فيما رتبوه منه .

وإذا تمكّن أيضاً في نفسه ما بدأنا بذكره نقلوه إلى التمييز بين الأنبياء وبين أفلاطن وأرسطوطاليس وغيرهما [٢] ، وحسنوا عنده أشياء من حكمهم ، وعادوا على ناصب هذه الشرائع بالاستخفاف والمذمّة [٣] والطعن واللائمة ، فيأتي ذلك على قلوب قد فرغت له وسهل عليها فلم تنكره ورأته ما بدأت به في تأنيسها .

صفة الدعوة السابعة

قال رحمه الله :

اعلم أنه متى أَنِس المدعو بما ذكرناه كله أو بكثيرٍ منه ، وقوي

---

(١) ص : منافهم (!)

(٢) ص : وغيرها .

(٣) ص : والاستخفاف (مكررة) والطعن .

في نفس الداعي أنه يصلح لما بعد هذا ، إن كان الداعي بالغاً وبأغراض الدعوة عالماً ، وإلى التبليغ بمن يدعوه إلى هذه الأمور قاصداً أتى بما نذكر . وأما إن كان الداعي مخدوعاً ومتخذاً كالآلة ليتوصل به إلى التكسب ويمهد به الطريق ويرتب ، وهو غير بالغ إلى أعلى المرتبة في دعوة دون ذلك ، فإنه غافل لا يدري كيف قصّته ، ولا يظن أن الأمر الذي يراد به إلا ما عرفه وبلغه أو ما يجانسه ويقارنه .

فإذا أراد الداعي أن يسلك بالمدعو فوق ما وصفنا قال له : قد صحّ لك أن صاحب الدلالة الناصب للشريعة لا يستغني بنفسه ، ولا بد له من صاحب معه يعبّر عنه ليكونا اثنين : أحدهما هو الأصل ، والآخر عنه كان . واعلم أن ذلك لم يحصل في العالم السفلي إلاّ وقد يحصل مثله في العالم العلوي . فمنذ بدأ العالم : اثنان هما أصل الترتيب وقِوام النظام : أحدهما هو الأعلى والمفيد ، والآخر هو الآخذ عنه المستفيد .

وربما أنّسوه في ذلك بأن يقولوا له : هذا هو الذي أراده الله بقوله : « إنما أمره إذا شاء أن يقول له كن فيكون » (يس : ٨٢ « وكُنْ » هو الأكبر في المرتبة . وأما الثاني فهو « القدر » الذي قال فيه : « إنّا كل شيء خلقناه بقدَر » (القمر : ٤٩) . وربما قالوا : هذا معنى ما تسمعه مما جاء به الملة من أن أول ما خلق الله : اللوح والقلم ؛ قال للقلم : اكتب ، فكتب ما هو كائن ، واللوح والقلم هما ما ذكرنا . وربما قالوا : هذا معنى قول الله : « وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله » (الزخرف : ٨٤) . فسلك به في هذا الطريق العدولَ عن التوحيد ، وأن الصانع اثنان — وان كان عندهم صنع الأجسام على جهة المثل والنظام ، لا على معنى الاختراع والإحداث . وسيأتي ذلك وبيانه . وإنما قدّم هذا تمهيداً له .

صفة الدعوة الثامنة

قال الشريف رحمه الله تعالى :

اعلم أنهم إذا رتبوا ما ذكرنا قرروا عند المدعو أن أحد المُدَبِّرين أسبق من الآخر في الوجود ، وأعلى منه في الرتبة ؛ وأن الآخر مخلوق منه وكائن به ، ولولاه لم يكن . وأنه كوّنه من نفسه . وأن السابق أنشأ الأعيان ، والثاني صورها وركّبها . ثم ذكروا له منزلة السابق ، وأن السابق كان عمّن كان عنه ، كما كان الثاني عن السابق . إلاّ أن الذي كان عنه السابق لا اسم له ولا صفة ، ولا ينبغي لأحدٍ أن يعبّر عنه ولا أن يعبده .

فإذا بلغ إلى هذه الرتبة تنازعوا [١] في الأسباب التي كان لها — عندهم — السابق عمّن كان منه مِمّن لا اسم له ولا صفة ؛ ما هو ؟ وهل هو باختيار ، أم بغير اختيار ؟ وكذلك الحال التي كان عليها [٢] الثاني عن السابق . فذهب بعضهم إلى أن ذلك كان لفكرة عرَضت لمن كان عنه السابق فجاء منها السابق . ثم عرضت فكرة للسابق فجاء منها الثاني ، على نحو ما يقوله بعض المجوس في تولّي اهرمن [٣] الذي هو الشيطان عن القديم ، وأن ذلك بفكرة وقعت رديئة ولدته . وربما قال بعضهم إن تلك الفكرة لأن الذي لا صفة له فكر : هل [٤] أخلق مثلي ، أم لا ؟ وكان من ذلك أن تصوّر الثاني هذه الأمور التي سيأتي وصفها مما يخرج به قائلوه عن كل ديانة دان بها أحدٌ من أهل

---

(١) ص : تنازعوا الا ان في الأسباب .

(٢) ص : كان الثاني .

(٣) ص : توليد الهو وهرم الذي ... أقدر أخلق ...

(٤) ص : هل أقد اخلق .. وربما كانت : هل أقدر أخلق ...

الشرائع التي تنعقد معها نبوة وشريعة ، ولا يكون إلاّ مع دُهْرية أو ثنوية – ثم رتب هؤلاء أن الثاني يدأب في أعمال منه حتى يلحق بمنزلة السابق ، وأن الناطق في الأرض يدأب في أعماله حتى يلحق بمنزلة التالي فيقوم مقامه فيكون بمنزلة الناطق سواء ، وأن الداعي يدأب في أعماله (حتى) يبلغ منزلة السوس وحاله سواء . وأن هكذا تجري أمور العالمين في أدواره وأكواره – في أمثال لهذا .

ثم قرر عنده أن القول في معنى النبيّ الصادق الناطق ليس يجري على ما يقوله أهل الشرائع من أنه جاء بمعجزات ودلالات خارجة عن أحوال العادات . وأن معنى ذلك إنما هو : معانٍ تنتظم بها السياسة ووجوه الحكمة ويرتب بها الفلسفة ، ومعان تبنى عن حقائق ابتداء السموات والأرض وبذاتها على حقائق الأمور إما برموز ، وإمّا بإفصاح . وتنظيم ذلك شريعة يقتفي عليها الناس .

ورتب له أمر القرآن وما معنى كلام الله بخلاف ما يدين به أهل الكتب . ورتب له أمر القيامة وتَقَضِّي أمر الدنيا وحصول الجزاء : من الثواب والعقاب – على أمور ليست مما يعتقده الموحّدون في شيء ، بل ذلك على معانٍ أُخَر : من تقلب الأمور وحدوث الأدوار عند انقضاء أدوار الكواكب وعوالم جماعتها ، والقول في الكون والفساد على ترتيب الطبائع (٥٤ ب) – على أمورٍ كلها سيأتي شرحها إن شاء الله تعالى .

صفة الدعوة التاسعة

قـــال :

اعلم أنه إذا حصل المدعو على ما ذكرنا أحيل حينئذ على طلب

الأمور وتحقيقها وحدودها ، والاستدلال عليها من طريق المتفلسفة ، وادراكها من كتبهم . وجعلوا ما قدموه سائغاً له على طرائقهم واستنباط ما خفي عنهم . وَبَنَوْه على علم الأربع طبائع التي هي اسطقسات وأصول الجواهر عندهم ، وعلى ترتيب القول في الفلك والنجوم والنفس والعقل وأمثال ذلك مما هو معروف . فيحصل الآن البالغون إلى هذه الرتب على أحد هذه الوجوه التي يعتقدها بعض أهل الإلحاد مِمّن يدين بقدم أعيان الجواهر ، ويصير ما قدم من ذكر الحدث والأصول رموزاً إلى معاني المبادىء وتقلب الجواهر وحدوث الأمور التي يكون لها على أحوال وأحكام ، وعلى نحو تنزيل كثير منهم لحال العقل من حال النفس ، وحال الفلك من حال العقل ، وحال الطبائع والأعراض من حال النفس والعقل ، وحال المنقلب بالكون والفساد ، وما يكون من حال الهيولي بتقلب الأعراض المختلفة وترتيب العناصر والقول في العلّة : هل تفارق المعلول ، أم لا ؟ واقرار بعضهم بصانع لم تزل معه العناصر والمبادىء أولاً ، وما هي تلك الأمور ، وكيف حدودها ، وما يصح من صفاتها ، والأسباب التي تُعْلَم بها .

فربما صار البالغ في النظر في هذا إلى اعتقاد مذهب ماني وابن ديصان ، وربما صار إلى مذهب المجوس ، وربما دان بما يحكى عن ارسطاطاليس ، وربما صار إلى أمور تحكي عن أفلاطون . وربما اختار من تلك معاني مركبة من هذه الأمور ، كما يجري كثير من هؤلاء المتحيّرين .

قـــال :

وجميع ما وصفنا من التدرج بالمقدمات إنما يحصّل الانسلاخ من شرائع أهل الكتب والنبوة فقط . وجميعها يصلح أن يجعل تمهيداً ورموزاً إلى جميع هذه المذاهب التي ذكرناها ، ويجتذب بألفاظها إليها

بالتأويل بحسب ما يريد المعتقد لما شاء منها ، مما سنبين ذلك إن شاء الله .

قـــال :

وأما سلخه من جميع ما قدم عليه من أمر الإمامة والنبوة فإنه أولاً يجعل عنده منازل جميعهم منقوصة ، غيرَ منزلة محمد بن اسماعيـــل صاحب الدور الأخير [١] . ويرتب له أن جميعهم لا يأتي بوحي من الله — عز وجل ، ولا معجزة كما يقول الظاهرية ، وإنما يختص بالصفاء فيلقى في فهمه ما يريد الله ، فيكون ذلك كلاماً ، ثم يجسّده النبي ويظهره للخلق وينظم الشرائع بحسب المصالح في سياسات الناس . ثم يؤمر بالعمل بذلك مدةً ، ثم يترك ، والى [٢] أن يؤمر بذلك يستدعي بها الناس لا لأنها لا يجب على أهل المعرفة بأعراضها (٥٥أ) وأسبابها .

ثم يقال له بعد ذلك : إنما هي آصارٌ وأثقال ، حملها الكفار؛ وكذلك سائر المحرمات . ثم يلقن أن ابرهيم وموسى وعيسى وهؤلاء الأنبياء **أنبياء سياسات وشرائع** . فأما **أنبياء الحكمة** فإن هؤلاء أخذوا عنهم ، كأفلاطن وأمثاله من الفلاسفة فبثوا شرائعهم ليوصلوا بها العامة إلى علومهم .

ثم يقال له : أنظر أيّما أحكَمُ : فلانٌ النبي ، أو فلان ؟ ثم يلقنه أن في بعض أحكامهم اختلالاً وفساداً . ثم يلقن البراءة منهم [٣] وسوء سيرتهم ، وأنهم قتلوا النفس ، وأمثال هذا . ويلقن في (شأن) محمد بن اسماعيل بن جعفر أنه سيظهر. ثم يقال له بعد ذلك : إنما يظهر في العالم الروحاني إذا صرنا إليه ؛ فأما الآن فإنما يظهر أمره على

---

(١) ص : الا خر .
(٢) ص : ثم يترك إلى أن (بدون واو العطف قبل : إلى)
(٣) ص : منه .

ألسن أوليائه ثم يلقنه أن الله أَبْغَضَ العربَ لما قتلت الحسين بن علي ، فنَقَلَ خلافةَ الأئمة عنهم كما نَقَل (أي الله) النبوة عن بني إسرائيل لما قتلوا الأنبياء . ولا يقوم بخلافة الأئمة إلاّ أولاد كسرى . — فيكون ذلك غاية ما يقدمونه في هذا الباب كله ، متى استوى لهم . فإن لم يتم ذلك مع الدعوة تركه في أي منزلة نزلها مستعيذاً بهذه الوجوه .

قـــــال :

ثم اعلم — رحمك الله — أن هذا الترتيب والتخريج والتنزيل إنما كانت الدعاة عند اجتماعها على مبتدأ الدعوة والانعقاد على طلب الغوائل للمسلمين فيها ، اتفقوا على جملة منها وأصولها ، وفتحوا بالفكر طريقها ومهدوه على معنى ما ذكرناه ، وتفرقوا في البلدان ، وتمهيدهم بحسب أفكارهم ، واجتهادهم في الحيلة على المستمع . وتميّزوا في ذلك وتمكنوا منه في طول الأيام ، سيّما منذ قويت أحوال الجنابي على ما نذكر إن شاء الله تعالى في أخباره .

قـــــال :

فقد بيّنا خبر هذه الدعوة ، وكيف جرى أمرها ، وكيف يُسْلَك بالمخدوع كلّ مسلك حتى يصير إلى التعطيل والإباحة .

فهذا أصل هذه الدعوة الملعونة ، وما أُسّسَتْ عليه قديماً . ثم تغيّرت وتفرّعت منذ انتشرت ببلاد المغرب ومصر والشام ، وجعلوا فيها طرقاً وأبواباً : فمنها علم القوت ، وعلم الكفاف ، وبلاغــات مفصلّة . وبطل الترتيب الأوّل الذي وصفنا : من أن الدعوة كانت إلى محمد بن اسماعيل بن جعفر ، فصار موضعه يكون من ولد عبيدالله ابن ميمون القداح ، الذين ملكوا المغرب ومصر والشام ، على ما نذكر ذلك إن شاء الله في أخبارهم .

ولنصل هذا الفصل بذكر العهد الذي يحلفون به .

ذكر العهد الذي يؤخذ على المخدوعين
في أول الدعوة الخبيثة

قال الشريف :

يقول الداعي لمن يأخذ عليه العهد :

« جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمّة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنبيائه وملائكته ورسله ، وما أخذه على النبيين من عهد وعقد (٥٥ب) وميثاق : أنك تستّر جميع ما تسمعه وسمعته ، وعلمته وتعلمه ، وعرفته وتعرفه — مِنْ أمري وأمر المقيم بهذا البلد لصاحب الامام الذي عرفتَ اقراري له ونصحي لمن عقد ذمّته وأمور إخوانه وأصحابه وولده وأهل بيته المطيعين له على هذا الدين ومخالصته له من الذكور والاناث ، والصغار والكبار ، ولا تظهر من ذلك قليلاً ولا كثيرا ولا بشيء يدل عليه ، إلاّ ما أطلقت لك أنك تتكلم به وأطلقه صاحبُ الأمر المقيم بهذا البلد ، فتعمل في ذلك بأمرنا ولا تتعداه ولا تزيد عليه . وليكن ما تعمل عليه قبل العهد وبعده ، بقولك وفعلك أن تشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك (له) ، وتشهد أن محمداً عبده ورسوله ؛ وتشهد أن الجنة حق ، وأن النار حق ؛ وأن الموت حق ، وأن البعث حق ، وأن الساعة حق آت لا ريب فيها ؛ وأن الله يبعث من في القبور . وتقيم الصلاة لوقتها ، وتؤتي الزكاة بحقها ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت الحرام ، وتجاهد في سبيل الله حقّ جهاده على ما أمر الله به رسوله صلى الله عليه وسلم ، وتوالي أولياء الله ، وتعادي أعداءَ الله ، وتقوم[1] بفرائض الله وسننه وسنن نبيه

(١) ص : وتقول .

صلى الله عليه وسلم وعلى الطاهرين ظاهراً وباطناً ، وعلانية وسرّاً وجهراً ، فإن ذلك يؤكد هذا العهد ولا يهدمه ، ويثبته ولا يزيله ، ويقرّبه ولا يباعده ، ويشده ولا يضعفه ، ويوجب ذلك ولا يبطله ، ويوضحه ولا يعمّيه . كذلك هو في الظاهر والباطن وسائر ما جاء به النبيّون من ربهم صلى الله عليهم أجمعين ، على الشرائط المبيّنة في هذا العهد .

وجعلتَ على نفسك الوفاء بذلك – قُلْ : نعم !

فيقول له المغرور : نعم !

ثم يقول له : والصيانة له بذلك ، وأداء الأمانة ؛ على أن لا تظهر شيئاً أخذ عليك في هذا العهد في حياتنا ولا بعد وفاتنا ، ولا على غضب ولا على حال رضا ، ولا على حال رغبة ولا رهبة ، ولا على حال شدة ولا على حال رخاء ، ولا على طمع ولا على حال حرمان . تلقى الله على السير لذلك والصيانة له على الشرائط المبيّنة في هذا العهد .

وجعلتَ على نفسك عهد الله وميثاقه وذمة رسول الله – صلى الله عليه وسلم عليه وعلى آله . وأن تمنعني وجميعَ مَنْ أسميه لك وأبيّنه عندك مما تمنع منه نفسك ، وتَنصح لنا ولوليك ، وليّ الله ، نصحاً ظاهراً وباطناً . ولا تَخُنْ اللهَ ووليّه ، ولا تَخُنّا ولا أحداً من اخواننا وأوليائنا ومن تعلم أنه منّا بسبب – : في أهل ولا مالٍ ولا رأي ولا عهد ولا عقد تتأول عليه بما يبطله . فإن فعلْتَ شيئاً منّ ذلك وأنت تعلم أنك قد خالفته وأنت على ذكر منه ، فأنت بريء من الله خالق السموات والأرض ، الذي سوّى خَلْقَك وألّف تركيبك ، وأحسن إليك في دينك ودنياك وآخرتك ، وتبرأ من رُسُله الأولين والآخرين وملائكته المقرّبين الكروبيين والروحانيين والكلمات التامّات والسبع المثاني والقرآن العظيم ، وتبرأ من التوراة والانجيل والزبور والذكر

الحكيم (٥٦ أ) ومن كل دين ارتضاه الله في مقدم الدار الآخرة ومن كل عبدٍ رضي الله عنه ، وأنت خارج من حزب الله وحزب أوليائه ، وخذلك الله خذلاناً مبيناً ؛ يعجل لك بذلك النقمة والعقوبة والمصير إلى نار جهنم التي ليس فيها رحمة ، وأنت بَرِيءٌ من حول الله وقوته ، مُلْجَأٌ إلى حول نفسك وقوتها ؛ وعليك لعنة الله التي لعن بها ابليس ، فحرم عليه بها الجنة وخلده (في) النار. وإن خالفت شيئاً من ذلك لقيته [1] يوم تلقاه وهو عليك غضبان . ولله عليك أن تحجّ إلى بيته الحرام ثلاثين حجة نذراً واجباً ماشياً حافياً ، لا يقبل الله منك إلا الوفاء بذلك .

وإن خالفتَ ذلك فكل ما تملكه في الوقت الذي تخالف فيه فهو صدقة على الفقراء والمساكين الذين لا رحم بينك وبينهم ؛ لا يأجرك الله عليه ، ولا تدخل عليك بذلك منفعة . وكل مملوك لك من ذكر وأنثى في ملكك وتستعبده إلى وقت وفاتك ، إن خالفت شيئا من ذلك ، فهم أحرارٌ لوجه الله عز وجل . وكل امرأة لك وتتزوجها إلى وقت وفاتك ، إن خالفت شيئاً من ذلك ، فهن طوالق ثلاثاً بتةً طلاق الحرج والسُّنة ، لا مثنوية لك فيها ولا اختيار ولا رجعة ولا مشيئة . وكل ما كان لك من أهل ومال وغيرهما فهو عليك حرامٌ . وكل ظِهارٍ فهو لازمٌ بك ، وأنا المستحلف لك لإمامك وحجتك ، وأنت الحالف لهما .

وإن نويت أو عقدت أو أضمرت خلاف ما أحملك عليه وأحلّفك به فهذه اليمين من أوّلها إلى آخرها محددة عليك ، لازمة لك ، لا يقبل الله منك إلاّ الوفاء بها والقيام على ما عاهدت بيني وبينك .

قُلْ : نعم ! فيقول المخدوع : نعم ! »

(١) ص : لقيت .

فهذه اليمين التي يؤنس بها المخدوع : من ذكر الصلاة والصيام والزكاة والحج وشرائع الاسلام ، فما ينكر شيئاً مما يسمعه . وكل ذلك تأنيس ، إلى أن يتوصل به إلى هذه الأمور التي تقدّم ذكرها على التدريج .

(كيفية الدخول على أصحاب الديانات المختلفة)

قال الشريف رحمه الله تعالى :

ووجدت في كتابٍ من كتبهم يعرف « بكتاب السياسة » ما ينشرح به ذكر ما تقدم من أمر الدعوة ، فيه وصايا الدعاء . وهذا مختصر منه ، يقول فيه :

من وجدته شيعياً فاجعل التشيع عنده دينك ، واجعل المدخل عليه من جهة ظلم الأمة لعليّ وولده وقتلهم الحسين وسَبْيهم البنات ، والتبرّي من تيم وعديّ ، ومن بني أميّة وبني العباس وما شاكل ذلك من الأعاجيب التي تستهلك عقولهم . فمن كان بهذه الصورة أَسْرَعَ إلى إجابتك بهذا الناموس حتى يتمكن ما يحتاج إليه .

ومَنْ وجدته **صابئاً** فداخله بالأسابيع يقرب عليك جداً .

ومن وجدته **مجوسياً** فقد اتفقت معه في الأصل من الدرجة الرابعة : من تعظيم النار والنور والشمس . واتْلُ عليه أمر السابق فإنه لهرمس الذي يعرفونه بالنور[1] المكنون من ظنه الجيد ، والظلمة المكنونة من وهمه الرديء ، فإنهم (٥٦ ب) مع الصابئين أقرب الأمم إلينا وَأوْلاهم بنا لولا يسيرٌ صحفوه بجهلهم به .

---

(١) ص : باليد (!)

وإن ظفرت **بيهودي** فادخل عليه من جهة المسيح ، يعني مسيح اليهود الدجال ، وأنه المهدي وأن عند معرفته تكون الراحة من الأعمال وترك التكليفات كما أمر بالراحة في يوم السبت . وتقرب من قلوبهم بالطعن على النصارى والمسلمين الجهال وزعمهم أن عيسى لم يولد ولا أب له . وقرر في نفوسهم أن يوسف النجار أبوه ، وأن مريم أمه ، وأن يوسف كان ينال منها ما ينال الرجال من نسائهم ؛ وما شاكل ذلك ، فإنهم لا يلبثون أن يتبعوك .

وادخل على **النصارى** بالطعن على اليهود والمسلمين جميعاً ، وبصحّة عقدهم ، وعرّفهم تأويله ، وأفْسِد ما قام بهم من حجة الفارقليط . وقرّر عندهم أنه جائي ، وإنك إليه تدعوهم .

ومن رفع إليك من **المنانية** فإنه بَحْرُك الذي منه تغترف . فداخلهم بوجه من الباب السادس ، وأظهر من الدرجة السادسة من حدود البلاغ وامتزاج الظلمة بالنور ، إلى آخر ما في الباب من ذلك فإنك تملكهم به وتخلبهم (١) . فإن آنست من بعضهم رشداً كشفت له الغطاء .

ومن رفع إليك من **الفلاسفة** فقد علمت أن على الفلاسفة العمدة ، وأنّا قد اجتمعنا وهم على نواميس الأشياء (٢) وعلى القول بقدم العالم ، لولا ما يخالفنا بعضهم فيه من أن للعالم مدبرّاً لا يعرفونه . فإذا وقع الاتفاق على أنه لا مدبر للعالم ، فقد زالت الشبهة فيما بيننا وبينهم .

وإن وقع لك **ثنوي** (٣) فبخٍ بخٍ ! قد ظفرت — فالمدخل عليه بإبطال التوحيد ، والقول بالسابق والتالي ووراثة أحداهما ، على ما هو مرسوم في أول درجة البلاغ وثالثه .

---

(١) ص : بحبلهم .
(٢) ص : الاسا
(٣) يظهر من هذا أنه يفرق بين المنانية (= المانوية) وبين التنوية .

وإن وقع لك سُنّي فعظم عنده أبا بكر وعمر واذكر فيهما فضائل ، واثلب علياً وولده واذكر لهم مساوىء . وصرّح له أن أبا بكر وعمر قد كان لهما في هذا الأمر الذي تلقته إليه نسب . فإذا دخلت عليه بهذا المدخل درجته إلى ما تريده وملكته .

واتخذ غليظ العهود ووكيد الأيمان وشديد المواثيق جُنّة لك وحصناً . ولا تهجم على مستجيبك بالأشياء التي تهز (١) عقولهم حتى ترقيهم إلى المراتب حالاً فحالاً ودرّجهم درجةً درجة : فواحداً لا تزده على التشيع والايمان بمحمد بن اسماعيل شيئاً ، وأنه حي ، لا تجاوز به هذا الحد . وأظهر لهم العفاف عن الدراهم والدينار . وخفف عليهم وطأتك . ومُرْه بالصلاة السبعين . وحذّره الكذبَ والزنا واللواط وشرب الخمر . وعليك في أمره بالرفق والتؤدة والمداراة يكُنْ لك عوناً على دهرك وعلى مَنْ يعاديك أو يتغيّر عليك من أصحابك وينافسك ، فلا تخرجه عن عبادة إلهه ، والتدثر بشريعته ، والقول بامامة عليّ ونبيه إلى محمد بن اسماعيل بن جعفر . وأقِمْ له دلائل الأسابيع فقط ، ودقه بالصلاة دقاً ، فإنك إن أومأت إلى كُراعه (٢) فضلاً عن ماله لم يمنعك . فإن أدركته الوفاة وصى (٢٥٧) إليك بما خلّف وورّثك إياه ولم ير أن في العالم أوثق منك .

وآخر ترقيه من ذلك إلى نسخ شريعة محمد ؛ وأن السابع هو الحكم للرسل ، وأنه ينطق كما نطقوا ويأتي بأمرٍ جديد ؛ وأن محمداً صاحب الدور السادس ؛ وأن علياً لم يكن إماماً . وحسّن القول ، فإن هذا بابٌ كبير وعلم عظيم يُرَجّي الارتقاء إلى ما هو أكبر منه ، ويعينك

---

(١) غير واضحة تماماً ، وقد تقرأ : تبهر ، تنهر الخ .
(٢) ص : إلى كراعه هو ما فضلا ... !

على زوال ما جاء مِنْ قبله من وجود النبوات على المنهاج الذي هو عليه . وقليل مَنْ ترقيه من هذا الباب إلى معرفة أم القرآن ومؤلفه وسننه .

وإياك أن تغتر بكثير ممن يبلغ معك إلى هذه المنزلة فترقيه إلى غيرها – إلاّ من بعد طول المؤانسة والمدارسة واستحكام الثقة ، فإن ذلك يكون عوناً لك عند بلاغه على تعطيل الكتب التي يزعمون أنها منزلة من عند الله . فيكون هذا نِعْمَ المقدمة . – وآخر ترقيه من هذا إلى ما هو أعلى منه . فإن القائم قد مات ، وإنه يقوم روحانياً ، وإن الخلق يرجعون إليه بصور روحانية ، وإنه يفصل في العباد بأمر الله عز وجل : يشتفي من الكافرين للمؤمنين بالصور الروحانية ، فإن ذلك يكون لك عوناً عند بلاغه على إبطال المعاد الذي يزعمونه والنشور من القبور .

وآخَرُ ترقيه من هذا إلى ابطال الملائكة في السماء والجن[1] في الأرض ، فإنه قبل آدم بشر كثير ، وتقيم على ذلك الدلائلَ المرسومة في كتب شيوخنا المتقدمين ، فإن ذلك مما يعينك في وقت بلاغه على تسهيل التعطيل لله والإرسال بالملائكة إلى الانبياء والرجوع به إلى الحق ، والقول بقدم العالم .

وآخَرُ ترقيه إلى أوائل درج التوحيد ، وتدخل عليه بما تضمنه كتاب « الدرس الشافي للنفس » من أن لا إله ، لا صفة ولا موصوف فإن ذلك مما يعينك على القول بإلهية تستحقها عند البلاغ إلى ذلك . ومَنْ رقيته إلى هذه المنزلة فعرّفه – حسب ما عرفناك – حقيقة من أمر الإمام ، وأن اسماعيل ومحمد ابنه من أبوابه . ففي ذلك عونٌ لك على ابطال إمامة ولد علي بن أبي طالب عند البلوغ والرجوع إلى القول بالحق لأهله . ثم لا يزال شيئاً فشيئاً في أبواب البلاغ السبعة حتى يبلغ

(١) ص : الحق .

الغاية القصوى على تدريج . وكل بابٍ يأتي يشهد للمتقدم قبله ، والمتقدم يشهد للمتأخر . واستعمل في أمرك الكتمان ، كما يوصي نبي القوم خاصة فقال : استعينوا على أموركم بالكتمان . ولا تظهر أحداً على شيء مما يظهر عليه مَنْ هو فوقه بوجه ولا سبب . وعليك بإظهار التقشف للعامة والوقار عندهم وتجنب ما هو منكر عندهم . ولا تنبسط كل الانبساط لاخوتك البالغين ، كما فعل مَنْ كان قبلك فإنه أتى بالتشديد ثم حل الأمور .

فإذا تدبّرت بهذا التدبير وسلكت طريقه فقد سلكت طريق الأنبياء وأخذت حدودهم . وعليك بعد ذلك بالاجتهاد في معالجة خفة اليد والأخذ بالأعين (٥٧ ب) والحذق بالشعبذة إلى إقامة المعجزات ، كما نسبوا قوماً تقدموا . وعليك بمعرفة أحاديث الأولين وقصصهم وطرائقهم ومذاهبهم لتكون بيّنة أمرك في الأقاويل على قدر ما يصلح لأهل زمانك — تَرْشُدْ وتوفقْ وتقدم على الامام أمرك ويعلو ذكرك ويكون الداخل في أمرك بعد وفاتك أكثر من الداخل معك في حياتك فتنفع لك — ولمخلفيك من بعدك وعلى يديك ويرى أمثالك من أهل النجابة والعقل — دعوةُ الحق ، وتُمَلّك لك ولعقبك وذريتك ملكاً لا ينبغي لغيرك مثله .

فهذه وصيتي لك مشتملة على جمل من النواميس الطارقة للأنبياء على قدر عقولهم .

قال الشريف رحمه الله تعالى :ـ

وجدتُ في هذا الكتاب المعروف بـ « كتاب السياسة » أيضاً فصلاً فيه ، ولشيخنا الجليل المقدس ، وهذا مختصر منه يوصي دعاته في أهل الأديان ، وذلك لأمة محمد خاصة : فابذل الآن سيفك فيهم إذا تمكنت منهم وصار لك حرب وظهرت . فهذه الحيل التي قد وقفتك عليها

واشتملت الناس بها ، فإنهم أعداؤنا . وَصِفّ أموالهم [1] واستقدْ بناتهم وأولادهم . ولا تحابي لهم ذمة ، ولا تحفظ لهم قربة ، ولا ترحم علوياً ، فلو تمكن علويٌّ كتمكن غيره من الأنبياء للقينا منه جهداً ، وعبّر بما يدعيه من حقوق جده على هؤلاء الحمير ما هو أكبر مما عبره جدّه . وإياك والاغضاء عمن تجده من ولد عليّ — يعني : اقتله إذا تمكنت منه . وإياك والرخصة لأحد من أسبابك في الثقة بواحد منهم — تَهْتَدِ وتوفّقْ . لا زلت بالعلم سعيداً ، وإلى الخير هادياً ومَهْدِيّاً ، وعلى جميع الأحوال لإلهنا على ما منحنا ، وصوالة على عباده المصطفين — يعني إلهه الدي أباحه اللذات وأعماه عن الهدى وفتح له طرق الضلالة ، — وعباده الذين اصطفى : دعاته الذين بهم يُضِلون الناس .

هذا ما حكاه الشريف أبو الحسين من دعواتهم التسع وعقدهم الذي يأخذونه ووصاياهم » .

* * *

وهذا البيان لمراتب الدعوة وللعهد والوصايا هو الذي سنجده بعد ذلك عند عبد القاهر البغدادي في « الفرق بين الفرق » (ص ١٧٩ — ١٨٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) ، اللهم إلاّ أنه ذكر أسماءً لهذه المراتب هي : التفرس — التأنيس — التشكيك — التعليق — الربط — التدليس — التأسيس ، المواثيق بالايمان والعهود — الخلع والسلخ (ص ١٧٩) والبغدادي يشرح كل مرتبة ويعلّق عليها . وربما نقله البغدادي عن الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣) في كتابه « كشف أسرار الباطنية » .

ثم نراه على هذا التصنيف بعد ذلك عند الغزالي في « فضائح

---

(١) ص : واستقده ببناهم !

الباطنية » (ص ٢٤ — ٣٢ من نشرتنا ، القاهرة ١٩٦٤) ويضع أسماءها على هذا النحو : الزرق والتفرس — التأنيس — التشكيك — التعليق — الربط — التدليس — التلبيس [١] — الخلع — السلخ . ويغلب على الظن أن مصدر الغزالي هنا هو عبد القاهر البغدادي ، وليس الشريف أبو الحسين ، وإن كان هذا لا يمنع من أن يكون الغزالي قد اطلع أيضاً على كتاب الشريف أبو الحسين ، خصوصاً والغزالي يقول : « ولقد طالعت الكتب المصنّفة في هذا الفن (أي : دعوة الباطنية) فصادفتها مشحونة بفنيّة من الكلام : (فن) في تواريخ أخبارهم وأحوالهم من بدء أمرهم ، إلى ظهور ضلالهم ... والفن الثاني في إبطال تفصيل مذاهبهم من عقائد تلقوها من الثنوية والفلاسفة وحرفوها عن أوضاعها » (« فضائح الباطنية » ص ٩ ، القاهرة سنة ١٩٦٤) . ولكن الغزالي ، مع الأسف الشديد ، لا يذكر أبداً مصادره .

والبغدادي والغزالي يزعمان أن هذه الأسماء من وضع الباطنية أنفسهم . بيد أن اغفال الشريف أبي الحسين لذكرها يجعلنا نشكك في هذا الزعم ، ونرجح أن تكون من وضع خصوم الباطنية .

القرامطة والشعوبية

ومما يلفت النظر فيما يورده الشريف أبو الحسين — الملقب بأخي مُحسِّن — أن دعاوة القرامطة كانت عند غير العرب تقوم على العنصرية أو الشعوبية ، وأنه لا حق للعرب في احتكار الحكم والسلطان ، وأن الفرس مثلاً أولى منهم بالحكم والسلطان لرسوخ قدمهم في الحضارة أكثر من العرب . على أنه يلاحظ مع ذلك — خصوصاً لما بدأ الفرس

(١) وفي نسخة من (القرويين) من « فضائح الباطنية » : التأسيس — وفي هذه الحالة يتفق مع ما في « الفرق بين الفرق » .

في التغلب على يد بني بويه — أنهم كانوا يفعلون عكس ذلك مع العرب فيثيرون حفيظتهم ضد الفرس لانتقال الملك من أيدي العرب إلى الفرس . وهذا يدل على أن موقف القرامطة في هذه المسألة كان مزدوجاً ويتوقف على المخاطب : فإن كان عربياً أثاروا فيه نعرة العروبة ضد الأعاجم ، وإن كان أعجمياً أثاروا فيه حقد الأعاجم على تغلب العرب . وإذن فلا يمكن أن نعدّ الشعوبية مبدءاً من مبادىء القرامطة ، بل مجرد « تكتيك » مع غير العرب . وما كان لهم أن يفعلوا غير ذلك ، خصوصاً قرامطة الاحساء والقطيف والبحرين فإن أتباعهم كانوا من القبائل العربية الخالصة ، فمن غير المعقول أن يتخذوا من الشعوبية مبدءاً معهم في دعاوتهم بينهم .

من هو الشريف ابو الحسين ؟

والشريف أبو الحسين — أقدم مصادرنا عن القرامطة ، وقد فقد كتابه ولم يبق منه — فيما نعلم — إلاّ ما نقله النويري في « نهاية الأرب » هو :

أبو الحسين محمد بن علي بن الحسين بن أحمد بن اسماعيل بن محمد ابن اسماعيل بن جعفر الصادق .

ويعرف بـ « أخي مُحَسِّن » .

قال عنه المقريزي في « اتعاظ الحنفاء » [1] بعد أن ذكر نسبه إنه كان سكن دمشق ، ولا عقب له .

---

(١) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي : اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء »، نشرة بونتس Bunz ص ١١ ، ونشرة د . جمال الدين الشيال ص ٢٤ ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .

ويقول ماسينيون إنه توفي حوالى سنة ٣٧٥ هـ ، ولكنه لا يذكر لذلك سنداً ، ولا ندري كيف استخرج هذا التاريخ .

وقد ذكر كتابه المقريزي في « اتعاظ الحنفاء »[١] فقال : « قد وقفت على مجلدة تشتمل على بضع وعشرين كراسة في الطعن على أنساب الخلفاء الفاطميين ، تأليف الشريف العابد المعروف بـ « أخي محسن » ، وهو محمد بن علي بن الحسين بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق ، ويكنى بأبي الحسين ؛ وهو كتاب مفيد »[٢] .

والغريب أنه لا المقريزي ولا النويري يذكران عنوان الكتاب .

وأول من نبه من الباحثين الأوروبيين إلى أهمية ما نقله عنه النويري المستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي في كتابه عن « ديانة الدروز » (جـ ١ ص ١٩١ — ٢٠٢) فقد حلله تحليلاً وافياً .

---

(١) المقريزي : « اتعاظ الحنفاء » نشرة الشيال ص ٢٥ .

(٢) بعكس ما يلاحظه ماسينيون ، انظر Opera Minora حـ١ ص ٦٣٤ س ١ .

مؤلفات الاسماعيلية

لا يميز ابن النديم – أقدم مصادرنا عن كتبهم – بين مؤلفات القرامطة بخاصة وبين مؤلفات الاسماعيلية بعامة . فهو يضع الجميع تحت اسم الاسماعيلية ، ويعقد فصلاً « لأسماء المصنفين لكتب الاسماعيلية وأسماء الكتب » (ص ٢٨١ – ٢٨٦ ، طبعة القاهرة) .

لكننا نستطيع مع ذلك التفرقة بين هذه المؤلفات بحسب المؤلفين ، وإن صعب الأمر في بعض الأحوال . وتبعاً لذلك نقدم التصنيف التالي للمؤلفين القرامطة بخاصة ، ثم المؤلفين الاسماعيلية بعامة . ويلاحظ أن ماسينيون في بحثه بعنوان « مخطط لثبت مؤلفات القرامطة » (سنة ١٩٢٢) لم يميز بين الفريقين .

مؤلفات القرامطة

١ – مؤلفات عبدان ، المتوفى سنة ٢٨٦

يقول ابن النديم (ص ٢٨١ ، طبع القاهرة) إن عبدان ، الذي تنصّب لدعوة حمدان قرمط ، أي كان تلميذه الأول المباشر وداعيته ،

« هو أكثر الجماعة كتباً وتصنيفاً . وكلُّ مَنْ عمل كتاباً نحله إياه . ولعبدان فهرست يحتوي على ما صنفه من الكتب . فمن ذلك :

١ — كتاب الرحا والدولاب
٢ — كتاب الحدود والإسناد
٣ — كتاب اللامع
٤ — كتاب الزاهر
٥ — كتاب الميدان

ومن كتبه الكبار :

٦ — كتاب النيران
٧ — كتاب الملاحم
٨ — كتاب المقصد

فهذه الكتب بلغتنا ، وهي الموجودة والمتداولة . وباقي ما في الفهرست فقلّ ما رأيناه أو عرفنا (من) إنسان أنه رآه » .

ثم يعقب ذلك بقوله : « **وهم** » — وواضح من هذا أنه يقصد : للاسماعيلية — عامة ، لا لعبدان [1] . يقول : « وهـم **البلاغات السبعة** — وهي : كتاب البلاغ الأول للعامة

كتاب البلاغ الثاني لفوق هؤلاء قليلا .
كتاب البلاغ الثالث لمن دخل في المذهب سنةً .
كتاب البلاغ الرابع لمن دخل في المذهب سنتين .
كتاب البلاغ الخامس لمن دخل في المذهب ثلاث سنين .
كتاب البلاغ السادس لمن دخل في المذهب أربع سنين .

---

(١) بعكس ما ظنه استاذنا ماسينيون فقال **ses balâghât (Opera Minora, h. 630)**

كتاب البلاغ السابع : وفيه نتيجة المذهب والكشف الأكبر .

قال محمد بن اسحق (ابن النديم) : قد قرأته (أي السابع) فرأيت فيه أمراً عظيماً : من إباحة المحظورات والوضع من الشرائع وأصحابها » .

وقد أشار إلى هذه **البلاغات** نظام الملك في كتابه « سياست نامه » (الترجمة الفرنسية ص ٢٨٦) .

ولم يصلنا شيء من مؤلفات عبدان ، حتّى الآن .

٢ ـ أحمد بن الكيّال الخصيبي

المتوفي حوالي سنة ٢٧٠ ؟

يقول الشهرستاني إنه « بقيت من مقالته في العالم تصانيف عربية وعجمية ، كلها مزخرفة مردودة ، شرعاً وعقلاً » ثم أورد بعض كلام الكيال [١] ، لكنه لم يذكر له اسماء هذه التصانيف . وقد ردّ محمد بن زكريا (الرازي) على بعض هذه المؤلفات [٢] . ويبدو من كلام ابن كمال باشا (« الفرق الضالّة » ، عند النهاية) أن مؤلفاته العربية والفارسية بقيت زماناً طويلاً .

---

(١) الشهرستاني : « الملل والنحل » حـ٢ ص ١٨ بهامش الفصل ، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

(٢) ابن النديم : « الفهرست » ص ٣٠٠ ، نشرة فلوجل .

اعلام الفكر الاسماعيلي

– ١ –

أبو حاتم الرازي

هو أبو حاتم أحمد بن حمدان بن أحمد الورسامي الليثي [(١)] .

لا نعرف تاريخ ميلاده ولا مسقط رأسه ، وإن كان هناك من يذكر أنه ولد في ناحية بشاووي قرب الريّ .

ولكن نعرف عن نشاطه في الدعوة الاسماعيلية أنه « دخل أرض الديلم ، فاستجاب له جماعة من الديلم ، منهم : أسفار بن شيرويه[(٢)] »

ويقول عنه الاسفراييني (المتوفي سنة ٤٧١ ه) : « ثم خرج [(٣)]

---

(١) ابن حجر : « لسان الميزان » برقم ٥٢٣ حـ١ ص ١٦٤ .

(٢) عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٢٦٧ .

(٣) قوله : « خرج منهم » ... لا تدل على أن هذا الخروج كان من المغرب ، كما توهم حسين همداني في مقدمة نشره لكتاب « الزينة » (حـ١ ص ٢٦ – ٢٧ ، القاهرة سنة ١٩٥٧) ولا محل لما رتبه على ذلك من ادعاء وجوده في شمالي افريقية .

منهم (أي من دعاة الاسماعيلية) رجل كان يدعى أبا حاتم إلى أرض الديلم، فأجابته منهم جماعة ودخل في دعوتهم من أهل خراسان.. الحسين بن علي المروزي، في الوقت الذي كان يتولى هراة ومروروذ. ولما قُتِل قام بدعوته فيما وراء النهر: محمد بن أحمد النسفي المعروف بالبزدوي [1] ».

وأسفار بن شيرويه « كان من أصحاب « ماكان » بن كالي الديلمي. وكان سيء الخلق والعشرة فأخرجه « ماكان » من عسكره، فاتصل ببكر بن محمد بن اليسع وهو بنيسابور وخدمه. فسيره بكر بن محمد إلى جرجان ليفتحها. وكان « ماكان » بن كالي ذلك الوقت بطبرستان، وأخوه أبو الحسن بن كالي بجرجان. وقد اعتقل ابا علي بن أبي الحسين الأطروش العلوي عنده. فشرب أبو الحسن بن كالي ليله ومعه أصحابه ففرقهم وبقي في بيت هود العلوي. فقام إلى العلوي ليقتله، فظفر به العلوي وقتله وخرج من الدار واختفى. فلما أصبح أرسل إلى جماعة من القواد يعرفهم الحال، ففرحوا بقتل أبي الحسن بن كالي وأخرجوا العلوي وألبسوه القلنسوة وبايعوه. فأمسى أسيراً وأصبح أميراً. وجعل مقدم جيشه علي بن خرشيد، ورضي به الجيش، وكاتبوا أسفار بن شيرويه وعرفوه الحال واستقدموه إليهم » ثم مات ابن خرشيد صاحب الجيش، وعاد « ماكان » بن كالي إلى أسفار فحاربه فانهزم أسفار منه ورجع إلى بكر بن محمد بن اليسع وهو بجرجان، وأقام بها إلى أن توفي بكر بها فولاها الأمير السعيد نصر بن أحمد: أسفار بن شيرويه، وذلك سنة ٣١٥ هـ. وأرسل أسفار إلى مرداويج بن زيار الجبلي

---

(١) الاسفراييني: « التبصير في الدين » ص ١٢٤ – ١٢٥ القاهرة سنة ١٩٥٥ م.

يستدعيه [١] . غير أن مرداويج تحالف مع سلار صاحب شِمران الطرم ضد أسفار ، وكان الجند قد سئموا أسفار لسوء سيرته وظلمه وجوره . فحارب أسفار وانهزم الأخير وقُتِل سنة ٣١٦ واستقر أمر مرداويج فملك قزوين والري وهمذان ونَكور والدينور ويزدجرد وقم وقاشان وأصبهان وغيرها . « ثم إنه أساء السيرة في أهل أصبهان خاصة وأخذ الأموال وهتك المحارم وطغى » (ابن الأثير حوادث سنة ٣١٦ ج ١ ص ٧٣ من الطبعة المذكورة) واستولى بعد ذلك على طبرستان ، وهكذا استولى على بلاد الجبل والري . ثم حارب هارون بن غريب الذي أنفذه إليه الخليفة المقتدر ، فانهزم هارون ، وذلك في نواحي همذان . ثم استولى مرداويج بعد ذلك على أصبهان في سنة ٣١٩ ، وعلى جرجان في سنة ٣٢١ ، وعلى الأهواز في السنة التالية . ولكن قتل في سنة ٣٢٣ « وكان سبب قتله أنه كان كثير الاساءة للأتراك ، وكان يقول إن روح سليمان بن داود – عليه السلام – حلّت فيه وأن الاتراك هم الشياطين والمردة [٢] » . ولهذا اجتمعوا عليه ودخلوا عليه الحمّام وقتلوه .

ويلوح أن أبا حاتم الرازي استطاع في البداية الظفر برضا مرداويج وحمايته ، غير أن مرداويج لم يلبث أن انقلب على الاسماعيلية . فاضطر أبو حاتم إلى الفرار إلى مفلح (الذي كان حاكما على أذربيجان) في سنة ٣١٩ هـ .

وتوفي أبو حاتم في سنة ٣٢٢ هـ ، حسب ما يقوله ابن حجر [٣] .

وقد جرت مناظرة بين أبي حاتم الرازي ومحمد بن زكريا الرازي

---

(١) ابن الأثير : « الكامل » جـ٨ ص ٦٥ سنة ١٣٠١ هـ .

(٢) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » حـ ٨ ص ١١٣ ، القاهرة سنة ١٣٠١ هـ .

(٣) ابن حجر : « لسان الميزان » حـ١ ص ١٦٤

الطبيب المشهور ، وكانت تدور حول النبُوّة . وقد أورد أبو حاتم مناظرته مع « الملحد » في كتابه أعلام النبوة . وذكر أحمد حميد الدين الكرماني في مقدمة كتابه « الأقوال الذهبية » أن المراد بـ « الملحد » هو محمد بن زكريا الرازي ، وقال « إن ما جرى بينه وبين الشيخ أبي حاتم الرازي — صاحب الدعوة بجزيرة الري — كان في أيام مرداويج وبحضرته » . وقد نشر پاول كراوس هذه المناظرة في مجلة Orientalia ثم أعاد نشرها في الجزء الأول من « الرسائل الفلسفية لمحمدبن زكريا الرازي » (القاهرة سنة ١٩٣٩) ، وقد حلّلناها بالتفصيل في كتابنا « من تاريخ الالحاد في الاسلام » (القاهرة سنة ١٩٤٥) .

ونعرف من مؤلفات أبي حاتم الرازي ما يلي :

— كتاب أعلام النبوة — وتوجد منه نسخ عديدة في مكتبات الاسماعيلية (ومنها المحمدية الهمدانية)

— كتاب الزينة — ومنه نسخ عديدة في مكتبات الاسماعيلية . وقد نشر قطعة صغيرة منه حسين بن فيض الله الهمذاني ، وذلك في جزئين صغيرين (الأول في القاهرة سنة ١٩٥٧ ويقع النص من ص ٥٦ — ١٥٢ ، والثاني في القاهرة سنة ١٩٥٨ ١ — ٢٢٩ ص) وقد نشره عن ست نسخ هي :

١ — نسخة المحمدية الهمدانية (نسخة الأسرة)

٢ — خزانة كتب عبدالله حكيم الدين بسورت (الهند)

٣ — خزانة كتب الامام يحيى المتوكل على الله بصنعاء (اليمن)

---

(١) فيما يتعلق بمخطوطات المكتبة المحمدية الهمدانية (وهي ملك لأسرة حسين الهمداني في سورت بالهند) اعتمدنا على ما يقوله حسين الهمداني في كتابه « الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن » ص ٣٥١ — ٣٦٢ ، القاهرة ، بدون تاريخ (سنة ١٩٥٥) .

٤ — مكتبة الجامع الكبير المقدس بصنعاء

٥ — « « « « « «

٦ — مكتبة المتحف العراقي ببغداد .

ومجموع ما نشره هو ١٥٠ ص من أصل **٣٩٥** ص في نسخة المحمدية الهمدانية .

والكتاب بحث في الأسماء العربية الواردة في القرآن . فهو بحث لغوي ، وليس فيه كلام عن المذهب الاسماعيلي .

٣ — كتاب الاصلاح — ومنه نسخ في مكتبات الاسماعيلية ، وفيه رد على كتاب « المحصول » لمحمد بن أحمد النسفي .

٤ — كتاب الرجعة — ولا تعرف له نسخة .

٥ — كتاب الجامع — ولا تعرف له نسخة .

— ٢ —

ابو يعقوب اسحق السجستاني (أو السجزي)

لا نكاد نعرف عن حياته شيئاً . واسمه أبو يعقوب اسحق بن أحمد السجستاني . وهذه النسبة تدل على انه من اقليم سجستان ، وهذا الاقليم موزع الآن بين ايران وأفغانستان ، وكان مواطن البطل الفارسي المشهور رستم . ويقال إنه ينحدر من أسرة رستم هذا .

ويعرف أيضاً بـ « بندانه » (البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٢٨٣) .

ويقول عبد القاهر البغدادي : « وقتل النسفي والمعروف ببندانه على ضلالتهما » (ص ٢٨٣) . وقد أدى هذا الربط إلى ظن البعض أن أبا يعقوب السجستاني قد قتل في سنة ٣٣١ هـ (٩٤٢م) وهي السنة التي قتل فيها الداعي المشهور محمد بن أحمد النخشبي (أو النسفي) في حركة الاضطهاد العنيفة التي جرت في أواخر حكم نصر بن أحمد الساماني ضد الاسماعيلية في نواحي ما وراء النهر .

ولكن هذا الفرض غير صحيح ، كما لاحظ هنري كوربان [1] « إذ يبدو

---

(١) المقدمة الفرنسية لنشرته للترجمة الفارسية لكتاب « كشف المحجوب » للسجستاني ، تهران سنة ١٩٤٩ ص ٩ ، استناداً إلى ايفانوف في : « دراسات في الاسماعيلية الفارسية المبكرة » ، ليدن سنة ١٩٤٨ ص ١١٩ تعليق ١ .

من اشارة دقيقة موجودة في أحد كتبه ، وهو كتاب الافتخار ، أن من المؤكد أن أبا يعقوب كان لا يزال حياً في سنة ٣٦٠ﻫ (سنة ٩٧١ م) » .

أما مؤلفاته فعديدة ، نذكر منها ، وكلها كتبها السجستاني باللغة العربية :

١ – كشف المحجوب

وقد فقد أصله العربي حتى الآن ، ولكن بقيت له ترجمة فارسية أشار إليها كراوس أولاً في نقده لكتاب ايفانوف عن « كتب الاسماعيلية » استناداً إلى ما كشفه مينوى . وهذه الترجمة الفارسية موجودة في مجموعة كان يملكها السيد نصرالله التقوي (ويقع من ورقة ١ ب إلى ورقة ٣٨ ب في هذا المجموعة) . وعن هذه النسخة نشر هذه الترجمة الفارسية هنري كوربان ضمن مجموعة « المكتبة الايرانية » برقم ١ تحت هذا العنوان : « كشف المحجوب » رسالة در آئين اسماعيلي از قرن جهارم هجري ، تصنيف أبو يعقوب سجستاني . با مقدمة بزبان فرانسه بقلم هنري كربين ؛ تهران سنة ١٩٤٩ .

ويقع في سبع مقالات : ١ – في التوحيد

٢ – في فعل الخَلْق الأول

٣ – في الخَلْق الثاني

٤ – في الخَلْق الثالث وطبيعته

٥ – في الخلق الرابع

٦ – في الخلق الخامس

٧ – في الخلق السادس .

وكل مقالة تنقسم إلى سبعة فصول أو مباحث (جستار) في الوجود .

---

(١) في « مجلة الدراسات الاسلامية » REI سنة ١٩٣٢ الكراسة ٤ ص ٤٨٥

٢ — الينابيع

وقد نشره هنري كوربان بالاشتراك مع عارف تامر ضمن « ثلاث رسائل اسماعيلية » ، منشورات المعهد الفرنسي بتهران .

كذلك نشره مصطفى غالب ، بيروت سنة ١٩٦٥ (مقدمة الناشر من ص ٥ — ٥٤ ؛ والنص من ص ٥٥ — ١٧٣) .

٣ — تحفة المستجيبين

نشره عارف تامر ضمن « خمس رسائل اسماعيلية » ، سنة ١٩٥٦ .

٤ — اثبات النبوة

ومنه مخطوطات في مكتبات الاسماعيلية (ونذكر منها مخطوطاً في المكتبة المحمدية الهمدانية)

٥ — أسس الدعوة

٦ — الافتخار

منه مخطوطة في المكتبة المحمدية الهمدانية

٧ — تأويل الشرائع

٨ — الموازين

منه مخطوطة في المكتبة المحمدية الهمدانية

٩ — الرسالة الباهرة

١٠ — مؤنس القلوب .

١١ — سوسن النعم أو سوسن البقاء

١٢ — أسرار المعاد

١٣ ـ تأمين الأرواح

١٤ ـ سلم النجاة

١٥ ـ النصرة

ويناقش ما جاء به أبو حاتم الرازي من آراء في كتابه « الاصلاح » الذي رد به على كتاب « المحصول » للنسفي .

١٦ ـ المقاليد

منه مخطوطة في المكتبة المحمدية الهمدانية

١٧ ـ مسلّيات الأحزان

١٨ ـ المواعظ في الأخلاق

١٩ ـ الغريب في معنى الأكسير

٢٠ ـ الأمن من الحيرة

٢١ ـ خزائن الأدلة

٢٢ ـ البرهان

- ٣ -

حميد الدين أحمد الكرماني

الملقب بـ « حجة العراقين » (= العراق + ايران)

واسمه حميد الدين أحمد بن عبدالله .

ونسبته إلى كرمان قد تدل على أنه من مدينة كرمان .

وقد درس على أبي يعقوب السجستاني .

واستطاع أن يضم إلى المذهب الاسماعيلي والي الموصل المقلد بن يوسف ، حتى خُطِب على منبر الموصل للامام العزيز ، الخليفة الفاطمي ، في سنة ٣٨٢ هـ .

وتورد المؤلفات الاسماعيلية أن الكرماني استدعي الى القاهرة في سنة ٤٠٨ هـ ، استدعاه ختكين الضيف ، داعي الدعاة في مصر ، حينما وقعت الخلافات المذهبية بين الاسماعيلية وكثّر الشغب بين أصحابها ، كما ذكر هو ذلك في « الرسالة [١] الدرية » . فكان يحضر مجلس داعي الدعاة هذا ، وكان ابناء الدعوة يلقون عليه المسائل التي جعلوها « إلى الامتحان ذريعة ، وإلى بسط الشغب شريعة » (الموضع نفسه)

---

(١) الكرماني : الرسالة الدرية في معنى التوحيد ، ورقة ١٣ - أنظر مقدمة مصطفى غالب لنشرته لكتاب « راحة العقل » ، بيروت سنة ١٩٦٧ ، ص ٤٢

فكان يجيب عليها . وكان يلقي المحاضرات في دار الحكمة بالقاهرة . وكثير من رسائله هي ردود على من رآهم حادوا عن الدعوة الاسماعيلية أو بتدعوا فيها .

وقد ذكر ايفانوف في كتـــابه « المرشد إلى مؤلفات الاسماعيلية » مؤلفات الكرماني العديدة ، ونخص بالذكر منها :

١ ــ المصابيح في اثبات الامامة

وفيها بحث في اثبات الخالق ، وفي النفس ، والعقاب ، والشريعة ، ووجوب التأويل ، والحاجة إلى النبي ؛ واثبات الإمامة ، وعصمة الأئمة ، وأن الامامة بالنص .

ومنه نسخة مخطوطة بالمكتبة المحمدية الهمدانية

٢ ــ راحة العقل

وهو أهم كتبه من الناحية العقائدية الفلسفية . ومقسّم إلى سبعة أسوار ، وكل منها إلى سبعة مشارع (ما عدا السابع فيحتوي على ١٤ مشرعاً ، وهذا على كل حال ضعف ٧) . والسور الأول تمهيدي فيما يجب على قارىء الكتاب ومقاصده ونتائج قراءته . والسور الثاني : في التوحيد والتقديس والتحميد والتمجيد ، أي يبحث في توحيد الله وبطلان كونه أيساً ، وأنه لا يوصف بصفة ، ولا ضد له ولا مثل . والسور الثالث : في القلم ، الذي هو الموجود الأول . والسور الرابع : في الموجود عن الابداع الذي هو المبدع الأول ، بالانبعاث من القلم . الخامس في الموجود عن المبادىء الشريفة التي هي الحروف العلوية من الطبيعة وأجسامها العالية . والسور السادس : في الموجود عن الأجسام العالية من الأجسام السفلية وأحوالها . والسور السابع : في الموجود عن الأجسام العالية والسفلية ــ ناراً وهواءً وماءً وأرضاً ــ من المواليد

الثلاثة التي هي المعادن والنبات والحيوان . ويبحث أيضاً في الانفس البشرية وأفعالها وبقائها ومصيرها .

وقد نشره نشرة أولى الدكتوران محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي في القاهرة سنة ١٩٥٢ .

ثم نشرة مرة أخرى مصطفى غالب في بيروت سنة ١٩٦٧ عن مخطوطتين

٣ – كتاب الأقوال الذهبية

وفيه يرد على محمد بن زكريا الرازي الطبيب في كتابه « الطب الروحاني » .

ومنه نسخة مخطوطة بالمكتبة المحمدية الهمدانية .

٤ – تنبيه الهادي والمستهدي

ويرد فيه على المخالفين من أهل السنة والشيعة الاثنى عشرية والزيدية في مسألة الإمامة . ومنه نسخة خطية بالمكتبة المحمدبة الهمدانية

٥ – المحصول

ينسب إلى الداعي النخشبي

٦ – معاصم الهدى

يرد فيه على الجاحظ فيما قاله بشأن علي بن أبي طالب .

٧ – فصل الخطاب وإبانة المتجلي عن الارتياب

بحث في الإمامة وأحقية ذرية عليٍّ فيها .

٨ – الاصابة في تفضيل عليٍّ على الصحابة

٩ ـ الرسالة الوضية في معالم الدين

وتحتوي على مقالتين، الأولى في العبادة الباطنة، وتقع في ١٧ فصلاً، والثانية في العبادة الظاهرة، وتقع في ثمانية فصول.

١٠ ـ الرياض في الحكم بين (الصادين) صاحبي « الإصلاح » و « النصرة » [(١)].

ويناقش فيه الخلافات التي جاءت في ثلاثة كتب اسماعيلية هي: كتاب « المحصول » للنسفي، وكتاب « الاصلاح » لأبي حاتم الرازي، وكتاب « النصرة » لأبي يعقوب السجستاني.

ومنه نسخة خطية في المكتبة المحمدية الهمدانية، وأخرى في طهران وقد نشره عارف تامر في بيروت سنة ١٩٦٠ عن نسختين حديثتين الأولى نسخت سنة ١٣٥٤ والثانية سنة ١٣٥٥.

١١ ـ مباسم البشارات بالإمام الحاكم بأمر الله

نشرها د. محمد كامل حسين ضمن كتابه: « طائفة الدروز » ص ٥٥ ـ ٧٤. القاهرة، سنة ١٩٦٢

١٢ ـ الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحِّد والموحَّد

نشرها د. محمد كامل حسين، في القاهرة

١٣ ـ الرسالة الرضية في جواب من يقول بِقدم الجوهر وحِدَث الصورة

---

(١) يفسر المؤلف هذا العنوان بقوله: « ووسمته بكتاب « الرياض » في الحكم بين الصادين: صاحب « الاصلاح » وصاحب « النصرة » لكونه فيما نجمله من أقاويلهما وما نورده: فصلا بينهما، وبياناً لما استمر من الخطأ وما أهل إصلاحه من كتاب المحصول » (ص ٥ من طبعة عارف تامر. بيروت، دار الثقافة، دون تاريخ). فهو يقصد بـ « الصادين »: صاحبي « الاصلاح » (= أبو حاتم الرازي) و « النصرة » (= أبو يعقوب السجستاني).

١٤ ـ الرسالة المضيئة في الأمر والآمر والمأمور

١٥ ـ رسالة تاج العقول

١٦ ـ رسالة ميزان العقل

١٧ ـ رسالة أسبوع دور الستر

نشرها عارف تامر

١٨ ـ المقادير والحقائق

١٩ ـ المجالس البغدادية والبصرية

٢٠ ـ رسالة الشعرى في الخواص

٢١ ـ رسالة المقاييس

٢٢ ـ المصابيح في اثبات الأئمة

٢٣ ـ الوديعة

٢٤ ـ الكفاية في الرد على الهاروني

٢٥ ـ كتاب الفهرست

٢٦ ـ النقد والالزام

٢٧ ـ الرسالة الزاهرة

٢٨ ـ الروضة في الأزل

٢٩ ـ كتاب المعاد

٣٠ ـ خزائن الأدلة

٣١ ـ رسالة النظم

٣٢ ـ الرسالة الواعظة ـ تحقيق محمد كامل حسين ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة حـ١٤ ، القسم الأول ، مايو سنة ١٩٥٢ .

٤ ــ عبدالله بن أحمد النسفي البردغي (المتوفى سنة ٣٣١ هـ)

١ ــ المحصول ــ وقد بقيت شذرات منه في كتاب « الرياض » للكرماني .

٢ ــ كون العالم

٣ ــ الدعوة الناجية

٤ ــ أصول الشرع

٥ ــ عنوان الدين

راجع عنه : ابن النديم ص ٢٢٦
سياسة نامه حـ٢ ص ٢٧٨ ــ ٢٨١

٥ ـ القاضي النعمان (٣٠٢ ـ ٣٦٣ هـ)

أغزر مؤلفي الاسماعيلية انتاجاً [١] . ويمكن تقسيم كتبه بحسب الموضوعات هكذا :

ا ـ في الفقه :

١ ـ كتاب الايضاح
٢ ـ مختصر الإيضاح
٣ ـ الاخبار في الفقه
٤ ـ مختصر الآثار فيما روي عن الأئمة الأطهار
٥ ـ الاقتصار ـ نشرة محمد وحيد ميرزا
٦ ـ المنتخبة
٧ ـ دعائم الاسلام في فكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام ـ نشره آصف فيضي في جزئين ، بالقاهرة .
٨ ـ منهاج الفرائض
٩ ـ الاتفاق والافتراق
١٠ ـ المفتقر
١١ ـ الينبوع

ب ـ في الأخبار :

١٢ ـ شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار ، في ١٦ جزءاً

(١) ذكر ادريس عماد الدين (جـ ٦ ص ٣٦ ـ ٣٩) للنعمان أسماء ٤٢ كتاباً .

١٥ ــ قصيدة ذات المحن

١٤ ــ قصيدة ذات المِنَن

١٥ ــ تأويل الشريعة

١٦ ــ أساس التأويل ــ نشره عارف تامر في بيروت سنة ١٩٦٠ .

١٧ ــ شرح الخطب التي لأمير المؤمنين

١٨ ــ كتاب التوحيد والإمامة

١٩ ــ اثبات الحقائق في معرفة توحيد الخالق

٢٠ ــ حدود المعرفة في تفسير القرآن والتنبيه على التأويل

٢١ ــ نهج السبيل إلى معرفة علم التأويل

٢٢ ــ تأويل الدعائم

نشره محمد حسن الأعظمي (القاهرة ، سنة ١٩٦٩ في جزئين ، مطبعة دار المعارف) عن خمس مخطوطات موجودة في :

(١) دارالكتب الأعظمية بكراتشي ، باكستان

(٢) مكتبة المدرسة الحكيمية بمدينة برهانبور ، الهند

(٣) مكتبة الدكتور زاهد علي في حيدر أباد الدكن ، الهند

(٤) مكتبة الجامعة السيفية في مدينة سورت ، الهند

(٥) مكتبة ملاّ يونس شكيب ، مدير الادارة الأدبية الفاطمية في سورت والهند

٢٣ ــ الراحة والتسلي

ج ــ في الرد على المخالفين

٢٤ ــ اختلاف أصول المذاهب

٢٥ ــ الرسالة المصرية في الرد على الشافعي

٢٦ ــ الرد على أحمد بن سريج البغدادي

٢٧ ــ ذات البيان في الرد على ابن قتيبة

٢٨ ــ دافع الموجز في الرد على المعتقي

د ــ في العقائد

٢٩ ــ القصيدة المختارة أو الأرجوزة المختارة

نشرها وعلق عليها اسماعيل قربان حسين بونادالا ، مونتريال ــ كندا ، سنة ١٩٧٠ عن ١١ نسخة .

٣٠ ــ الهِمّة في آداب اتباع الأئمة

نشرة د. محمد كامل حسين بالقاهرة ، ضمن سلسلة مخطوطات الفاطميين التي أصدرها ، دون تاريخ . ويبحث في الامامة وما ينبغي لأتباع الأئمة من اعتقاد ولايتهم والولاء لهم والتسليم في جميع الأمور إليهم وما ينبغي عليهم من آداب نحوهم وأداء الأموال المفترضة لهم الخ .

٣١ ــ كتاب الطهارة

٣٢ ــ الأرجوزة

٣٣ ــ الدعاء

٣٤ ــ عبادة يوم وليلة

٣٥ ــ مفاتيح النعمة

٣٦ ــ كيفية الصلاة على النبي

٣٧ ــ التعقيب والانتقاد

٣٨ ــ التقريع والتعنيف

٣٩ ــ الحلى والثياب

٤٠ — الشروط

٤١ — منامات الأئمة

٤٢ — تأويل الرؤية

هـ — في التاريخ والوعظ

٤٣ — رسالة إلى المرشد الداعي بمصر في تربية المؤمنين

٤٤ — المجالس والمسايرات والمواقف والتوقيعات

٤٥ — معالم الهدى

٤٦ — المتاعب لأهل بيت رسول الله

٤٧ — افتتاح الدعوة

وهي رسالة في ظهور الدعوة الفاطمية

تحقيق الآنسة وداد القاضي ، بيروت ، دار الثقافة بدون تاريخ

كتب منسوبة إلى القاضي النعمان

١ — الرسالة المذهبة في فنون الحكمة وغرائب التأويل

٢ — رسالة المرشد والهداية

٣ — اجوبة الإمام المعتز على القاضي النعمان

٤ — البيان في معرفة إمام الزمان

على أن أهمية القاضي النعمان هي في ميدان الفقه أكثر منها في ميدان العقيدة . وقد عينه القائم بأمر الله الفاطمي قاضياً على طرابلس

الغرب . ولما بنى المنصور مدينة المنصورية عين النعمان أول قاضٍ فيها . وبعد ذلك عينه قاضياً في القيروان والمهدية وسائر مدن أفريقية (تونس) ، أي أنه كان قاضي قضاة الفاطميين . ولما تولى المعز لدين الله الخلافة الفاطمية سنة ٣٤١ قويت علاقة القاضي النعمان به حتّى جمع من مجالسه معه كتابه « المجالس والمسايرات » . وصحب القاضي النعمانُ المعزَّ لدين الله لما رحل إلى مصر سنة ٣٦٢هـ بعد أن فتحها له جوهر الصقلي . غير أنه لم يعين القاضي النعمان قاضياً على مصر، بل أقرّ فيها القضاء لأبي طاهر محمد بن أحمد الذهلي الذي كان يتولى قضاء مصر منذ سنة ٣٤٨ هـ . وبقي القاضي النعمان بمصر رفيع المكانة حتّى توفي سنة ٣٦٣ هـ .

ولسنا نعلم شيئاً عن تاريخ ميلاده ، ولا عن نشأته . ويقول ابن خلكان[1] إنه كان مالكي المذهب ثم اعتنق مذهب الفاطميين . غير أن أبا المحاسن بن تغري بردي يقول إن النعمان كان حنفي المذهب قبل اعتناقه مذهب الفاطميين .

---

(١) راجع ترجمته الوافية له في كتابه « وفيات الأعيان » جـ ٥ ص ٤٨ — ٥٦ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ تحت رقم ٧٣٧ .

٦ – أبو القاسم رستم بن الحسن بن فرج بن حوشب

له من الكتب :

١ – كتاب تأويل الزكاة

٢ – الشواهد والبيان لمباحثة الاخوان

٣ – أسرار النطقاء

٤ – الكشف

٥ – الأنوار الفضية في معرفة الأنفس الزكية

٦ – الايضاح

ويقول مصطفى غالب [1] إن الأرقام ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦ موجود منها نسخ خطية في مكتبته الخاصة .

(١) مصطفى غالب : « تاريخ الدعوة الاسماعيلية » ص ٩٧ – ٩٨ . دمشق ، سنة ١٩٥٣ .

٧ ـ داعي الدعاة هبة الله بن موسى بن داود الشيرازي
(٣٩١ ـ ٤٧٠ هـ)

له المؤلفات التالية :

١ ـ المجالس المؤيدية

٢ ـ ديوان المُؤيد في الدين

نشره د. محمد كامل حسين ، القاهرة ، سنة ١٩٤٩ .

٣ ـ شرح المعاد

٤ ـ الايضاح والتبصير في فضل يوم الغدير

٥ ـ سيرة المُؤيد في الدين

نشرها د. محمد كامل حسين بالقاهرة ، سنة ١٩٤٩ .

٧ ـ الابتداء والانتهاء

٧ ـ جامع الحقائق في تحريم اللحوم والألبان

٨ ـ تأويل الأرواح

٩ ـ نهج العبادة

١٠ ـ المسألة والجواب

١١ ـ الرسالة الدرية

١٢ ـ جامع الحقائق ـ ملخص ٨٠٠ محاضرة (في جزئين)

٨ – ناصر خسرو (٣٩٤ – ٤٨١ هـ)

له من الكتب :

١ – ديوان ناصر خسرو
طبع في طهران سنة ١٩٢٩

٢ – سفر نامه
نشرة شيفر
وترجمه إلى العربية د. يحيى الخشاب

٣ – روشانا نامه
نشره منير بادخشاني في بمباي

٤ – خوان الاخوان
نشره د. يحيي الخشاب ، القاهرة

٥ – كلامي بير
نشره و. ايفانوف

٩ — جعفر بن منصور اليمن

له من الكتب :

١ — سرائر النطقاء

٢ — أسرار النطقاء

٣ — كتاب الكشف

نشره اشتروطمان

١٠ ـ علي بن محمد بن الوليد
(٥٢٢ ـ ٦١٢ هـ)

له من الكتب :

١ ـ تاج العقائد ومعدن الفوائد
نشره عارف تامر ، بيروت ، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
سنة ١٩٦٧ في ١٩٣ ص

٢ ـ ديوان شعر

٣ ـ دامغ الباطل وحتف المناضل

٤ ـ مختصر الأصول

٥ ـ مجالس النصح والبيان

٦ ـ الايضاح والتبيين في كيفية تسلسل ولادتي الجسم والدين
نشره اشتروطمان في جيتنجن سنة ١٩٢٣

٧ ـ تحفة المرتاد وغُصّة الأضداد
نشره اشتروطمان في جيتنجن ، سنة ١٩٢٣

٨ ـ لب المعارف

٩ ـ لب الفوائد وصفو العقائد في المبدأ والمعاد

١٠ ـ الذخيرة في الحقيقة
نشره محمد حسن الأعظمي ، دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ

١١ — جلاء العقول وزبدة المحصول

١٢ — الرسالة المفيدة في إيضاح ملغز القصيدة

١٣ — ضياء الألباب المحتوي على المسألة والجواب

١٤ — مُلْهمة الأذهان ومنبهة الوسنان

١٥ — نظام الوجود في ترتيب الحدود

١٦ — معنى الاسم الأعظم

١٧ — الايضاح والتفسير في معنى يوم النذير

١٨ — تاج الحقائق

وهو والد الحسين ، مؤلف رسالة المبدأ والمعاد[1] ، وكان يقيم في منطقة « حراز » باليمن . وهو من كبار دعاة اليمن ، ونصره زعماء همدان .

---

(١) نشرها عارف تامر ضمن كتاب « ثلاث رسائل اسماعيلية » ، منشورات المعهد الفرنسي بطهران .

١١ – ابراهيم الحسين الحامدي

(المتوفى سنة ٥٥٢ في همدان باليمن)

١ – كنز الولد

١٢ – محمد بن طاهر الحارثي

١ – مجموعة التربية

٢ – الأنوار اللطيفة

١٣ – الداعي حاتم بن ابراهيم

١ – الشموس الزاهرة

٢ – تنبيه الغافلين

٣ – زهر بذر الحقائق

١٤ – الداعي علي بن الحسين بن حنظلة
(المتوفى سنة ٦٢٦ هـ في همدان باليمن)

١ – سمط الحقائق

نشره عباس العزاوي المحامي في بغداد ، ضمن منشورات المعهد الفرنسي بدمشق ، سنة ١٩٥٣

١٥ – عماد الدين ادريس بن الحسن
(توفي سنة ٨٧٢ هـ)

١ – عيون الأخبار

٢ – زهر المعاني

١٦ – حسن بن نوح

١ – الأزهار

آراءُ الإسْمَاعِيليّة

يمكن أن نقسم البحث في آراء الاسماعيلية إلى ثلاثة أبواب :

١ — باب الإلهيات

٢ — باب النفس الانسانية

٣ — باب الامامة

باب الالهيات

الفصل الاول

التوحيد

يصف الاسماعيلية وسائر فرق الباطنية أنفسهم بأنهم أهل « التوحيد » ، ويحاولون دائماً التوكيد على هذا المعنى . ولعل السبب في ذلك الالحاح في التوكيد شعورهم بأن أهم طعن يوجهه إليهم أصحاب المذاهب الاسلامية الأخرى هو أنهم أشركوا بالله الواحد الأحد موجودات قديمة : مثل العقل الكلي والنفس الكلية ، وأنهم قالوا بالحلول : حلول روح الله في الأئمة .

ولهذا نرى الاسماعيلية يحرصون دائماً على توكيد معنى التوحيد بالنسبة إلى الله . ويذهبون في هذا إلى حد نفي الصفات عنه ، لأن كل صفة وموصوف مخلوق . ولذا لا يقتصرون على نفي الشبيه عنه بل يمضون إلى نفي التسمية والحد والصفات والزمان والمكان — عنه ، وحتّى صفة الوجود ينفونها عنه ، وإن كانوا يسمّون الوجود « أيساً » وهي

الكلمة التي نجدها في ترجمة مؤلفات أرسطو إلى العربية ، كما نجدها عند الكندي والفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة الاسلاميين .

فلننظر تفصيلاً في هذه الموضوعات :

— ١ —

في بطلان كونه تعالى أيساً

ومن أوسع مصادرنا في هذه النقطة كتاب « راحة العقل » للكرماني ، فقد تناولها في السور الثاني (المشرع الأول والثاني ص ١٢٩ — ١٣٤ ، نشرة مصطفى غالب ، بيروت سنة ١٩٦٧) .

يقول الكرماني :

« لما كان الأيس في كونه أيساً (أي : لما كان الموجود في كونه موجوداً) محتاجاً إلى ما يستند إليه في الوجود ... وكان هو — عز كبرياؤه ! — متعالياً عن الحاجة فيما هو هو إلى غيرٍ به يتعلق ما به هو هو ، كان من ذلك الحكم بأنه تعالى خارج عن أن يكون أيساً ، واستحالة الأمر في أن يكون هو تعالى أيساً . ولا هو يحتاج فيما هو هو إلى غيرٍ به هو هو فيستند إليه ... وإذا كان هو — عز وعلا — غير محتاج فيما هو هو إلى غيرٍ به يتعلق ما به هو هو — فمحالٌ كونه أيساً .

ثم إن الله تعالى إن كان أيساً فلا يخلو أن يكون : إما جوهراً ، وإما عرضاً . فإن كان جوهراً فلا يخلو أن يكون : إما جسماً ، أو لا جسماً . فإن كان جسماً فانقسام ذاته إلى ما به وجودها تقتضي وجودَ ما يتقدم عليه ... وإن كان لا جسماً فلا يخلو أن يكون إمّا قائماً بالقوة ، مثل الأنفس ، أو قائماً بالفعل مثل العقول . فإن كان

قائماً بالقوة فحاجته إلى ما به يخرج إلى الفعل تقتضي ما يتقدم عليه ، وهو يتعالى عن ذلك . وإن كان قائماً بالفعل فلا يخلو من أن يكون إمّا فاعلاً في ذاته من غير حاجة إلى غير به يتم فعله ، أو فاعلاً في غيرٍ به يتم فعله . فإن كان فاعلاً في غير به يتم فعله فلنقصانه في فعله . وحاجته إلى ما يتمّ به فعله تقتضي ما يتأول [1] عليه ، وهو يتعالى عن ذلك . — وإن كان فاعلاً في ذاته من غير حاجةٍ إلى غير به يتم فعله فلاستيعاب ذاته النسَب المختلفة بكثرة المعاني المتغيرة بكونه في ذاته فاعلاً ومفعولاً بذاته تقتضي ما عنه وجوده الذي لا تكون فيه كثرة ولا قلة بهذه النسب — وهو يتعالى عن ذلك . وكان إذا كان جوهراً لا يخلو من هذه الأقسام ، وبرئت ساحته من أنحاء الحاجة والتكثر اللازمة للجوهر . فقد بطل أن يكون جوهراً .

وإن كان عرضاً وكان وجود العـرَض مستنداً إلى غير وجود ما يتقدم عليه : من الجوهر الذي به وجوده — وهو يتعالى ويتكبر عن أن تتعلق هويته بما يتأول عليه — بطل أن يكون عرضاً .

وإذا كان لا يخلو الأيس من أن يكون إمّا جوهراً أو عـرَضاً ، وبطل كونُه تعالى جوهراً أو عرضاً ، بطل — ببطلان كونه جوهراً أو عرضاً — أن يكون أيساً . فباطلٌ إذن كونه أيساً .

ثم لا يجوز أن يكون من الأيس ما هو لا جوهر ولا عـرَض ، فيكون ذلك الأيس هو تعالى ، فإنه يجب بذلك مما يتأول عليه تعالى ما وجوده محال . وذلك أنه إن كان من الأيس ما هو لا جوهر ولا عـرَض ، كما كان الجوهر أيساً وهو لا عرض ، والعـرَض أيساً وهو لا جوهر ، وهو هو لا جوهر ولا عـرَض — فإنه نوع

---

(١) أي ما يكون أول بالنسبة إليه .

من أنواع جنس الأيس ، وواقع تحته ويستحق كل ذلك من الجوهر ...

ثم إنه تعالى إن كان أيساً فلا يخلو أن يكون : إما هو أيّس[1] ذاته ، أو غيره أيّسه . وباطل أن يكون هو مؤيِّساً لذاته ، إذ يقتضي ذلك أنه لم يكن أيساً ، وذلك آية الاستحالة والحدَث بأنه لم يكن فكان — هذا على امتناع الأمر في هذه القضية . فإن ما لا عين له في الوجود على قسميه ممتنع أن يصير ذا وجود ولما يكون وراءه فاعل يرتبط به وجوده . وباطلٌ أن يكون غيره أيّسه فيتأول عليه . وإذا بَطَل الوجهان ، فباطلٌ كونه أيساً[2] » .

وخلاصة حجاجه هنا هو أنه لا يجوز أن نصف الله بصفة الوجود . وحتى لا يصدم المشاعر الدينية يستعمل كلمة : « أيس » بدل « وجود » .

ذلك أن وصفه بالوجود يقتضي كونه محتاجاً إلى الوجود ، وبالتالي محتاجاً إلى غيره . والله لا يحتاج إلى أحد .

كذلك فإن الوجود إما جوهر ، وإما عرض . والجوهر إما جسم ، أو لا جسم . ولا يجوز أن يكون الله جسماً ، إذ الجسم مؤلف من أجزاء ، والأجزاء أسبق من الكل . فيكون الله — لو كان جسماً — محتاجاً إلى أجزاء ستكون أسبق منه . وهذا محال . — كما لا يجوز أن يكون لا جسماً لأن ما هو لا جسم إما قائم بالقوة ، مثل الأنفس ، أو قائم بالفعل مثل العقول . وما هو قائم بالقوة يحتاج إلى ما يخرجه إلى الفعل ، ويكون متقدماً عليه . فمحال أن يكون الله جوهراً هو لا جسم وهو قائم بالقوة . وإن كان لا جسماً وقائماً بالفعل فإما ن يكون فاعلاً في ذاته من غير حاجة إلى غير به يتم

---

(١) أي : أوجد .

(٢) أحمد حميد الدين الكرماني : « راحة العقل » ص ١٣١ — ١٣٣ . وقد أصلحنا بعض مواضع في النص المطبوع .

فعله ، أو يكون فاعلاً في غير به يتم فعله . فإن كان فاعلاً في غير به يتم فعله ، فسيكون ناقصاً فى فعله محتاجاً إلى غيره . والله يتعالى عن ذلك . وإن كان فاعلاً في ذاته من غير حاجة إلى غير يتم به فعله ، فإن ذاته ستكون مستوعبة للنسب المختلفة : جانب فاعل ، وجانب مفعول ؛ وستكون في ذاته كثرة ، والله يتعالى عن ذلك . فانه لا يمكن إذن أن يوصف بأن وجوده جوهر .

كذلك إن كان وجوده عرضاً فالأمر أظهر : لأن العرض يستند إلى وجود الجوهر المتقدم عليه في الوجود ، فيكون الله محتاجاً إلى جوهر يستند إليه ، وهذا محال .

كذلك لا يجوز أن يكون وجوده لا جوهراً ولا عرضاً ، فستكون حاله كحال الجوهر في كونه ليس عرضاً ، وحال العرض في كونه ليس جوهراً ، وينطبق عليه ما قلناه في الجوهر والعرَض .

وحجة أخيرة هي أنه لو كان الله موجوداً (أيساً) أي موصوفاً بصفة الوجود ، فلا يخلو إما أن يكون هو الذي أوجد (أيّس) ذاته ، أو يكون غيره هو الذي أوجده (أيّسه) . والثاني باطل ، إذ هو علة العلل ولم يوجد عن علة . والأول باطل إذ يقتضي أنه لم يكن موجوداً ثم صار موجوداً ، أي أنه استحال ، وباطل أن يستحيل الله .

لهذا لا يجوز وصف الله بأنه موجود .

ومن الشائق ان نقارن موقف الاسماعيلية (في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ، أي العاشر الميلادي) بموقف جان اسكوت اريجين (المتوفى حوالي سنة ٨٧٧ م) من هذه المسألة : فإن جان اسكوت اريجين في لاهوته السلبي يتناول مسألة : هل يمكن وصف الله بالوجود ، ويقرر أن « الله هو من هو أكبر من الوجود » .

est qui plus quam esse est : أي أننا لا نستطيع أن نقول عن الله إنه موجود ، وإنما يمكن أن نقول إنه فوق الوجود .

ومن قبل الكرماني نفى أستاذه أبو يعقوب السجستاني في كتاب « الينابيع » الهويات عن الله « لأن كل هوية تقتضي علةً ، والمبدع الحق ليس بذي علة ، فلم يقتض هوية . واذا لم يقتض هويــة ، لم يقتض نفيها [1] » . والهوية هنا = الوجود ؛ على أنه في نفس الموضع يستعمل كلمة أيسية (ص ٧١ س ٤ ، ٥ ، ٧ ، ٩ ؛ ص ٧٢ س١ ، س٢) .

— ٢ —

في نفي الصفات عنه

ويجعل الداعي الاسماعيلي اليمني المطلق : علي بن محمد الوليد (ولد سنة ٥٢٢ هـ وتوفي سنة ٦١٢هـ) نفي الصفات عن الله اعتقاداً أساسياً (رقم ١٣ عنده) بين اعتقادات الاسماعيلية ، فيقول : « ويعتقد (أي الاسماعيلي) أن نفي الصفات عنه (عن الله) معتقد صحيح لا يسوغ تركه ، لأن الصفات تلحق الجوهر : إمّا في الأجسام ، وإمّا في النفوس . وتكون في الأجسام كيفيات من خارجها كالأقدار والألوان وما يجري مجراها . وفي النفوس كيفيات من داخلها : كالعلم ، والجهل ، وما يجري هذا المجرى . وهو يتعالى عن أن يكون له داخل أو خارج .

وممّا تقرر عند كل ذي عقل أن الصفات تلحق الموصوف مـــن

---

(١) أبو يعقوب السجستاني : « كتاب الينابيع » ، نشرة مصطفى غالب بيروت سنة ١٩٦٥ ، ص ٧٢ .

غيره ، لا من ذاته . ألا ترى أن صفات الأجسام التي هي لها تأتي من خارجها ، كالأقدار والألوان وما يجرى مجراها ؟ وفي النفوس كيفيات من داخلها : كالعلم والجهل وما يجري هذا المجرى . وهو يتعالى أن يكون له داخلٌ او خارج ...

وإذا توهمت شيئاً من الصفات أزلياً فهو ذات الموجود الأول . وإذا كان الأمر على ذلك فيجب أن توجد كل صفة تصفه بها لأنها منه ، ولا فرق بينها وبينه لكونها قديمة ، على ما تقرر .

وقد حَقَّ أن التوحيد نفيُ الصفات عن المتعالي سبحانه . فإذا أثبتَّها فلا توحيد ، لأن الدليل قد قام على أنه كان ولا صفة (له) . فالقِدم له خالص . ولا يمكننا التعبير عنه بما فينا من الأعراض والجواهر ، إذ العالم لا يوجد فيه غيرهما ، ولا يستقر في ذواتنا سواهما . ولا قدرة لنا على الخروج مما نحن مفطورون عليه . فمنعُ الصفات الموجودة في الخلقة عن أن تكون تضاف إليه — معتقد صحيح » (١) .

ولهذا نرى المؤلف ، علي بن محمد الوليد ، يذكر في الاعتقاد رقم ١ : نفي التسمية عن الله ، « إذ كانت التسمية إنما جعلت وسماً توسم بها المخلوقات ، ليكون الخلْق بها فصولاً فصولاً تتميّز بها كل صورة عن الصورة الأخرى ، حتّى ينحفظ كل صنفٍ منها ، ويمكن للعقل الحكاية عنها إذا دعت الحاجة إليها ... وهو (اي الله) متعال ، ليس له صورة نفسانية ولا عقلية ولا طبيعية ولا صناعية ، بل يتعالى

---

(١) علي بن محمد الوليد : « تاج العقائد ومعدن الفوائد » ص ٢٧ — ٢٨ . بيروت سنة ١٩٦٧ ، نشره عارف تامر .

بعظيم شأنه وقوة سلطانه عن أن يوسم بما توسم به أسباب خلقته وفنون برّيته » [1] .

وفي الاعتقاد رقم ١٢ : نفي الحد عن الله « لأن المحدود بالحد إما أن يكون متناهياً في الجهات فيكون جسماً ، أو متناهياً في الدرك فيكون نفساً . وهو يتعالى عن ذلك بأن يكون جسماً فتتناهى جهاته ، فتلزمه الحدود ؛ ولا متناهي الدرك فيكون نفساً ، وهو يتعالى عن أن يكون نفساً فتلزمه الصفات ... وليس هو تعالى بعاجز فيتوهم له حد ، بل قدرته تقصر العقول عن احاطتها سبحانه وتعالى » (الكتاب نفسه ، ص ٢٦ — ٢٧) .

وفي الاعتقاد رقم ١٤ ينفي المكان عن الله « لأن المكان نهاية المحيط من المحاط به ، وهو من صفات الخلقة الموجودة على ذلك ، ويوجب الحصر لمن وصف به » (الكتاب نفسه ، ص ٢٨) .

وفي الاعتقاد رقم ١٥ ينفي الزمان عنه إذ « أنه تعالى كان ولا مكان ولا زمان ، ولا إنس ولا جان . فأظهر الموجودات كما أراد . لأن الزمان أوجده تعالى لتفريق المخلوقات بأحكامه الثلاث ، ولنعرف الأول ، والآخر ، والمتوسط بين الخلقة الطبيعية والأسباب التركيبية ، لأن الزمان يوجب استحالةً وانتقالاً . وقد تقرّر عند حذاق العلماء أن الزمان معلول بالحركة لأنها هي التي تبيّن فصوله ؛ والحركة لها ضد ، وهو السكون . ولولا ذلك لما عُلم في الحكمة أن الحركة والسكون أوصافُ الخلقة » (الكتاب نفسه ، ص ٢٩) .

ويقول الكرماني في « راحة العقل » « إنه تعالى متعالٍ عن أن

---

(١) علي بن محمد الوليد : « تاج العقائد ومعدن الفوائد » ص ٢٦ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

يكون صورة ، لكون الصورة في وجودها محتاجة إلى ما تكون هي صورة له . والمحتاج في وجوده إلى وجود ما سواه سمة الخلق ، الموجب تناهيه إلى ما لا يكون صورة ولا غيرها مما يحتاج . ومتعالٍ عن أن يكون أيضاً مادة ، أو ما يجري مجراها ، إذ هي غير منفكةً في وجودها عما تكون هي مادة له وقابلة لأفعاله . ومتقدس عن أن يكون هو تعالى كليهما — أعني : صورةً ومادةً معاً ، فتكون ذاته منقسمة إلى الصورة والمادة المحتاجتين في وجود كل واحدة منهما إلى وجود الأخرى ، الموجبة ذاتهما ما يتقدم عليهما مما هو أقوم بذاته منهما . ولا يجوز أن يكون معه مادة بها يوجد ما يوجد عنه : إذ لو كانت لكان في فعله ناقصاً بامتناع وجود فعله لولا المادة التي تم بها فعله . والذي يكون في فعله ناقصاً فوجودُه عن غيرٍ يتقدم عليه ، وهو يتسبّح (يتنزّه) عن أن يكون لغيرٍ عليه تأول أو تقدم . فباطل وجودُ مادة معه فيما هو هو » [1] .

الله إذن ليس صورة ولا مادة ولا كلتيهما ؛ وليس معه مادة بها يفعل .

وينبغي نفي صفات الموجودات : حاملها ومحمولها ، باطنها وظاهرها ، عن الله .

ومن هذا نرى أكبر توكيد لنفي الصفات عن الله ، ولاستحالة التعبير عنه .

ويؤكد الكرماني في « راحة العقل » هذا المعنى في الشرع السابع من السور الثاني ، فيقول إنه لما كان توحيد الله يتم بطريقين : « طريق من جهة إلحاق الصفات التي لا يكون أشرف منها وإثباتها له ، وطريق

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ١٣٩ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

من جهة نفي الصفات وسلبها عنه ؛ وكان طريق الوحيد والتمجيد من جهة إثبات الصفات له مؤدياً إلى الكذب على الله تعالى والافتراء عليه بنَسْب ما لا يَليق به إليه وإجرائه مجرى ما دونه من مختَرَعاته — كان أصدق ما يُعْتَمد عليه في التوحيد والتمجيد : ضد اثبات الصفات وهو : نفيها عنه ؛ فأخذنا — معاشرَ الدعاة الموحِّدين المتّبعين للأئمة الطاهرين — في التوحيد والتسبيح طريقة نفي الصفات لكونه حقاً وصدقاً. وذلك أنه لما كان الصدق هو إثبات شيء لما هو موجود له ، ونفي شيء مما هو ليس بموجود له ، رأينا أننا إن أثبتنا له تعالى صفةً ، وكانت الصفة لا له ، بل لغيرها بكونها مختصة بالموجودات عنه التي هي غيره تعالى الله — كُنّا فيه كاذبين ، إذ الكذب هو إثبات شيء لما هو ليس له ، أو نفي شيء عما هو له . وإننا إن نفينا عنه صفة ، وكانت تلك الصفة ليست له بل لغيره — كنا في ذلك صادقين . فلزمنا هذه الطريقة على ما رسمت الأداة المنصوبون للهداية إلى طريق الحق في التوحيد — صلوات الله عليهم . إذ نحن بذلك — إذا فعلناه — مثبتون مسبِّحون مقدّسون ممجّدون حامدون ، بقولنا الصدق وإثباتنا اياه تعالى بلا قصد لصفته ، ولا تناول منا إياه بتشبيه أو تمثيل ، أو تحديد » [1] .

ومع ذلك نرى الكرماني يبرّىء الاسماعيلية من تهمة التعطيل ، إذ التعطيل هو نفي الصفات أو عدم نسبة صفـة إلى الله . ويبرر ذلك بقوله : « إن التعطيل إنما تنقدح ناره ويعتلي في الإلحاد مناره إذا اعتمد حرف : « لا » في القول قصداً بفعله الذي هو النفي نحو الهوية المتعالية — سبحانها — لتعطيلها ونفيها بأن يقال : لا هو ، أو لا إله فقط ، الذي يدل على التعطيل الصريح الذي يكسب النفس بواراً ، ويضرم

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ — ١٤٨ .

عليها في سواد الجحيم ناراً . فأمّا حرف « لا » فيتوجه فعله نحو الصفات لنفيها من دون الهوية – سبحانها . فالصفات هي المُعطّلة المنفية ، لا الهوية سبحانها . وذلك مثل قولنا في الله سبحانه أولاً بأنه ال « لا موصوف » ، الذي صار فعل حرف « لا » موجهاً نحو الصفات والموصوفات من الأجسام لنفيها عنه سبحانه المشار إليه بقولنا : « إنه » ، والمشار إليه ثابت ، والصفات هي المعطّلة المنفية . ومثل قولنا ثانياً بأنه تعالى : « ولا هو لا موصوف » – الجاري مجرى قولنا الأول في النفي عن الهوية المتعالية سبحانها ما هو غير المنفي أولاً بقولنا « لا موصوف » . وذلك أن فعل في قولنا : « ولا هو لا موصوف » موجه نحو أشياء صار سلب الصفات عنها سِمةً لها ، مثل الأنفس والعقول التي تتعالى عن أن توصف بالأجسام وصفاتها ، لنفي ما تستحقه تلك الأشياء على ما عليه ذواتها عن الهوية المتعالية سبحانها المشار إليها بقولنا هو ، والمشار إليه ثابت والهوية قائمة ؛ وما يقال على تلك الأشياء عنها معطلة ، وليس في ذلك ما يوجب هجنة تبطل ، أو يستحق عليه اسم تعطيل » (المصدر نفسه ص ١٤٨ – ١٤٩) .

ثم يحدد موقف الاسماعيلية من التوحيد بإزاء موقف المعتزلة ، فيقرر أن القاعدة بين المذهبين واحدة ، وهي أن الله لا يوصف بصفات المخلوقين ولا يقال عليه ما يقال على المخلوقين . ولكن المعتزلة – هكذا يزعم الكرماني – وإن قالوا بهذه القاعدة بأفواههم ، فإنهم بأفئدتهم لم يقرروها ، إذ نجدهم رغم ذلك يصفون الله بصفات المخلوقين ، فيقولون ان الله حي ، عالم ، قادر ؛ وهذا منهم خروج على القاعدة التي سلّموا لنا بها . وللاستدلال على موقف الاسماعيلية من صفات الله يشرح صفة واحدة ليكون منها الاستدلال على سائرها في وجوب مثلها ، وهي صفة الوجود . وكما رأينا من قبل ، ينكر الكرماني إمكان وصف الله بالوجود لأنه يعني أن ثمّ ذاتاً ، وأن هذه الذات اتصفت بالوجود

بعد أن لم تكن ؛ وهذا يوجب كونها كانت ناقصة ثم كملت بالوجود . بأن كانت مفتقرة إلى الوجود ثم اتصفت بالوجود . ولكنه لا يجوز وصف الذات الإلهية بالنقص أو الافتقار ، وعلى هذا فايجاب الوجود لله تعالى « محالٌ ظاهرٌ لا يليق بمجده ؛ والمحال لا يجوز أن يقال عليه تعالى . هذا إذا كان إيجاب هذه الصفة منسوباً إلى ذاته التي تتقدم في الثبوت على الإيجاب . فإن الحقت هذه الصفة به تعالى على أن الذات لا تتقدمها في الثبوت بل تساويها ، صار ذلك موجباً غيراً خَصّص الذات بأن تكون ، لا الصفة ، والصفة بأن تكون لا الذات بكون الذات غير عرّية منها ولا بائنة فتكون منها بإيجابها لها ، وكون الصفة المساوية للذات لا من اقتضائها ولا من ايجابها فيحصل ثبوتها متعلقاً بايجاب الغير . وإذا وجب الغير كان الكلام على الغير بمثله ، الى ما لا يتناهى ، الذي هو المحال الصريح . » (ص ١٢٥) .

واذا نحن أطلقنا الوجود على الله « فانما نقوله للاضطرار الى العبارة » . (ص ١٥٣) .

وبالجملة لا يوجد في للغات ما يمكن الإعرابَ عنه بما يليق به ، لأنه مباين للمحدثات وغير مناسب لها ولا من جوهرها . « وإذا كان مبايناً للمحدثات فقد حصل اليأس بالكلية عن أن تكون للألفاظ والعبارات دلالة على شيء يستحقه تعالى الله سبحانه ! — وأسفر عن صدق الموحِّدين بأنه لا يُعْرَبُ عنه بلفظِ قولٍ ولا بعقد ضمير . وكيف يكون للحروف دلالة على هويةٍ ظهرت عنها المُبْدَعات والمنبعثات والمكوّنات التي منها هي ، وهو تعالى من ورائها في ذروة العزة ، فلا تهتدي العقول إلى تناوله بصفة ؟ ! أم كيف يكون للعقول طريقٌ إلى تصورٍ فيه وهي لا تعقل إلاّ بما شملته سمةُ الجوهرية والعرضية ؟ ! » (ص ١٤٥ — ١٤٦) .

— ٣ —

في أنه تعالى لا ضد له ولا مثل

كذلك ينبغي أن يتقرر أنه تعالى لا ضد له ولا مثل . ذلك أن « مِنْ شأن الضد أن ينافي ضده ، ولا يوجد أحدهما إلا بفقد الآخر ، وأن يكون له ما هو وضدّه يتناوبان عليه في الوجود ، وأن يكون أحدهما بالإضافة إلى الآخر ضعيفاً ... ولا يجوز أن يكون للمتعالي — سبحانه ! — ضدٌ : إذ لو كان له ضدٌ لكان لا يخلو ضده أن يكون : إمّا قائم العين ، أو مفقود العين . فإن كان الضد مفقود العين ، ففَقْدُ ضده سببٌ لوجوده . وما يكون له سبب ، فسببه أولى بالتقدم منه وأحرى بالإلهية . وإن كان الضد قائم العين موجوداً وهما جميعاً في الوجود سواء ، فوجودهما جميعاً من غير أن يبطل أحد منهما يوجب أن يكون لهما ما يجري معهما مجرى الحافظ عليهما وجودَهما ؛ إن الضدان لا يجتمعان في الوجود إلاّ بحفظ حافظٍ وربط رابطٍ يحفظ عليهما جميعاً وجودهما من خارجهما ؛ وذلك الحافظ لهما أولى بالإلهية منهما . وإذا كان وجود الضد يوجب بما يتقدم عليه تعالى ما وجوده محال ، فوجود الضد له تعالى محالٌ باطل » (« راحة العقل » ص ١٤١) .

وحجة أخرى هي أنه « لو كان له ضد — تعالى عن ذلك ! — لكان يقتضي أن يكون لهما ما يتعاقبان عليه في الوجود : تارةً هذا ، وتارةً هذا — حتّى يأخذ كلُّ واحدٍ منهما حظه الأجزلَ مِنْ حاليهما وجوداً كالأضداد في وجودها ، وكان إذا كان لهما ما يتعاقبان عليه في الوجود ويستندان إليه فيه . فالمتعاقب والمستند إليه سابق عليهما ، وبه يتعلق وجودهما في نوبتهما ، وهو يتعالى عن أن يكون فيما هو هو مسبوقاً ، ويتكبر عن أن يكون فيما هو هو بغيره مشفوعاً ، أو

تتعلق هويته بغيرٍ يكون له فيما هو هو سبباً . فلمصير وجود الضد سبباً لوجوب وجود ما يتعاقب عليه في الوجود الذي به يصير مسبوقاً ، واتصالِ الأمر في ذلك على هذه القضية ايجاباً إلى ما لا يتناهى — بطل أن يكونَ له تعالى ضدٌّ . وإذا بطل أن يكون له ضدٌّ بَطَلَ وجود ما يتعاقب عليه مما يعلل الهوية المتعالية — تقدست سبحانها ! » (« راحة العقل » ص ١٤١ — ١٤٢) .

— ٤ —

في الابداع

وعند الاسماعيلية أن وجود الموجودات عن الله لا يتم عن طريق الفيض ، كما يقول الفلاسفة ، بل على طريق الإبداع . وهذه هي النتيجة الضرورية عن القول بنفي الصفات عنه ، وبأنه ليس كمثله شيء، ولا من جنسه شيء .

« ذلك أن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه الفيض ومشاركاً له ومناسباً ، ويكون الفيض من جهة ما هو فيض كعين ما يفيض منه الفيض بكونه كذات الفيض . إذْ ما يفيض منه الفيض فيه من طبيعة الفيض مثل ما في الفيض من طبيعته ، ولا فرقان بينهما من هذه الجهة ، كما أن الضوء الذي هو فيض من عين الشمس من جهة ما هو ضوء كعين الشمس التي منها فاض الضوء بكونها كذات الفيض؛ إذ ذات الشمس يوجد فيها من الضوء مثل ما فاض عنها ، ولا فرقان بينهما من هذه الجهة ، فيصير الذي منه يفيض الفيض متكثراً بما يشاركه في الفيض وما يختص به هو مما لا يشاركه ، فتكون ذاته من شيئين : شيء تشاركا فيه فلم يتباينا فيه ، وشيء وقع به التباين بينهما

وحصلت الغيرة التي لولاها لما أمكن أن يقال : ذاك غير هذا ، وهذا غير ذاك . والذي يكون متكثراً لحاجة بعض تلك الأشياء التي بها كانت الكثرة في وجوده إلى البعض الآخر الذي لولاه لما وجدا جميعاً ، وهما جميعاً في الوجود ، ووجودهما باستناد الواحد منهما إلى الآخر ووقوعهما تحت القدرة الجامعة لهما ، ويقتضي ذلك أن يكون المتعالي سبحانه — إن كان ما وجد عنه فيضاً — متكثراً واقعاً تحت قدرة غيره في وجوده وأن يتقدم عليه ما وجوده محال . وإذا كان المتعالي سبحانه هويتُه لا عن هوية هي غيرها ، فقد تعالى عن أن يكون موصوفاً بقلة أو كثرةٍ فقد بطل أن يكون من شيئين . وإذا بطل أن يكون من شيئين ، بطلَ أن يكون ما وجد عنه فيضاً ... ثم إن من الأوائل في العقل وأحكامه أن الذي يكون أبسط وأعرى من آيات الكثرة وأقومَ بذاته فهو أشرف من غيره . وعلى هذه القضية فالفيض أبسطُ من الذي فاض منه بكونه شيئاً واحداً ، وكون الذي فاض منه شيئين بأحدهما يشارك الفيض ، وبالآخر يختص فيباينه . ويلزم من ذلك أن يكون الفيض أَوْلى بأن يكون تقدماً على الذي فاض منه كشرفه عليه بقلة الكثرة فيه ووجود الكثرة في ذلك ... ثم إن الفيض لا يكون إلاّ عن تمامية ذات ما يفيض منه ؛ والمتعالي سبحانه قد تسبّح (= تنزّه) عن أن يكون تماماً أو تامّاً ، فيقع الاشتراك ، بينه وبين غيره في معنى من المعاني فيلزم من ذلك وجود ما عنه تكون هويته : إذ التمام مشارك للتام ، والتام مشارك للتمام ومناسب ، والمشاركة والمناسبة بين شيئين تقتضيان ما يتقدم عليهما . ولو كان للمتعالي سبحانه مشاركة مع غيره في شيء من الأشياء أو مناسبة ، لاقتضى ما يتقدم عليهما . ثم لو كان للمتقدم أيضاً مشاركة مع غيره في شيء من الأشياء لاقتضى ما يتقدم عليهما ويستندان في الوجود إليه كلاهما ؛ فتؤدي الحال في ذلك إلى أمرٍ في نهايته يوجب أن لا توجد الموجودات . فلما كان هذا باطلاً محالاً ،

بطل أن يكون الموجود عن المتعالي سبحانه فيضاً » [١] .

وإذن فالاسماعيلية ينكرون نظرية الفيض émanation التي قالت بها الأفلاطونية المحدثة وأخذ بها الفاراني وعرضها في معظم كتبه ، وخصوصا في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

الفوارق بين الاسماعيلية وبين اخوان الصفا في مسألة الابداع

وبذلك اختلفوا عن اخوان الصفا . ذلك أن اخوان الصفا قالوا بالفيض . إذ هم يرون أن العقل فيض عن الباري . « وعلة بقاء العقل هو إمداد الباري – عز وجل – له بالوجود **والفيض** الذي **فاض** أولاً . وعلة تمامية العقل هي قبول ذلك **الفيض** واستمداده من الباري تعالى . وعلة كمال العقل هي **إفاضة** ذلك **الفيض** والفضائل على النفس بما استفاده من الباري عز وجل » [٢] . وأن « النفس الكلية إنما هي قوة روحانية **فاضت** من العقل » (المرجع نفسه ج ٣ ص ١٨٩) . وأن الله « **فيضه متصل** » (ج ٣ ص ١٨٩) .

وقد بيّنوا السرّ في الفيض فقالوا : « اعلم يا أخي – أيدك الله وإيانا بروح منه – أن الله تعالى لما كان تامّ الوجود ، كامل الفضائل ، عالماً بالكائنات قبل كونها ، قادراً على ايجادها متى شاء – لم يكن من الحكمة أن يحبس تلك الفضائل في ذاته فلا يجود بها ولا يُفيضها . فإذاً بواجب الحكمة أفاض الجود والفضائل منه ، كما يفيضُ من عين الشمس النورُ والضياء ، ودام ذلك الفيضُ منه متصلاً متواتراً غير

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ١٧١ – ١٧٣ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .
(٢) « رسائل اخوان الصفا » ح٣ ص ١٨٥ ، بيروت سنة ١٩٥٧ .

منقطع . فيسمى اول ذلك الفيض **العقلَ الفعال** ، وهو جوهر بسيط روحاني ، نورٌ محض ، في غاية التمام والكمال والفضائل ، وفيه صور جميع الأشياء ، كما تكون في فكر العالم صورُ المعلومات .

وفاض من العقل الفعّال فيضٌ آخر دونه في الرتبة ، يسمى **العقلَ المنفعلَ ، وهي النفس الكلية ؛** وهي جوهرة روحانية بسيطة — قابلة للصور والفضائل من العقل الفعّال على الترتيب والنظام ، كما يقبل التلميذُ من الأستاذِ التعليمَ .

وفاض من النفس أيضاً فيضٌ آخر دونها في الرتبة ، يسمّى **الهيولى الأولى** ، وهي جوهرة بسيطة روحانية ، **قابلةٌ** من النفس من الصور والأشكال بالزمان شيئاً بعد شيء . فأولُ صورةٍ قبلت الهيولى : الطول والعرضُ والعمق ، فكانت بذلك **جسماً مطلقاً** ، وهو الهيولى الثانية . ووقف الفيضُ عند وجود الجسم ولم يفضْ منه جوهرٌ آخر لنقصان رتبته عن الجواهر الروحانية ، وغلَظ جوهره ، وبُعْده من العلة الأولى » [1] .

تلك هي نظرية الفيض التي قال بها اخوان الصفا . وإذا كانوا أحياناً يقولون إن الله « **أبدع** الموجودات واخترع المخلوقات » (ج ٣ ص ٢٠١ س ٢ — س ٣) فإن معنى الإبداع هنا هو الفيض ، ولا شأن له بالإبداع الذي يتحدث عنه الكرماني . والحق أن إخوان الصفا كانوا مخلصين لنظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة ، لم يؤولوها ولم يخرجوا عنها .

وبهذه المناسبة كثيراً ما نلاحظ أن أخوان الصفا كثيراً ما يسخرون من الاسماعيلية ، ويسمونهم المسبّعة . فيقولون مثلاً : « وقد توغلت المسبّعة في الكشف عن الأشياء السباعية فظهر لهم منها أشياء عجيبة ،

---

(١) « رسائل اخوان الصفا » ج٣ ص ١٩٦ — ١٩٧ ، بيروت سنة ١٩٥٧ .

فشغفوا بها وأطنبوا في ذكرها ، وأغفلوا ما سوى ذلك من المعدودات[1] » بينما هم يمدحون الفيثاغوريين لأنهم لم يتشبثوا بعدد معين ، وإنما « أعطوا كلّ ذي حقٍ حقه ، حتى قالوا : إن الموجودات بحسب طبيعة العدد ، يعنون أن الأشياء الموجودة منها ما هو إثنان اثنان ، ومنها ما هو ثلاثة ثلاثة ، وأربعة أربعة ، وخمسة خمسة ، وهكذا بالغاً ما بلغ » (الموضع نفسه ، ج ٣ ، ص ١٨١ س ١ — س ٤)

ويقولون في موضع آخر : « وأما المسبّعات من الأمور الموجودة فتركنا ذكرها ، إذ كان قومٌ من أهل العلم قد شغفوا بها وأطنبوا في ذكرها ، وهي معروفة موجودة في أيدي أهل العلم » [2] .

ومن لهجة هذه العبارات يتبين أن إخوان الصفا لم يعدوا أنفسهم من الاسماعيلية . فإذا أضفنا إلى هذا الفوارق المذهبية العديدة جداً بين آراء الاسماعيلية وآراء اخوان الصفا أمكن أن نقرر بكل يقين أن اخوان الصفا ليسوا من الاسماعيلية في شيء ، بل لكل منهما مذهب مستقل مباين لمذهب الآخر . ولهذا نعجب كل العجب من أولئك الباحثين الذين أصرّوا مع ذلك على القول بأن اخوان الصفا من الاسماعيلية أو أن مذهب كلتا الطائفتين واحد أو حتى متشابه .

وإذا كان بين كلتا الطائفتين بعض التشابه في القول بالعقل وبالنفس الكلية ، فليس هذا التشابه أكبر من التشابه بين الفارابي وبين اخوان الصفا ؛ بل الأمر على العكس : فالتشابه بين الفارابي وبين هؤلاء الأخيرين أقوى .

الابداع بوصفه العقل الأول

وإذا كان الله عريّاً عن كل صفة ، فإن صفات الكمال موجودة

---

(١) « رسائل اخوان الصفا » حـ٣ ، ص ١٨٠ ، بيروت سنة ١٩٥٧ .

(٢) الكتاب نفسه ، حـ٣ ص ٢٠٦ .

في أول مُبْدَع أبدعه . ويسميه الكرماني باسم الابداع .

والابداع هو « الحق والحقيقة ، وهو الوجود الأول ، وهو الموجود الأول ؛ وهو الوحدة ، وهو الواحد ؛ وهو الأزل ، وهو الأزليّ ؛ وهو العقل الأوّل ، وهو المعقول الأوّل ؛ وهو العلم ، وهو العالم الأول ، وهو القدرة ، وهو القادر الأول ؛ وهو الحياة ، وهو الحيّ الأول . ذات واحدة تلحقها هذه الصفات . يستحق بعضها لذاته، وبعضها بإضافته إلى غيره من غير أن تكون هناك كثرة بالذات ... وهذه الأمور وجودها له ضروريٌّ بكونه أوّلاً في الوجود فواجب احتواؤه على أشرف الكمالات وأشرف الموجودات ... فجوهر هذا الابداع جوهر الحياة ، وعينه عين الحياة ؛ والحياة متقدمة على سائر هذه الصفات ... فهو متوحد من جهة كونه إبداعاً وشيئاً واحداً ؛ ومتكثرٌ من جهة الموجود فيه من الصفات » (١) .

وواضح أن هذه الصفات التي يخلعها الكرماني على العقل الأول هي عينها الصفات التي ينسبها المعتزلة إلى الله . وهذا فارق ضخم بين مذهب المعتزلة وبين مذهب الاسماعيلية في الصفات ، وينبغي التنبه له ، وعدم الخلط بين مذهبي كلتيهما ، وهو ما وقع فيه الكثير من الكتاب مع ذلك .

ويتضح هذا الاتجاه أكثر حينما نتذكر سائر الأوصاف التي يخلعها الاسماعيلية — وعلى الأقل عند الكرماني — على العقل الأول :

١ — فهم يقولون عن العقل الأول إنه « النهاية في الكمال والزينة والجمال ، بكونه هو أولاً في الوجود ، وعلةً تنتهي إليها الموجودات ، ولم يكن في الكمال والجمال مثل ذاته ، ولا شيء أوفق له من ذاته »

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ١٨٩ — ١٩٠ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

ولما كان كذلك « وكان مدركاً لذاته بذاته كان بين ذلك الحكمُ بأن مسرّته وغبطته بذاته على حالةٍ تكافىء المسرور به من ذاته ، وعلى أمرٍ لا تتقصاه عبارة . فسبحانٌ مُبْدِعه ما أعظم أمره ، وأعلى سلطانه وإبداعه ! ثم سبحان مَنْ صُنْعه في الجلالة هذا الصُّنْع ، ومَنْ وُجد عنه هذا الموجود ، ولا إله إلاّ هو !

ثم إن المُبْدَع الأول ، الذي هو الإبداع التام الكامل ، مع تمامه وكماله لا يحيط علماً بما عنه وجوده سبحانه أصلاً ؛ ولا يعقله ولا يهتدي إلى شيء عند الانتداب لذلك ، ولا ينهض لأمرٍ يعقله في ذلك إلاّ وهو بكونه نهاية النهايات كلها في الأشياء كلها شرفاً وكمالاً : من ذاته استعاره ، وفي ذاته وجده ، فلا يحصل إلاّ على تصور ذاته فيرجع حاسراً ، عالماً بأن ذلك غير مقدور عليه ، على ما يكون للواحد منا إذا أراد أن يقبض على الماء الذي في يده فلا يحصل إلاّ على قبض أصابعه وضمها إلى راحته ... ثم أن من شأن العقول أن تعقل ذواتها بذواتها ؛ وأن تكون أفعالها في ذواتها بذواتها . وإذا كان ذلك كذلك فممتنع أن تعقل إحاطةً فيما هو خارج عنها مما عنه وجودها ؛ إذ إحاطتها بما هو خارج عنها لا يكون إلاّ بالخروج عن ذواتها ، وفي خروجها من ذواتها بطلانُ كونها عقولاً ، وفي بطلان كونها عقولاً حصولها جاهلةً . وإذا كان في خروجها من ذواتها بطلانُ كونها عقولاً ومصيرها جاهلةً ، فمحالٌ أن تعقل ما هو خارج من ذواتها وهي عقول .

فالمبدع الأول الذي هو العقل الأول لا يعقل ما هو خارج عنه الذي هو مُبْدِعه سبحانه »[1] . والسبب في ذلك أن المتعالي سبحانه ،

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ١٩٣ – ١٩٤ .

أي الله ، يعظم عن الادراك ويتعالى عن إحاطة العقل به . فالعقل الأول لا يدرك الله ، بل يدرك ذاته هو فقط .

٢ — كذلك يقول الكرماني عن العقل الأول ، الذي هو المُبْدَع الأول إنه هو المحرك الأول لجميع المتحركات ، وإنه العلة في وجود ما سواه ، وإنه لا يحتاج في الفعل إلى غير ذاته ، وإنه عقلٌ في ذاته وعاقلٌ لذاته ومعقول بذاته .

وهذه بعينها خصائص إله أرسطو وإله الفارابي وابن سينا . وواضح من هذا تماماً أن ما وصف به هؤلاء المحركَ الأول أو الله هو بعينه ما وصف به الكرماني (والاسماعيلية عامة) العقل الأول . وهذا يؤيد مرة أخرى أن صفات الله عند المعتزلة وأوصاف الله عند أرسطو والفارابي وابن سينا هي بعينها صفات العقل الأول عند الاسماعيلية . فيمكن إذن أن يقال إن الاسماعيلية وضعوا فوق إله المعتزلة وأرسطو والفارابي وابن سينا — إلهاً لا يوصف بوصف ، ولا ينعت بنعت ، وليس هو علة الوجود ، ولا المحرك الأول ؛ إنه هوية غامضة ، وعماء تام .

إن العقل الأول هو إذن « المحرّك الأول الذي لا يتحرك » (الكتاب نفسه ص ١٩٩ س ٣) وتحريكه للغير هو على سبيل العشق مثل إله أرسطو والفارابي وابن سينا . يقول الكرماني عن العقل الأول : إن « تحريكه للغير (هو) على نحو ما تكون حركة المحبوب إليه ، أو على نحو تحريك حجر المغناطيس للحديد إليه تشبّهاً . والأمر في ذلك أن المتحرك الأول ، الذي هو أحد المنبعثين ، غايته وكماله الثاني الذي به يتعلق : قيامُه بالتقديس والتمجيد والتحميد ، وفيه سروره وبهجته ؛ وبقاؤه ودوامه (هما) في عقله [1] ما سبق عليه في الوجود من

(١) مصدر : عقل ، يعقل ، عقلا

المحرّك الأول الذي هو المبدع والموجود الأول ؛ وعقْلُه إياه هــو صورة في ذاته مقوِّمة له بما قيامه بالفعل كاملاً في التقديس والتمجيد والتسبيح للاغتباط بما له من الكمال والبقاء والسرور . والصورة أبداً هي فاعلة بما هي له صورة ، محرِّكة إياه إلى ما له أن يتحرك إليه . فصارت تلك الصورة — التي هي المحركة له — محركةً إياه إلى فعل ما يوجبه تمامه الذي حصل له بها ، ويقتضيه من التقديس والتمجيد والمسرّة بالدوام والبقاء ... فالعلة في حركة المتحرك هي تلك الصورة المعقولة عن المبدع الذي هو الموجود الأول ، التي هي كما له ، وطلبها قبول الفيض الساري في جميع الموجودات المعطي إياها الوجود والبقاء . وبهذه الصورة صار المحرك الأول محركاً أولاً لغيره ، والمتحركُ متحركاً أولاً بذاته . فإن توهمنا فيه حركة فهي إحاطة ذاته بذاته ومسرّته في ذاته بما عليه أمره عظمةً وجلالةً ، وقيامه بالإقرار والعجز عن إدراك ما وُجد عنه » (الكتاب نفسه ص ١٩٩ — ٢٠٠) .

هذا من حيث كونه محركاً أول .

٣ — أما من حيث كونه علة أولى ، فتوكيد الكرماني لهذا لا يقل عن توكيده لكونه محركاً أول . إذ يقول عن العقل الأول إنــه « علة لوجود ما سواه ، وذلك أن الموجودات هي معلولة لعللها . وعلَلُها متقدمة عليها في الرتبة وجوداً ؛ وهي غايات لها . وليس في الموجودات ما هو غاية لكل غاية ومتقدّم على كل متقدم غيرُ الإبداع الأول والموجود الأول ؛ فهو علة لوجود ما سواه . ثم إن الإبداع ، الذي هو المبدع السابق على كل شيء في كل شيء ، لو لم يكــن علـّة لوجود ما سواه ، لما كان للموجودات وجود . فلما كانت الموجودات موجودة ، لزم أن يكون ما تنتهي إليه الموجودات — الذي إن تعدى منه طلباً لشيء آخر وراءه تعدّى إلى ما يكون له وجودٌ — علةً بها يتعلق وجودُ الكل ، ولم يكن ما تنتهي إليه الموجودات ولا

شيء وراءه غيرُ الابداع الذي هو المبدع . فالمبدع الأول علةٌ لوجود الموجودات الكائنة ، كالواحد الذي هو أول الأعداد — ثم امتناع الشيء عن أن يكون علةً لوجود شيء آخر لا يكون إلاّ بعائقٍ يعوقه إما : ذاته ، أو من خارج عنه هو غيره . ولما كان لا عائق للمبدع الأول عن الفعل بتمام قدرته : لا من خارجٍ بشيء تقدمه ، ولا من ذاته بمادة تعوقه — كان المبدع الأول ، الذي هو الابداع ، علةً لوجود الموجودات .

ثم وجودُ شيء عن شيء لا يكون إلاّ بكون ذلك الشيء ، الذي وُجد عنه هذا الشيء ، في غاية الكمال وفي نهاية التمام ، وعلى أمرٍ من الفضل في ذاته ، والغَناء والقدرة له ما تجود ذاته وتسمح بأن يوجد عنه ، مثل الرجل العالم الحاوي للعلوم الذي يفيد المتعلم ... ولما كان الإبداع ، الذي هو المبدع الأول ، غاية الكمال ونهاية التمام والغناء والفضل ، كان علةً لوجود ما سواه .

ثم لما كان المبدع الأول هو الحيّ الأول — ولا يكون حيّاً ما لا يفعل — كان المبدع الأول فاعلاً . وإذا كان فاعلاً ، والفاعل علة لوجود مفعوله ، فالمبدع الأول علة لوجود ما سواه . فهو المحرك الأول والعلّة الأولى » (١) .

فهذه الأوصاف إذن : أن المبدع الأول محرك أول ، وعلة أولى — هي أوصاف إآه أرسطو وابن سينا .

٤ — كذلك يقول الكرماني ، إن العقل الأول عقل وعاقل ومعقول وهذا بعينه ما يقوله ابن سينا عن الله في الفصل الذي عقده في

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ١٩٩ — ٢٠٢ .

« النجاة » [1] بعنوان : « فصل في أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول » . ولكنهما يختلفان في تعليل ذلك .

فالكرماني يقول : « إن المبدع الأول عقل وعاقل ومعقول : فكونه عقلاً ، من جهة كونه محض العقل الموجود عن المتعالي سبحانه . وكونه عاقلاً من جهة فعله في ذاته وإحاطته بها ، وهي عقله إياها . وليس يحتاج في عقله ذاته ، الذي هو فعله ، إلى شيء هو غيره ، كما نحتاج إليه نحن في إحاطتنا بذاتنا ، معرفةً وعقلاً لها ، إلى أشياء هي غيرنا نستعين بها فيها ؛ بل ذلك العقل : ذاته هي العاقلة لذاتها . وكونه معقولاً (هو) بمصير ذاته معقولة له ؛ وليس يحتاج ، في أن يكون معقولاً ، إلى شيء غيره يعقله ، بل ذاته معقولة لذاته ، والعاقل منه هو المعقول ، والمعقول منه هو العاقل : ذات واحدة ، مثلما عليه حال عقول دار الطبيعة عند احاطتها بجوهرها ومعرفتها بذاتها بأنها جوهر حيٌّ ضابطٌ للصور المتقدمة عليه في الوجود . فليس المحيط بجوهرها والعارف بذاتها بأنها جوهر حيٌّ — شيئاً هو غيرها ، بل هي المحيطة العارفة لذاتها ؛ ولا المحاط به المعلوم منه شيءٌ هو غيرها ، بل هو هي ، وهي هو ، عالمة بذاتها ومعلومة لذاتها ؛ والمعلوم هو العالم ، والعالم هو المعلوم : ذات واحدة » [2] .

أما ابن سينا فيقول : « إذ قد ثبت واجب الوجود ، فنقول إنه بذاته عقل وعاقل ومعقول . أما أنه معقول الماهية فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هي طبيعة الوجود ، وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك ، غير ممتنع عليها أنْ تعقل . وإنما يَعْرِض لها أن لا تعقل

(١) راجع « النجاة » ص ٢٤٣ — ٢٤٥ ، القاهرة سنة ١٩٣٨ ، طبعة محيى الدين الكردي .
(٢) الكرماني : « راحة العقل » ص ٢٠٢ .

إذا كانت في المادة أو مكنوفة بعوارض المادة : فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة . وظهر — فيما سلف — أن ذلك الوجود إذا جُرِّد عن هذا العائق كان وجوداً وماهيةً معقولة . وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة ، فهو ، بما هو هويةٌ مجردة ، عقلٌ ؛ — وبما يعتبر له من أن هويته المجرّدة لذاته فهو معقول لذاته ؛ — وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته . فـإن المعقول هو الذي ماهيته المجرَّدة لشيء ، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء . وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقا . والشيء المطلق أعمّ من أن يكون هو ، أو غيره ... فالأول ، لأنّ له ماهية مجرَّدة لشيء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول . وهذا الشيء هو ذاته . فهو عاقلٌ بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ، ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته » [1] .

ومن مقارنة هذين النصّين يتبين أن ابن سينا (المتوفى سنة ٤٢٨ هـ) لم يتأثر في هذا الموضع — ولا في غيره — بالكرماني (المتوفى سنة ٤١١ هـ) ولا بغيره من الاسماعيلية ، كما زعم بعض الأغرار من الباحثين المحدثين . أما القول العام المشترك بينهما وهو أن واجب الوجود — عند ابن سينا — أو العقل الأول — عند الكرماني : عقل وعاقل ومعقول لذاته فمرجعه إلى أرسطو في الفصل التاسع من مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » : إنه المصدر المشترك لكل من قال هذا القول .

(١) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، القاهرة سنة ١٩٣٨ .

الابداع والكلمة

ويستعمل بعض الاسماعيلية [1] « الابداع » مرادفاً « للكلمة » ، وصورة الكلمة هي فعل الأمر : « كُنْ » . وإذن فإن **الكلمة** هي الإبداع ، وهي فعل الأمر : كُنْ . وبهذا تختلف عن « الكلمة » بمعنى « اللوغوس » Logos في المسيحية وفي الأفلاطونية المحدثة .

خصائص العقل الأول

١ — ليس قبل العقل الأول شيء ، إذ هو شيئية الأشياء كلها . « ولو جاز توهم شيئية قبل العقل — والعقل شيئية الأشياء كلها — كان العقل إذن قبل ذاته . والشيء لا يكون قبل ذاته . فإذن توهم شيئية قبل العقل ممتنع » [2] .

٢ — والعقل لا يبيد ، إذ أن « كل ما يبيد إنما يدخل الفساد عليه : إمّا من ذاته ، وإمّا من غيره . فالذي يدخل الفساد عليه من ذاته إنما يكون ذلك بالاستحالة ؛ والذي يدخل عليه الفساد من غيره ، فبالقوة والقهر . » وليس مع العقل غيره ممنّ له « قوة مكافئة لقوّته فيستحيل من ذاته إليه . ولا يوجد شيء غيره ممنّ له قوة تقهر العقل ، فيَدْخل الفسادُ عليه من قوته . والباري — جل جلاله ! — تعالى عن أن يقال له قوة ، بل هو الوهّاب للخلقِ القوى

---

(١) أبو حاتم الرازي في كتاب « الاصلاح » حسب ما أورده منه الكرماني في « الرياض » ص ١٣٩ .

(٢) أبو يعقوب السجستاني : « الينابيع » ص ٨٢ ، بيروت سنة ١٩٦٥ ، نشره مصطفى غالب .

الشريفةَ البهيّة ... وأيضاً فإن الفساد كيفية ما ، والكيفيات إنما تدرَك بجوهر العقل »[1] .

٣ — والعقل ساكن ، لأن « كل شيء متحرك إنما تظهر حركته من أجل شيء ساكن . ولا يسبق العقل شيء فيتوهم في جوهره حركة بسكون الشيء الذي سبقه . ولما لم يسبق العقل شيءٌ ، كان العقل ساكناً غير متحرك ... وأيضاً فإن الحركة لطلب ما : إما لطلب موضع وإما لطلب ما احتاج المتحرك إليه . وليس للعقل حاجة إلى شيء يتحرك لطلبه ، ولا هو أيضاً بزائلٍ عن موضعه ، فيخرجه زواله إلى طلب موضعه ، لأن المواضع كلها لجوهرية العقل موضع واحد ، وميله إلى جميع المواضع بالسواء . ولئن كان ميله إلى جميع المواضع بالسواء ، كان توهم حركته لطلب موضعٍ ما محالاً ممتنعاً . فإن قال قائل : إنه متحرك لطلب مبدعه ، ويحتاج إلى إدراكه والإحاطة به . وإذا ثبتت الحاجة فيه ، ثبتت الحركة له .. قلنا : إن كان العقل يتوهم إدراك المبدع ويحتاج إليه ، لم يكن عقلاً ، إن العقل يوجب دفع توهم إدراك المبدع ؛ والعقل لا يخالف جوهريته . فإذاً العقل لا يتوهم إدراكَ مَنْ أبدعه لعلمه بوحدته »[2] .

٤ — والعقل تام بالفعل والقوة معاً ، إذ العقل « يشبه الواحد من الأعداد ، والواحد عدد تام بالقوة والفعل معاً ، لم يكن في عدد آخر لكون جميع الأعداد بعضها من بعض ؛ فإنه لا يمكن أن يسبق الواحدَ عددٌ ، يكون ذلك العددُ سبباً لظهور الواحد ، كما يكون سبباً لظهور الاثنين »[3] . — وأيضاً فإن العقل لا يكتسب قوته وشرفه من شيء

---

(١) الكتاب نفسه ص ٨٤ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٨٦ — ٨٧ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٨٩ .

آخر ، كاكتساب الطبيعيات المتصرّفة بين القوة والعقل ، حتّى يتهيأ « لنا أن نقول إنه يكون بالقوة ، فيكتسب من شيءٍ شيئاً يخرج باكتسابه من حد القوة إلى الفعل ، كما تكتسب الطبيعيات حين تريد الخروج من القوة إلى الفعل . فلما امتنع اكتسابه من شيء آخر ، امتنع تصرّفه بين القوة والفعل . فإذن ظهوره بالقوة والفعل معاً » [1] .

٥ — والعقل يوجد مجرداً عن المادة ، ولا يحتاج إلى الجسدانية . ولو لم يكن العقل مجرداً من الجسدانية ، لم توجد أوائل عقلية تشترك في الاحاطة بها جميعُ الأشخاص الانسانية . « لأنه لو كان للعقل شَوْبٌ بالجسد ، لما أمكن صحيح المزاج أن يشارك فاسدَ المزاج في الإحاطة بالأوائل العقلية . فوجدنا الناس جميعاً : سواءٌ صحيح المزاج وغيره ، مشتركين في الإحاطة بالأوائل العقلية . وذلك ينفي عن العقل الشّوْب بالجسد ويثبته مجرداً بجوهريته وهويته » [2] .

٦ — والعقل يخاطب النفس خطابين : خِطاباً علوياً ، وخطاباً سفلياً . فالخطاب السفلي هو المتوجه إلى الأشياء الجسمانية لتعلق النفس بها ، ورحمة العقل عليها ، فيدلها العقل على حقارة الأشياء الجسمانية الطبيعية واختلافها وفسادها ، وينبهها إلى أن ما هي ساهية عنه من فوائد عالمها أفضلُ وأشرف مما هي متعلقة به من هذه الجسمانيات المتضادة المختلفة ، مما يحملها على الزهد في هذا العالم ونسيانه والشوق إلى اللحاق بعالمها ، « فتطلب الفوائد العقلية المحضة التي بها خلاصها وفوزها وراحتها . » أما الخطاب العلوي فهو خطاب العقل للنفس من جهة الروحانيات . وأوله الشوق الدائم الذي أفاض عليها . فتراها أبداً مشتاقة متحننة إلى عِلّتها . « فإذا تصورت الشوق المفاضَ عليها من

---

(١) الكتاب نفسه ص ٨٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٠ — ٩١ .

جهة العقل نحوها ، تراها مستبشرة مسرورة ناسية تعلقها بالطبيعة ، بل كأنها متجردة مُخَلّيةٌ عنها تأثيرَ الطبيعيات . فلا تزال تكتسب من فوائده ما يمكنها حمله واحاطتها به . فإذا أعجزها صعوبةُ المسلك ، هبطت (منها) كليلةً تَعِبةً نَصِبةً من جهة الهبوط ، لا من جهة الصعود . وللعقل مع النفس خطابٌ آخر روحاني ، وهو إفاضة العجز عليها عن نيل جميع فوائد العقل . فهي — أعْني النفس — بين شوق وعجز من إفاضة العقل لمخاطبته الروحانية معها . فلا تزال تكتسب بالشوق ، وتقف بالعجز عن السلوك إلى غير مقدارها ومرتبتها » [1] .

(١) الكتاب نفسه ، من ٩٤ — ٩٥ .

الفصل الثاني

الموجودات عن المبدع الأول

— ١ —

النفس الكلية وهي المنبعث الأول

وعن الابداع ، أو المبدع الأول ، أو العقل الأول — وكلها بمعنى واحد — **انبعث** العقل الثاني ، أي النفس الكلية وتسمى في السُّنّة الإلهية باسم : **القلم** .

ويلاحظ أن الاسماعيلية يستعملون اللفظ « انبعث » بدلاً من « خُلِق » أو « فاض » أو « صدر » . ويقرر الكرماني ، الذي ميّز بين الابداع والانبعاث تمييزاً وثيقاً ، أنّ « الانبعاث انفعالٌ ما ، لا عن قصدٍ أول ؛ وهو وجود يحصل عنه ذاتٌ جامعة لأمرين : بأحدهما تكونُ محيطة ، وبالآخر تكون محاطةً ، فتشرق تلك الذات عند ملاحظتها ذاتها واغتباطها بها ، فيحصل من بين الأمرين خارجاً عنها :

أمـــرٌ يثبت بثبوت الذات » [1] .

ثم يشرح الدافع إلى هذا المبدع الأول ، فيقول : « إن الإبداع ، الذي هو المبدع الأول ، لما كان حيّاً بذاته وقادراً بذاته وعالماً بذاته . وكاملاً وأزلياً وعقلاً وعاقلاً وغير ذلك — على ما بيّنّاه فيما تقدم من كونه نهاية في الفضائل ، وأحاطت ذاته ، لقدرتها ، بذاته فلاحظها وعقلها إحاطةً بها ، وصارت ذاته ، التي هي عقلٌ ، عاقلةً لذاته التي هي معقولة لذاته التي هي عقل ، ولم يَعُقْه عائق كان : لا مِنْ خارِجه ولا مِنْ ذاته ، عمّا توجبه قدرته التامة ، فرأى ما أحبه من ذاته في أنه أول في الوجود ، وأنه لا يتقدمه شيء ، وأنه علةٌ بها يتعلق وجودُ الموجودات ، وأنه النهاية في السناء والنور والضياء والمجد والعلاء والعظمة والكبرياء والقدرة والبهاء ، وأنه محض الفعل الحاصل في الوجود بلا واسطة في الوجود بينه وبين المتعالي سبحانه — اغتبط [2] بذاته بما عليه أمرها عند تلك الملاحظة اغتباطاً يفوق كـــل اغتباط ، وابتهج بأمره ابتهاجاً لا يمكن قياسه إلى الموجود منه في أنفسنا مع نقصها عند إدراك المطلوب والظفر بالمحبوب ، بل أعظم وأكبر ؛ فكان من ذلك الاغتباط بإشراق ذاته — عند إحاطته بذاته وعقله إياها وملاحظته لها في ذاته فرحاً بها — سطوعُ نور عنه ، على نحو ما يكون من الدم عند ورود المسرّة على النفس بلقاء معشوقها ومعاينة محبوبها : من نفوذ لون حمرته الباطنة في أقاصي البدن إلى خارج الوجنتين وظهورها في بَشَرة الوجه . إلاّ أن تلك الحمرة — لوجود العوائق في الذات التي ظهرت فيها ولعجزها — لا تفارقها ولا

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٢٠٧ ، بيروت سنة ١٩٦٧ . وأبو يعقوب السجستاني يستعمل أيضاً كلمة « انبعاث » (« الينابيع » ص ١٠٩ ، بيروت سنة ١٩٦٥) .

(٢) هذا جواب الشرط من قوله : لما كان حياً ...

يكون لها نفوذٌ من أقاصي البدن أكثر من ظهورها في سطح بَشَرة الوجه ؛ وذلك النور ، لخلوّ الذات ، التي سطع منها ، من العوائق ولتمام قدرتها عما يفارقها عند سطوعه ، فيقوم خارجها ثابتاً قائماً بحسب ما عليه عِلّته ، مثلما يكون من الشمس إذا أشرقت على وجه الماء أو على وجه المرآة المُجَلاّة : من انبعاث ضوءٍ خارجٍ عنها قائم بذاته ، ووجوده بوجود الشمس وإشراقها . حتى إننا لو توهمنا كونَ الشمس في موضعٍ من السماء ثابتةً أبداً ، وهي مشرقة على مرآة أو وجه ماءٍ باقيين أبداً — لكان الضوء المنبعث عنهما موجوداً أبداً وهي مشرقة ... فملاحظة المبدع الأول ، الذي هو العقل الأوّل ذاته ، وعقلُه إياها وإحاطتُه بها ، كملاحظة الشمس وجه المرآة وإشراقه عليها ، وكون الذات معقولة منوّرة كالمرآة المشرقة بنور الشمس ؛ ووجود المنبعث خارجاً عن العقل الأول كوجود الضوء خارج المرآة بتعكيسها ما لمع فيها من نور الشمس إلى خارجها . وكون العقل والمعقول ذاتاً واحدة وشيئاً واحداً ككون الشمس والمرآة من حيث الجسمية ذاتاً واحدة وشيئاً واحداً . وكون ذات العقل الأول من جهة نسبة كونها عاقلة وعقلاً أشرف من شرفها من جهة نسبة كونها معقولة ... فالانبعاث سطوعُ نورٍ عن ذات المبدع الذي هو العقل الأول ، ثابتٍ قائم على السبيل الذي ذكرناه » [1] .

وإذن فالانبعاث سطوع نور ، وليس انبثاث نور ؛ أي أنه انعكاس ، وليس انبثاثاً . والكرماني يلح في توضيح ذلك تجنباً لفكرة الفيض ، حتى لا يكون المنبعث من جنس ما ينبعث عنه . فوجود العقل الأول عن الله يسميه الكرماني : **إبداعاً** ؛ ووجود العقل الثاني عن العقل الأول يسميه **انبعاثاً** .

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٢٠٧ — ٢٠٩ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

والمنبعث عن العقل الأول هو أول العقول المنبعثة في عالم القدس . وهو عقل قائم بالفعل مثل ما عنه وجد ، كاشعاع الموجود عن الشمس . وهو يناظر الوصي – أول الأئمة – في عالم الشرع والدين . وكماله أقل مرتبة من كمال العقل الأول لأنه ثاني في الوجود ، كما أن الوصي – في عالم الدين – مرتبته دون مرتبة الناطق . « وهو عاقلٌ لذاته ولذات ما عنه وجوده من المبدع الأول الذي هو العلة في وجوده. وذلك أنه لما كانت العلة في بقاء الباقي تعلقه بما يُمِدُّ بقاءه من علته التي منها كان وجوده ولولاها لما كان ، وكان المبد الأول علةً له في وجوده سابقةً عليه – تعلق هذا به ليدوم وجوده »[1] . فهو إذن عاقلٌ لذاته ولذات ما عنه وجوده . وكذلك الحال في عالم الدين : لا يجوز أن يكون الوصي – الذي هو ثاني الناطق – خالياً من معرفة مرتبة الناطق الذي هو السابق عليه في الوجود في عالم الدين . والقاعدة العامة بعد ذلك هي أن التالي ينبغي عليه معرفة مرتبة السابق ، لا الكلي، أي ليس من الضروري أن يعرف السابقُ مرتبة التالي . ولهذا يقول الاسماعيلية إن الناطق – وهو السابق – لا يلزمه أن يعرف الدعاة والمأذونين ، ولا المنصوبين في الجزائر (جمع جزيرة ، وهي النواحي التي يقسّمون إليها مناطق دعوتهم ؛ فالجزيرة هي : منطقة الدعوة الاسماعيلية) ، ولا الأئمة المقدسين ، لكن يلزمه معرفة ما سبق عليه في الوجود من الملائكة المقربين الذين بهم يتعلق وجوده .

والمنبعث الأول « كامل الاغتباط من جهة السابق عليه في الوجود . وهو قائم بالتسبيح والتهليل ، مشتاقٌ وَلِهٌ حيرانُ ، كالأول مقدسٌ ؛ ذلك المَلَك المقرّبُ المُعْرَب عنه في السُّنَّة الإلهية بالقلم . وإنما سُمّي ذلك بالقلم لكونه والأول من جنسٍ واحد »[2] .

(١) الكتاب نفسه ص ٢١٤ – ٢١٥ .

(٢) الكرماني : « راحة العقل » ص ٢١٩ .

الخلاف بين أبي حاتم الرازي وبين أبي يعقوب السجستاني حول تحديد طبيعة النفس الكلية

وهنا نصل إلى مسألة احتدام الخلاف بين ثلاثة من كبار مفكري الاسماعيلية حول تحديد ماهية هذا المنبعث الأول ، أي النفس الكلية ، أو القلم .

ذلك أنه ينسب الى محمد بن أحمد النسفي (الذي أعدم في سنة ٣٣١ هـ / ٩٤٢ م) كتاب عنوانه « المحصول » ، فيه يعرض آراء الاسماعيلية الأوائل في أمهات مسائل العقيدة الاسماعيلية . وقد تصدى أبو حاتم الرازي (المتوفى سنة ٣٢٢هـ) لمناقشة ما جاء فيه من آراء ، وذلك في كتاب بعنوان : « الاصلاح » . فانبرى لمساجلته هو الآخر أبو يعقوب السجستاني (المتوفى بعد سنة ٣٦٠ هـ) في كتاب سماه باسم : « النصرة » . ثم جاء حميد الدين الكرماني (المتوفى سنة ٤١١ هـ) فأقام نفسه حكماً بين الرازي والسجستاني ، وذلك بكتاب : الرياض في الحكم بين الصادين : صاحبي « الإصلاح » و « النصرة ». ومع الأسف الشديد لم يبق لنا غير هذه المحاكمة ، أي كتاب الكرماني غير أنه يورد نصوصاً بحروفها في كل مسألة من كلا الكتابين اللذين حاكم بينهما ، مما يعوّض عن هذا الضياع بعض التعويض .

١ ــ أختلفا أولاً في « التام » و « التمام » في اطلاقهما على النفس والعقل الأول .

فقال صاحب « الإصلاح » (الرازي) : « إن النفس تامة في ذاتها ، لأنها انبعثت من العقل الأول تامة ؛ وهي انبعاث تام من التمام ، لأن العقل هو التمام » .

ورد عليه صاحب « النصرة » (السجستاني) فقال : « إنه لا

يُعْلَم أن التمام أفضلُ وأكملُ من التام ، إذ أن التمام صفة والتام موصوف ، والتمام محمول والتام حامل ؛ والموصوف والحامل أفضل وأكمل من الصفة والمحمول ، لأن التام موصوف بالتمام وحامل له ، والتمام صفة التام وهو محمول عليه » .

ويحكم الكرماني بينهما في هذا الخلاف فيقول : « إن مراد صاحب « الاصلاح » (الرازي) في قوله ما قال : « إن النفس تامة » لأنها منبعثة من التمام ، لا أن التمام صفة أو لا صفة ، أو التام موصوف أو لا موصوف . بل مراده أن التام هو كالعلة التي عنها يكون وجود المعلول . وذلك أنه رأى أن التمام علة التام ومتقدم في الرتبة عليه ، إذ لولا التمام لما وجد التام ، بدليل أنه إذا رفع في الوهم التمامُ ارتفع التام بارتفاعه ... وإذ كان قصد صاحب الاصلاح ذلك ، كان قوله « إن العقل الأول هو التمام » : حقاً . وإذا كان حقاً كان ما قاله صاحب « النصرة » (السجستاني) على هذا الوجه تحاملاً على صاحب « الإصلاح » [(١)] .

٢ — ويقول صاحب « النصرة » « إن العقل هو المتوسط الأول ، والنفس هي المتوسط الثاني ، والمتوسط الأول أقرب إلى العلة من المتوسط الثاني . والقرب والمنزلة للشيء إلى الشيء لا يكون إلاّ من الكمال والشرف ؛ والبُعْد لا يكون إلاّ من النقصان وقلة الشرف »

ويرد الكرماني نفسه (دون أن يورد رأي صاحب « الإصلاح » (أي الرازي) على هذا القول فيقول : « إن هذا القول لا يصحّ معناه في العقول الإبداعية والانبعاثية الأولى . وذلك أن المتوسط يقتضي

---

(١) الكرماني : « الرياض في الحكم بين الصادين : صاحبي الاصلاح والنصرة » ، نشرة عارف تامر ، بيروت بدون تاريخ (سنة ١٩٦٠) ، ص ٥٣ — ٥٤ .

طرفين ، ولا يجوز أن يقال إن العقل الأول متوسط ، إ ليس ما
' نه وجوده في مثل حاله فيكون له طرفاً ، كما كان عنه حدوثه له طرفاً ، ولكونه في مثل حاله في الوجود . وكيف يجوز أن يُتوَهَّم الواحد — الذي هو أول الآحاد — أنه متوسط ، وليس شيء يتقدم عليه من نوع وجوده فيكون هو متوسطاً بينه وبين الاثنين حتى يجوز أن يتوهم العقل الأول متوسطاً ؟ ! إنْ هذا إلا محالٌ ، لكون وجوده وجودا أولاً . وما يكون وجوده وجوداً أولاً لا يطلق عليه القول بأنه متوسط بل المتوسط إنما يستحق أن يكون متوسطاً بأن يتقدم عليه شيء من نوع وجوده فتكون بينهما مناسبة ، ويتأخر عنه شيء أيضاً ليناسبه من بعض الوجوه ؛ فيكون هو يناسب ذلك من وجه ، ويناسب هذا من وجه ، وهما له طرفان ، وهو متوسط بينهما . أما العقل الأول فلا مناسبة بينه وبين مُبْدِعه جل ذكره ، ولا هو من نوع وجوده فيكون هو بينه وبين ما دونه متوسطاً ... أمّا ما كان بينه وبين مبدعه سببٌ به وجوده فهو غيره ، فيقال إنه واسطة بينه وبين ما دونه ، فإنه عين الإبداع ، والعلة التي يقال إنها مُبْدَعة ومعلولة — على ما بيّناه في الرسالة « المضيئة » وفي كتابنا المعروف بـ « راحة العقل » . وإذا كان ذلك كذلك فلا معنى لاستدلال صاحب « النصرة بذلك على ما رام نصرته »[1] .

٣ — ومن الأدلة على نقصان النفس وتمامية العقل في نظر السجستاني أن « الحكماء جعلوا العقل بمنزلة الروح للنفس ، وجعلوا النفس بمنزلة الجسد للعق . وإنم فعلوا ذلا لما علموا من نقصان النفس وكمال العقل ؛ فشبّهوا النفس بالشيء الناقص ، وشبّهوا العقل بالشيء الكامل »[2] .

---

(١) الكرماني : « الرياض » ص ٦٢ — ٦٣ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٦٤ — ٦٥ .

غير أن الرازي يرى أن « الناقص هو فعل النفس ، لا ذات النفس » ؛ فرد عليه السجستاني بأن قال إن « هذا القول متناقض ، لأن الفعل إذا كان ناقصاً فلا يخلو ذلك أن يكون : إمّا من نقصان ذات الفاعل ، أو من نقصان المادة التي منها فعل الفاعل ، أو من نقصان كليهما . فإن كان نقصان الفعل من نقصان ذات الفاعل ، فقد قال بنقصان النفس ، لأنها هي الفاعلة . وإن كان ذلك من نقصان المادة ، فقد أثبت مادة أزلية ، وهذا خروج من مذهب الديانة وميلٌ إلى مذهب **أبو زكريا الرازي** ومَنْ قال بقدم الهيولى . وقد توهمتُ(١) على صاحب هذا الكتاب (« الاصلاح ») أنه قد مال إلى ذلك لأنه جعل الزمان أزليا مع العقل ، وهو فصٌ مذهبه . — وان كان نقصان الفعل من نقصان كليهما ، فقد قال بالقولين جميعاً وقال بنقصان النفس إذ هي فاعلة وقال بأزلية الهيولى » (٢) .

٤ — ويرد على حجة الرازي بقوله ، أي السجستاني : « فأما اعتلاله (أي الرازي) بأن النفس إنما صارت تامة لأنها انبعثت من العقل الأول — وهو تمام — ، ولا يجوز أن يكون المنبعث من التمام إلاّ تاماً ، فليس هذا بحق . لأنه لم يجب أن تكون النفس تامة لأنها منبعثة من العقل التام . ولو كان ذلك واجباً ، كان المنبعث من النفس أيضاً تامّاً ، وهو الهيولى والصورة ، والمنبعث من الهيولى والصورة تامّاً أيضاً ، إلى أن يبلغ إلى الأشخاص المفردة الغير متجزئة ، فتصير تامة . ويحصل من هذا القول أن جميع العالم تامّ لا نقصان فيه ، ولا في شيء منه » (الكتاب نفسه ص ٦٨) .

ويتصدى الكرماني للرد على هذه الحجة بقوله إن « قول صاحب النصرة » (السجستاني) في هـذا الفصل ليس بمستقصى : وذلك أن

---

(١) أي : خيل إلي .

(٢) الكرماني : « الرياض » ص ٦٧ .

الهيولى ليست بمنبعثة من النفس ، ولا الأشخاص — كما زعم — هي غير متجزئة . فالأشخاص كلها متجزئة إلى أبعاضها . والهيولى منبعثة مع النفس مما يتقدم في الوجود عليها ، لا منها ، بدليل أن النفس — التي هي التالي — ليس وجودها وجوداً أولاً فلا يوجد معها مِثْلٌ من نوع وجودها ، ولا يعلوها في المرتبة غيرها مثل الأول الذي هو العقل الأول ، بل وجودها وجودٍ ثانٍ . وما يكون وجوده وجوداً ثانياً فلا يكون وجوده إلاّ ومعه وجودٌ من نوع وجوده ، مما يكون هو وإياه مشتركين في نوعية » (الكتاب نفسه ، ص ٦٨ — ٦٩) .

ويرى الكرماني أن الهيولي والصورة تامتان ، وأن العالم بما فيه كامل تام ، وأجزاءه في ذاتها كاملة تامة ، « بدليل أن التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه ما يكون من نوع وجوده . والعالم — الذي هو جملة الهيولي والصورة — يجمع أجزاء الجسم ، والجسم في ذاته تامٌ في مقاديره الثلاثة ، فلا يوجد شيء يلزمه حده إلاّ وهو فيه (غير) خارج عنه . فهو تام . وإذا كان تامّاً فدفاع (= إنكار) صاحب « النصرة » أن يكون العالم تامّاً كاملاً — من المحال . » (الكتاب نفسه ، ص ٧٢) .

٥ — ومن الدليل أيضاً « على نقصان النفس وكمال العقل — هكذا يقول السجستاني — أن كثيراً من الأنفس الناطقة تخضع للطبيعة وتنقاد لها وإلى ما تأمرها به ، وتميل إلى شهواتها ولذّاتها ، وتنسى عالمها ونورها وبهاءها ، وتستحسن عالم الطبيعة ورسومها وآثارها ، ولا تذكر شيئاً من بهاء عالمها ولذاتها النورانية ، لنقصانها . فلنقصانها ترغب فيما عند الطبيعة من الشهوات واللذات ، وتزهد في عالمها ولذاتها وحسنها وبهائها . والعقل ، بكماله وحسنه وبهائه وتمامه فإنه لا ينسى لذات عالمه وحسنه وبهاءه ، ولا يميل إلى الطبيعة ولا يرغب فيما عندها :

من لذاتها وشهواتها ، ولا ينظر إليها . وإذا نظر إليها فإنما ينظر إليها من جهة الشفقة والرحمة والاستحقار لما عندها ، واعلامه إياها من نفسه أن الذي عندها قليل إذا نُسِب إلى ما في عالمه . فلو كانت النفس تامّه مثل العقل ، لثبتت على ما رأت في عالمها ، ولم ترغب فيما عند معلومها . » (ص ٨٧ — ٨٨)

ويرد الكرماني على هذا القول بأن يقرر ان هذا إنما يصحّ بالنسبة إلى النفس الحِسيّة ، والأنفس الحسية ليست هي التالي المنبعث من العقل الأول الذي عليه يتكلم الرازي . ويستحيل ورود هذه الأنفس من عالم العقل .

***

— ٢ —

المنبعث الثاني وهو الهيولى المسمى في السُّنّة الإلهية باللوح

يرى الكرماني أنه ينبعث عن العقل الأول موجودان : احدهما هو النفس الكلية ، وقد عرفناها في الفصل السابق ، والثاني هو الهيولي . والسبب في كونهما اثنين أن للعقل الأول نسبة إلى المتعالي سبحانه ، أي الله الذي أبدعه ، ونسبة إلى ذاته تأتي من احاطته بها . وهذا هو رأي أفلوطين : فالعقل (« النوس ») يدرك الواحد ويدرك ذاته فيكون عن هذين الإدراكين النفس الكلية . والخلاف بين أفلوطين والكرماني أن الكرماني يجعل العقل الأول يصدر عنه موجودان هما النفس الكلية والهيولي ، بينا أفلوطين يجعل العقل الأول يصدر عنه موجود واحد هو النفس الكلية . ومن العجب أن يقول الكرماني بصدور الهيولي أو بالأحرى انبعاثها من العقل الأول ، رغم التباين التام في الطبيعة بين العقل والهيولي . لكن يزول هذا العجب إذا تذكرنا أن هيولي الكرماني غير هيولي أرسطو والفلاسفة . إن هيولي الكرماني — ويقول إنها تسمى في السنة الإلهية باسم : اللوح — هيولي سماوية إن صح هذا التعبير . إذ هذه الهيولي تصير مادة للعقول [١] . وهي

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٢٢٥ س١٣ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

أصل لوجود السموات والكواكب والطبائع ؛ وليس وجودها مجرداً عن الصورة ، « بل وجودها والصورة معاً [1] » . إن الهيولي « شيء ما ، يمكن أن يقبل الصُّور ، فيكون بما قبله من الصور موجوداً للحسّ ؛ وإن وجودها من الأول ضروري ؛ وإنها هي المعرَّب عنها باللوح الذي أودع كل الصور ؛ وإنها بكونها قائمة بالقوة لا بالفعل لا تشبه المبدع الأول ، ولا المنبعث الأول ، وإنها تجري من تلك العقول الخارجة المنبعثة مجرى المواد اللواتي فيها يعمل الصناع ؛ وإنها لا وجود لها خارج النفس وجوداً مجرداً عن الصورة ، بل وجودها كذلك في الذهن فقط ، ولا تُدرك خرج النفس إلاّ مشغولة بالصور ؛ وإن منزلتها من الموجودات منزلة الثلاثة من الأعداد ، بكونها ثالثاً في الوجود ، وإن كان غير واقع عليه العدد بالقول ، وموجوداً بوجود الواحد والاثنين [2] » .

غير أن السجستاني في « النصرة » قال إن الهيولي ظلمانية ، ومتولدة من النفس . « وإنما وقعت الهيولي ظلمانية لبعدها من العلة الأولى من أجل تولدها من النفس [2] » . ذلك أن للنفس طرفين : أحدهما نحو العقل الأول وفي أفقه ، وهو الطرف النوراني الشريف ؛ والثاني نحو الطبيعة ، وهو في أفقها ، « وهو الذي فيه بعض الظلمة » [4] . « وإنما وقعت الهيولي ظلمانية لبعدها عن العلة الأولى ، من أجل تولّدها من النفس » [5] .

---

(١) الكتاب نفسه ، ص ٢٢٦ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ – ٢٢٩ .
(٣) أورده الكرماني : « الرياض » ص ١١٢ .
(٤) أورده الكرماني : « الرياض » ص ١١٥ .
(٥) أورده الكرماني : « الرياض » ص ١١٦ .

على أن الكرماني في كلامه عن العلاقة بين الهيولي والصورة يتجه مع ذلك اتجاهاً أرسطياً فيقول إن الهيولي ليست« سابقة في وجودها على الصورة ، ولا الصورة سابقة في وجودها على الهيولي ، بل هما ذات واحدة ، هي في ذاتها جزءان بهما ذات الجسم جسم على كون الصورة أشرف من المادة لتعلق الفعل بها ، وعلى كون كل منهما — أعني الهيولي والصورة — في ذاته غير جسم ، فلا الهيولي بمجردها جسم ولا الصورة بمجردها جسم أيضاً ، لكنهما باعتقاد كل منهما في الوجود بالآخر على أمر ينافي ذاتيهما إذ كانتا في حالهما الأولى لا كما في حالهما الثانية عند البحث [1] » .

كذلك سنجد الكرماني متأثراً أشدّ التأثر بأرسطو في كثير من مسائل الطبيعة : فحركة الجسم السماوي دورية (ص ٣٢٨) ، ولا يوجد خلال في عالم الطبيعة (ص ٣٢٩)

* * *

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٣٢٢ — ٣٢٣ ، بيروت سنة ١٩٦٧

— ٣ —

العلاقة بين الأنفس الناطقة الانسانية وبين النفس الكلية

واختلف هؤلاء الثلاثة : أبو حاتم الرازي ، وأبو يعقوب السجستاني ، وحميد الدين الكرماني — في مسألة هل الأنفس الانسانية أجزاء من النفس الكلية أو آثار منها .

فالرازي يرى أنها « آثار من الجوهر الأول ، لا أجزاء منه ، فإن اتحادنا هو بالآثار التي من الجوهر الأول ، لا بأجزائه ؛ وإن اتحاد الأول لا بأجزائه ، لأن اتحاد الأول بذات الكلمة . والأجزاء التي هي فينا ، وإن كانت آثاراً من الأول ، فليست بأجزاء منه ولا هي متحدة به ، بل هي متحدة بآثاره » .

فيرد عليه السجستاني بأن هذا القول فيه تخليط ومناقضات ظاهرة « وذلك أنه قال إن الأجزاء التي فينا هي آثار من الجوهر الأول . فكيف تكون الأجزاء آثاراً ، وإنما هي جواهر قائمة بذواتها ، والآثار فليس لها قَوام بذواتها » .

ويحاكم الكرماني بينهما ، فيعطي لصاحب النصرة (= السجستاني) الحق في أن يقول إن الأنفس جواهر قائمة بذواتها ، والآثار مستحيل أن تكون قائمة بذواتها ، فمن التناقض ان يقال إن الأنفس جواهر ، وفي نفس الوقت آثار . غير أنه يعتذر لصاحب « الاصلاح »

(= الرازي) بأن هذا رأى أن الأشياء التي تتجزأ هي الأجسام التي لا تنفكّ عن الأعراض التسعة وتدرك بالحواس الخمس ؛ والنفس ليست بجسم . ومراد الرازي مـــن قوله آثار هو : « ما يجري من النفس مجرى الصورة ، وهو ما به تتم جوهرية الأنفس [1] » .

وبالجملة فإن السجستاني يقرر أن الأنفس الناطقة التي فينا أجزاء وجواهر من النفس الكلية ، وليست آثاراً منها ؛ وهي« لا تزال تكتسب من نور العالم الأعلى الشريف ، وتزداد به شرفاً في ذاتها من غير تغيير يقع في ذاتها » (الكتاب نفسه ، ص ١٢٣) .

ويلخص السجستاني المسألة كلها بقوله : « العقلُ مُبْدَعٌ بالكلمة ، والنفس صورة العقل ، والطبيعة متولّدة من النفس ، والأنفس الناطقة أجزاء من النفس الكلية [2] » .

غير أن الكرماني يصحح هذا بقوله « إن العقل ليس إلاّ ذات الكلمة ، والكلمة ليست إلاّ ذات العقل » (الكتاب نفسه ، ص ١٢٦) .

* * *

---

(١) الكرماني : « الرياض » ص ١١٩ – ١٢٠ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٢٥ .

آ

— ٤ —

البَشَر (الانسانية) ثمرة العالم

وصاحب « الاصلاح » (= أبو حاتم الرازي) يرى أن « البشر هو ثمرة هذا العالم بأسره ، ومن أجله كوّن هذا العالم كله من أصوله وأسسه التي أولها الهيولي ، وهي أُسّ الأفراد ، المتولدة منها بالحركة والسكون ، ثم الأفراد التي هي أسّ المركبات ، ثم المركبات التي هي أسّ المتولدات لهذا العالم كلها ، وأُس الطبائع التي منها تركبت صورة البشر المتهيئة لقبول الأنفس الثلاث وهي : النامية ، والحسية ، والناطقة » .

ولا يوافقه أبو يعقوب السجستاني على هذا الرأي الذي يراه شبيهاً بقول الدُّهْرية « الذين لم يقرروا للنفس بقاءً بعد مفارقة الأجسام . لأنه لو كان البشر ثمرة هذا العالم ، لكان هذا العالم يمسكه (أي البشر) ، ولا يدعه أن ينتقل إلى عالم آخر » . ويقرر « أن البشر ثمرة العالم الشريف النوراني . فمن أجل ذلك جاء الأنبياء عليهم السلام بإنذارهم ليتزودوا (أي البشر) من دار الفناء إلى دار البقاء ، ومن الدنيا إلى دار المعاد ، لأنهم علموا أن الدنيا ليست بدار ولا هم أيضاً ثمرة هذا العالم » .

ويحكم بينهما الكرماني فيقرر أن كليهما صادق من جهة ، غير صادق من جهة أخرى .

« فالوجه الذي به هما صادقان أن كلاً منهما قد قال في البشر ما هو له (أي للبشر) . والوجه الذي به هما غير صادقين نفيهما ما هو له من كونه (أي البشر) ثمرة العالَميْن جميعاً . وذلك أن البَشَر منبعث من بين العَالَميْن . وله من هذا العالم الكمالُ الأول ؛ ومن ذلك العالم الكمال الثاني . فنهاية العالم الطبيعي أن يعطي موجوداته الكمال الأول الذي هو إخراج الصورة الجسدانية بواسطة الأجساد الدائرة والكواكب النيّرة والأسباب القريبة على الهيئة التي بها يقبل ما له ... ونهاية ذلك العالم أن يعطي ما قَبِل من موجودات عالم الطبيعة الكمالَ الثاني ، وهو الإفاضة على الصورة الروحانية – التي هي الشيء المتهيء الطبيعي – ما به تتجوهر وتبقى : من معرفة توحيد الله تعالى بواسطة الحدود كلهم ، سلام الله عليهم ... يصحح ما قلناه في ذلك قولُ مولانا أمير المؤمنين المعز لدين الله معدّ بن اسماعيل – صلوات الله عليه ! – في كتاب « تأويل الشريعة » إن الانسان هو غرض الثاني ونهاية فعل الطبيعة [1] » .

* * *

(١) الكرماني : « الرياض » ص ١٢٧ – ١٢٨ ، بيروت ، بدون تاريخ (سنة ١٩٦٠) .

— ٥ —

الحدود العلوية

وفي العالم العلوي ماهيات عالية ليست في جسم ولا بجسم ؛ ويناظرها ماهيات سفلية في العالم السفلي . والاسماعيلية تسميها حدوداً : حدوداً علوية ، وحدوداً سفلية .

ذلك أن العقل الأول يوجد عنه اثنان ، وأحدهما أشرف من الآخر : وهما النفس الكلية ، أي القلم ، والهيولي أي اللوح . والأول يسمى أيضاً العقل الثاني القائم بالفعل ، والثاني يسمى أيضاً العقل القائم بالقوة .

وبالابداع والانبعاث يوجد من العقول الفاعلة في ذواتها بذواتها عشرة ، يتم بها عالم الإبداع والانبعاث . وتسمى « المبادىء الشريفة في عالم الانبعاث الأول » ، وتسمى أيضاً بـ « الحروف العلوية » .

وعلى هذا تكون العقول عشرة : الابداع الذي هو العقل الأول ؛ العقل الثاني ؛ العقل الثالث ؛ العقل الرابع ؛ العقل الخامس ؛ العقل السادس ؛ العقل السابع ؛ العقل الثامن ؛ العقل التاسع ؛ العقل العاشر .

والعقل العاشر يقوم منها لعامة الجسم مقام المبدع الأول في عالم الإبداع الأول والإنبعاث الأول . « فالعقل الأول مركز لعالم العقول إلى العقل الفعال . والعقل الفعّال عاقلٌ للكل ، وهو مركز لعالم الجسم

من الاجسام العالية الثابتة إلى الأجسام المستحيلة المسماة عـــالم الكون والفساد . وعالم الجسم جامعٌ لفيض العقول ، وهو مركز لوجود الأنفس الطاهرة التي هي أنفس النطقاء إلى القائم ، والقائم ـــ صلوات الله عليه ـــ جامعٌ للكل الــذي انتهى إليه ما سرى من بركـــة الإبداع [1] » .

ويناظر كل حدّ من هذه الحدود في العالم العلوي فَلَكٌ . ونظام ترتيب الحدود السفلية في عالم الدين مثل النظام الموجود في ترتيب الأجسام العلوية . ولهذا فإن الموجود من الحدود السفلية هو مثل الموجود من العقول العلوية في عالم الإبداع والانبعاث مثلاً بمثل . والموجود من العقول العلوية في عالم الابداع مثل الموجود من الحدود في عالم الدين ، لم يغادر منه شيئاً . وقد وضع الكرماني [2] هذا التناظر في الجدول التالي :

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٢٤٥ ، بيروت سنة ١٩٦٧ م .
(٢) الكتاب نفسه ، ص ٢٥٦ .

الحدود العلوية		الحدود السفلية	
الموجود الأول هو المبدع الأول	الفلك الأعلى	الموجود الأول هو الناطق	رتبة التنزيل
الموجود الثاني هو المنبعث الأول	الفلك الثاني	الثاني هو الأساس	رتبة التأويل
الموجود الثالث	الفلك الثالث (زحل)	الثالث هو الامام	رتبة الأمر
الموجود الرابع	الفلك الرابع (المشتري)	الرابع : الباب	رتبة فصل الخطاب (الذي هو الملك)
الموجود الخامس	الفلك الخامس (المريخ)	الخامس : الحجة	رتبة الحكم فيما كان حقاً وباطلاً
الموجود السادس	الفلك السادس (الشمس)	السادس : داعي البلاغ	رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد
الموجود السابع	الفلك السابع (الزهرة)	السابع : الداعي المطلق	رتبة تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنية
الموجود الثامن	الفلك الثامن (عطارد)	الثامن : الداعي المحدود	رتبة تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة
الموجود التاسع	الفلك التاسع (القمر)	التاسع : المأذون المطلق	رتبة أخذ العهد والميثاق
الموجود العاشر	ما دون الفلك من الطبائع	العاشر : المأذون المحدود الذي هو المكاسر	رتبة جذب الأنفس المستجيبة

وهذه العقول كلها صور محضة ، وانبعاثها لم يكن في زمان . وهي لا تعقل إلاّ ذواتها وما تقدم عليها في الوجود . ذلك أن الافعال تنقسم في وجودها ثلاثة أقسام : أولها ، الذي هو أشرفها وأكملها ، ما يكون لا بزمان — ويُخصُّ ذلك باسم الابداع . وثانيها ، الذي هو أوسطها ، ما يكون مع الزمان — ويُخصُّ ذلك باسم : **الانبعاث** . وثالثها ، الذي هو أدونها وأخسُّها ، ما يكون بزمانٍ — ويخصّ ذلك باسم : **الإحداث** . وكل ما يكون بزمان هو الفعلُ الصادر عن علة فاعلـــة معوّقة عن فعلها : إما من جهة ذاتها بكونها مشوبة بما يعوقها ، أو من جهة المادة التي فيها تفعل بامتناعها عن القبول دفعةً واحدة أو كليهما ، وذلك يُخص بعالم الكون والفساد مثل الأمور الصناعية . وما يكون مع الزمان هو الفعل الصادر عن علة فاعلة في ذاتها أو غيرها ممـــا هو على غـــاية القبول ، وذلك يخصّ بالذوات البرية من الأجسام والأجسام العالية ، بكونها قائمة بالفعل . وما يكون لا بزمان هو الفعل الصادر لا عن علة فاعلة في ذاتها ولا في غيرها ، ولا عن علّة معوقة في ذاتها ومادّتها ، بل عن المتعالي — سبحانه ! — عن ذلك كله . و(لما) كان الموجود في عالم الإبداع والانبعاث لا عن علة فاعلة في ذاتها ولا في غيرها ، ولا عن علةٍ معوّقة في ذاتها ومادتها ، كان من ذلك الإيجابُ بأن وجوده بلا زمانٍ . — ثم وجودُ الأشياء في عالم الكون والفساد : شيءٌ بعد شيءمن المواليد ؛ وفي عالم الدين كذلك : شيءٌ بعد شيء من فريضةٍ بعد فريضة ، وسُنّة بعد سُنّة ، وإمام بعد إمام — إنما هو للعوائق التي تعوق العلل الفاعلةً عن أفعالها : إما في ذواتها بأن تكون مشوبة بما منه يقع التعويق من المواد التي تقعدها عن الفعل الا بزمان ، أو في موادها التي منها تفعل بأن تكون غير قابلةٍ دفعةً واحدة إلاّ بمدة وزمان ، كالشمس التي هي علة فاعلة للإسخان ؛ فإسخانها جسمَ الحجر القابل لفعلها الذي لا

يكون نفوذ حرارتها فيه لضيق جوهره وتكاثف أجزائه – أعني الحجر– وتداخل بعضها في بعض لا بزمان ، لا كإسخانها جسم الهواء ، وذلك من جهة الجسم القابل ، لا من جهتها . ودار الإبداع والانبعاث لا عائق فيها لخلوها من المواد التي تعوق وتجردها منها وكونها صوراً محضةً لا تتعلق بمادة ولا ذاتها مادة فتحجزها عن الفعل . وإذا كان لا عائق فيها فوجودُ موجوداتها لا بزمان ، بل دفعةً واحدة ، مثل وجود اشراقِ بسيطِ الهواء عن ضوء الشمس لا بزمان ، وإضاءة النار البيتَ المظلم دفعةً واحدة لا بزمان [1] » .

وقوى هذه العقول في دار الابداع نافذة في دار الطبيعة ، سارية فيها إلى الأنفس التي هي النهاية ، وبها يتعلق وجود الموجودات . وهذه « الأنوار السارية في العالم تعطي الأنفس في بدء وجودها ما به تعرف الخير والشر ، وبه تميل إلى الجميل وتُؤثِره ، وتَرْهب القبيح وتكرهه ... وهي – أعني العقول في دار الابداع – هي التي تهذّب الأنفس في عالم الجسم وتصلها إذا تهذبت ذواتها من أمارات الطبيعة ، وتكسبها الكمال والبهاء والهيبة والعلاء وتستخلصها ، وتشفق عليها شفقة الوالد على ولده ، ولذلك قال عيسى بن مريم ، عليه صلوات الله : « أنا ابنُ مَنْ في السماء » [2] » .

الحدود الجسمانية

ويقابل هذه الحدود العشرة الروحانية عشرة جسمانية هي على الترتيب التنازلي :

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٢٥٨ – ٢٥٩ . بيروت ، سنة ١٩٦٧ .
(٢) الكرماني : « راحة العقل » ص ٢٦٥ .

١ – الناطق : وهو الرسول من أولي العزم ، وله رتبة التنزيل.

٢ – الأساس = الوصي : وهو الوزير الأيمن للناطق ، وله رتبة التأويل .

٣ – المتمّ الأول = الإمام : وهو ومن بعده يـُعد كل واحد منهما هادياً في زمنه حتّى ختام الدور ، وله رتبة الأمر .

٤ – المتمّ الثاني = الباب : ورتبته فصل الخطاب.

٥ – المتمّ الثالث = الحجة : ورتبته الحكم فيما كان حقاً وباطلاً .

٦ – المتمّ الرابع. = داعي البلاغ : يلي داعي الدعاة وأعلى من بقية الدعاة .

٧ – المتمّ الخامس = الداعي المطلق : وهو النائب عن الامام في دور الاستتار :

٨ – المتمّ السادس = الداعي المحدود : ومهمته تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة .

٩ – المتمّ السابع = المأذون المطلق : ورتبته أخذ العهد والا ثاق من المستجيبين .

١٠ – المتمّ الثامن = المأذون المحدود = المكاسِر = المكالِب : وهو التالي للمأذون المطلق في دور الاستتار ، وله رتبة جذب الأنفس المستجيبة

ويؤازر المأذون اثنان هما : اللاحق ، والجناح ، ويقومان بمهمته أثناء غيابه .

وقد وصفهم الكرماني وبين أدوارهم على النحو التالي : « إذا

فعل في أعلى الأنفس رتبة في تهذيبها ، فألف وأسس العبادة الظاهرة التي بها تتقدم الأنفس فهو : ناطق ، (وهو) الذي سمتّه السُّنّة الإلهية : رسولا . وإذا قنّن العبادة الباطنة التي بها تتصور النفس ، فهو : أساس ، (وهو) الذي سمتّه السُّنّة الإلهية : شاهداً . وإذا أمر وساس السياسة التي بها تنقاد الأنفس للاستفادة فهو : إمام ، (وهو) الذي سمتّه السّنّة الإلهية : مبشّراً . وإذا فصل الخطاب فهو : باب ، (وهو) الذي سمتّه السنة الإلهية : نذيراً . وإذا حكم وأوّل فهو : حجة ، (وهو) الذي سمتّه السُنّة الالهية : داعياً . وإذا تكلم بالحجة والبرهان والبيان فهو : داع ، (وهو) الذي سمتّه السنة الإلهية : سراجاً ، وعلى ذلك إلى العاشر [1] » .

***

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

— ٦ —

الطبيعة والأفلاك

الطبيعة توجد عن المُبْدَع الأول . وهي من جهة جوهرها شيءٌ واحد ، ومن جهة أفعالها في موادها أشياءُ كثيرة . وهي تحرك كل شيء : وهي إذا حركت الأجسام دوراً فهي فلك ، وإذا حركت النار والهواء علْواً فهي خفة ، وإذا حركت الماء والشيء الثقيل إلى مركزه سفلاً فهي ثقل ، وإذا حركت النبات للنماء فهي نفس نامية ، وإذا حركت الحيوان لطلب اللذات فهي نفس حية ، وإذا حركت الإنسان للإحاطة بالموجودات فهي نفس ناطقة . والطبيعة من حيث هي فاعلة طبيعةٌ واحدة ، ومن حيث أن فعلها في مواد مختلفة فهي كثيرة ، « وذلك كالنفس في العالم الصغير : التي هي واحدة بذاتها ، وباختلاف المواد المختلفة التي فيها تعمل : كثيرةٌ بأفعالها »[1] . وهي مجمع الأنفس وقواها .

وللطبيعة نهايتان : نهاية أولى محيطة بما هي علة لها ، ونهاية ثانية محاطة بما هي معلولة لها . والشمس هي مركز الطبيعة .

والانسان نهاية ثانية للطبيعة . وكمال الطبيعة واحتواؤها على الفضائل إنما هما بالإنسان . والطبيعة لها بالإنسان الغُنْية والكمال والاستغناء .

---

(١) الكرماني : « وراحة العقل » ص ٢٧٠ .

ويورد الكرماني تعريف أرسطو للطبيعة بأنها « مبدأ حركة وسكون في الشيء الذي هي فيه بالذات » ، ولكنه ما يلبث أن يؤوّل هـذا التعريف الفزيائي تأويلاً باطناً بأن يقول إنّ « ذات هذا المحرك هي الحياةُ السارية عن عالم الربوبية المعرب عنها (أو عنه) بالصورة التي وجودها بالانبعاث من عالم الإبداع مع الهيولي ، على النسبة الموجبة وجودهما على ذلك بأن تكون إحداهما فاعلة ، والأخرى مفعولة فيها على النظام الموجود عليه حالُ الموجود الأول الذي هو الإبداع ، على ما عليه طبيعة النسبة بكونها مفعولاً ، وذاته لا كذات العقول في التجرد من المواد صوراً محضة ، بل هي من شيئين بهما وجوده : أحدهما الهيولي ، والأخرى الصورة ، سمّاهما عالَمُ الدين : الكـرسي ، والعرش »[1] . فالمحرِّك الأول للفلك يسمى في عالم الدين : الكرسي ، والمتحرك الأول الذي هو الفلك يسمى في عالم الدين : العرش .

والفلك الأعلى جسم متحرك بما هو جسم ، ويجري من متحرّكه الذي فيه مجرى الهيولى والموضوع hupokeimenon . وقد وجد بالانبعاث من عالم الإبداع . « ويتلوه الفلك الثاني الذي يجمع أجسام الكواكب كلها التي منها كان الاستدلال على وجود هذا الفلك الأعلى . وتليها أفلاكٌ سبعة طبيعية كلها شيء واحد في كونها أجساماً متحركة وصوراً محركة . وفي خلال هذه الأفلاك أفلاكٌ أُخَر صغار بها يستقيم دوران الجميع وينتظم . وهي بجميعها — الكبار والصغار — بكونها غير منتقلة بكليتها عن أماكنها ولا زائلة عنها — معدودةٌ فيما يكون ساكناً ؛ وبكون أجزاء كلٍّ منها منتقلة متبدلة عن أماكنها في حركتها — هي معدودةٌ فيما يكون متحركاً ، كحجر الطاحونة الدائرة في مكانها التي

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٢٩٦ .

بكايتها لا تنتقل ، وبأجزائها من جانب إلى جانبٍ تتحول » [١] .

ولما كان الجسم الأعلى الذي هو الفلك الأول له حركة واحدة ، وما دونه له حركات ، فانه أبسط الأفلاك جسماً وأشرفها أمراً . « فالأفلاك أجسام شريفة ، وأشرفها الفلك الأعلى ، وهو أبسطها جسماً . ولا يجوز أن يلحقها الاستحالة » [٢] ، إذ الاستحالة تلحق الأشياء القائمة بالقوة عند حركتها نحو كمال ليس لها لتناله ؛ وحركة الأفلاك ليست حركة نحو كمال ليس موجوداً لها ، بل هي حركة ذوات الكمال ، فلا استحالة إذاً في ذواتها . « فالأجسام العالية أشرفُ الأجسام وأبسطها ومحالٌ فسادها واستحالتها . ثم لا يجوز أن تقبل صورةً غير الصورة التي لها ، لكونها في الكمال على أمرٍ لا تحتاج (معه) إلى زيادة . وذلك أن قبول الصورة لا يكون إلاّ للمادة ؛ والذي يجري من تلك الموجودات مجرى المواد قد شغلته الصورة فشاعت فيه ، فانتهى به إلى حدٍّ لا قبول له بعدها ، إذ ذلك أمارات الأجسام : فإنها تنتهي في بقبول إلى حَدٍّ تمتنع به عن قبول شيء آخر وإذا كانت تلك الأجسام الأفلاك) قد شَغَلَتْ من الصورة بما لها أن تشغله ، فلا قبول لها (عدها صورةً أخرى » [٣] .

الاستدلال على أحوال الأجسام العالية من ميزان أهل الديانة

وهنا نجد الكرماني يقلب الوضع الذي جرى عليه حتى الآن ، وهو تطبيق أحوال العالم العلوي على عالم الديانة ، بأن يطبق أحوال

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٣٠٣ — ٣٠٤ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٣٠٦ .
(٣) الكتاب نفسه ، ص ٣٠٨ — ٣٠٩ .

الديانة على عالم الأجسام العالية ، أي أنه يريد أن يستنبط علم الفلك من علم الدين ، وذلك لأنه ليس في الاستطاعة إدراك أحوال الأجسام العالية بواسطة الحواس لبعدها عنها . ولهذا يجب الرجوع في ذلك إلى « أولياء الله الذين هم آل محمد (ص) ، الذي هو الذكْر ، وإلى الشرائع النبوية والسُّنَّة الوضعية التي هي ميزان أهل الديانة التابعين لها في معرفة ما يراد معرفته »[1] .

وعلى هذا الأساس يقرر الكرماني :

١ – أنه لما كان **الناطق** مختصاً بدعوة ظاهرة على الدعوات كلها ، فإن هذا يوجب أن تكون للفلك الأعلى حركة واحدة مستولية على ما دونها من الحركات كلها .

وكون الناطق يتحرك من محرك هو داخله يوجب أن للفلك الأعلى محركاً ، ومحركه داخله .

وكون بقاء مُحَرِّك الناطق الذي هو داخله يتم باتصاله بما هو خارجه الذي هو الهواء ، يوجب أن بقاء محرك الفلك هو دار الإبداع واستمداده منها الفيض .

وكون وجه الناطق من الإفادة إلى وصيّه ، الذي هو مغرب علمه ، يوجب أن تكون حركة الفلك الأعلى إلى المغرب .

وكون الدعوة الظاهرة خالية عن بيان مراتب الحدود العلوية والسفلية يوجب أن الفلك الأعلى ليس فيه كركب .

٢ – وكون **الأساس** ، الذي هو دون الناطق في الاستفادة ، متوجهاً إلى الناطق الذي هو مشرق علمه ، يوجب أن تكون حركة

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٣١١ .

الفلك الثاني — الذي هو دون الفلك الأعلى — إلى المشرق .

وكون دعوة الأساس جامعة لبيان مراتب الحدود الثابتة ، يوجب أن الفلك الثاني جامع للكواكب الثابتة كلها .

٣ — وكون الناطق جامعاً لجميع صور الموجودات العقلية السابقة في الوجود عليه يوجب أن يكون الفلك جامعاً لجميع الصور الطبيعية التي يتعلق به وجودها .

٤ — وكون ما حواه الناطق بكليته منقسماً بين اثني عشر هم أصحابٌ له — يوجب أن الفلك بما يجمعه من الصور مقسوم باثني عشرة قسمة .

وكون كل واحد من الصحابة جامعاً لبعض ما حواه الناطق من الصور والمعلومات الدينية — فمنهم مَنْ جمع كثيراً ، ومنهم مَنْ جَمَع قليلاً — يوجب أن كل قسمة من الأقسام الاثنى عشر قد جمع صوراً : فمنها ما جَمَع كثيراً ، ومنها ما جَمَع قليلاً .

وكون بعض الأصحاب عقيماً في الدين لا ولد له ، وبعضهم له أولادٌ كثير ، يوجب أن من أقسام الفلك التي هي البروج ما هو عقيم لا يكون لمن يولد به ولد ، ومنها ما هو كثير الأولاد لمن يولد به .

وكون بعض الحدود الذين هم الاصحاب — صادقي اللهجة ؛ وبعضهم كاذبين ، يوجب أن من البروج ، التي هي أقسام الفلك ، ما هو صادق ، ومنها ما هو كاذب .

وكون بعض الحدود — أعني الأصحاب — مستقيم الطريقة في عبادة الله ، وبعضهم معوجّي الطريقة فيها ، يوجب أن من البروج ما هو معوج ، ومنها ما هو مستقيم .

وكون بعض الحدود – أعني الأصحاب – ثابتين على العهود والمواثيق ، وبعضهم غير ثابتين ، يوجب أن من البروج ، التي هي أقسام الفلك ، ما هو ثابت ومنها ما هو متقلب .

وكون بعض الحدود أبالسة ذئاباً – يُضلّون مَنْ اقتبس عِلْمَ الدين منهم ويهلكونه ، وبعضهم ملائكة يهدون المستهدين ويخلصونهم من الضلال بالتعليم – يوجب أن في الفلك درجات هي آثارٌ مظلماتٌ مَنْ يولد بها يكون شقياً ، ودرجاتٍ نيرةً مضيئةً سعيدة مَنْ يولد بها يكون سعيداً .

وكون الحدود في الأدوار الكبار سبعةً ، يوجب أن الأفلاك ، دون الفلكين الأول والثاني ، سبعة . وكون أئمة ستة في كل دور صغير ، يوجب أن لكل فلك من الأفلاك السبعة ستة أفلاك صغار أُخَر بها تدور الكبار .

وكون الدعوة قائمةً أبداً بالناطق والأساس والإمام والحجة ، وبولايتهم واتّباعهم في دين الله توجد المواليد الدينية – يوجب أن في الأفلاك مواضع أربعة قائمة ، بها يكون وجود المواليد في دار الطبيعة .

وكون الأساس أشرف من الإمام والحجة – يوجب أن موضعين من الأربعة أشرف .

وكون الناطق المستولي على الكل ، والأساسِ الذي به تتعلق حياة أهل الدعوة أشرفَ من الإمام والحجة – يوجب أن الموضع الذي في وسط السماء هو العالي على ما دونه ، وموضع الطالع الذي تتعلق به حياة المواليد أشرف من وتد الغارب ووتد الأرض .

وكون تصرف الحدود كل من الناطق وغيره في التعليم والهداية على العبادتين علماً وعملاً – يوجب أن يكون دوران الأفلاك كلها

بما فيها – على القطبين الشمالي والجنوبي .

وكون عدد القائمين بحفظ مراسم التعليم في الدور سبعة – يوجب أن تكون المؤثرة من الكواكب في عالم الطبيعة سبعة .

وكون الناطق مشرقاً يضيء عالم الدين بعلم وسياسة ، وبه وبدعوته تتحرك الأنفس لنيل الكمال الأول والثاني – يوجب أن تكون الشمس المضيئة لعالم الطبيعة بها وبتأثيرها تتحرك المواليد الطبيعية إلى الوجود الذي هو الكمال الأول .

وكون أنوار الناطق وعلمه لا عن مثل نه جسماني ، بل عن تخصيص العناية الإلهية إياها بها انبعاثاً ، وكونُ الناطق متولياً من مراتب الدين تأسيسَ رسوم العبادة الظاهرة وحدها – يوجب أن الشمس لها بيت واحد .

وكون العبادتين : الظاهرة والباطنة – مقترنتين معاً – يوجب أن بيتي الشمس والقمر في الفلك أحدهما بجنب الآخر .

وكون الناطق في جميع أحواله ثابتاً على الظاهر من الأمور فقط على ما يقتضيه مقامه من جميع الكافة – يوجب أن بيت الشمس ثابت .

وكون الأساس في تعليمه وتأويله منتقلاً من تأويل إلى تأويل ومن بيان إلى بيانٍ آخر – يوجب أن يكون بيت القمر منقلباً .

وكون الأساس متولياً لأمور عالم الدين وإخراج المواليد الروحانية إلى الوجود – يوجب أن يكون القمر هو المتوليّ لأمور عالم الكون والفساد وبه يتعلق وجود المواليد الطبيعية في الوجود .

وكون الأساس مستفيداً من الناطق ومستمدّاً من جهته ، وما علمه مِنْ تعليمه إياه حصل له – يوجب أن القمر مستمد من الشمس وضوءَه مِنْ جهتها لا من ذاته .

وكون كل من الحدود – دون الناطق والأساس – قائماً بتعليم العبادتين جميعاً والدعوةِ إليهما والعملِ بهما : ظاهراً ذا وجه واحد ، وباطناً ذا أوجه – يوجب أن لكل كواكب من الكواكب بيتين : أحدهما ثابت على حالٍ واحدة ووجه واحد ؛ والآخر منقلب على أوجهٍ كثيرة في الدلالة .

وكون مقام الناطق في عالم الدين محفوظاً بالإمام ، لا تبطل دعوته ولا تنعكس – يوجب أن الشمس لا رجوع لها ولا تنعكس في سيرها .
وكون مقام الأساس في عالم الدين محفوظاً بالحجة لا تبطل دعوته ولا تنعكس – يوجب أن القمر لا رجوع له ولا يبطل سيره بالانعكاس فيه .

وكون الحدود قائمين في عالم الدين بالأمر والنهي ، عاكفين على مراسم الناطق ، دائرين في جميع أحوالهم حيث دار – يوجب أن الكواكب المؤثرة في عالم الطبيعة تدور حول الشمس (حالة) كونها متعلقة بها .

وكون الحدود ، في تعليمهم المستجيبين وتعريفهم أمرَ أديانهم ، إذا انتهوا فيه معهم إلى مراتب العقول الإبداعية والانبعاثية التي هي غاية الموجودات التي تحصرها مراتب الأعداد الاثنى عشر ، ولم تكن لهم قدرة على تصوير تلك الأشياء في أنفس المتعلمين ، رجعوا في تفهيمهم ذلك والتمثيل لهم إلى مرتبة الناطق ومقامه الثابت في عالم الدين والأنفس ، وبيّنوا لهم مراتب تلك الأشياء المقولة من هذه الأشياء المحسوسة المعلومة ليسهل عليهم معرفتها فيستقيم لهم الأمر في التعليم – يوجب أن للكواكب رباطات من الشمس إذا انتهت بسيرها إليها التي أكثرها مائة وعشرون درجة ، التي هي اثنا عشر عقداً وأقلها عشرون درجة التي هي عقدان ، وعجزت عن اتمام أفعالها ببعدها – رجعت

إلى لقاء الشمس في الاستمداد منها لإكمال ما سبق من تأثيرها فيه .

وكون الناطق والأساس والإمام والحدود دونهم أفلاكٌ ونجوم نفسانية بها توجد المواليد الروحانية في عالم الدين — يوجب أن الأجسام العالية هي الأفلاك (وأن ثم) نجوماً جسمانية بها توجد المواليد الطبيعية في عالم الجسم .

وكون الولاية في عالم الدين أمراً يُسْعِد الدعاة الفضلاء القائمين بالعبادتين جميعاً ويزيدهم مرتبة وشرفاً في المعاد باكتسابهم فيها بتعليم الأنفس وبهدايتها طريق السعادة ، ويُشْقِي دعاة السوء الجهال المخلّين بالعبادتين أو إحداهما ، ويزيدهم ضَعَةً وهبوطاً وشقاوة في دار المعاد باكتسابهم فيها — بتعليم الأنفس ما ليس من الدين والعدول بهم عن طريق الحق — الشقاوة [1] : يوجب أن في الفلك موضعاً يسعد الكواكب السعيدة بزيادته في سعادتها ، وينحس المنحوس منها زيادةً في نحوسها ، وهو الرأس عند المنجمين .

وكون العقول في عالم الدين أمراً يضع من منزلة الدعاة الفضلاء والعلماء والحدود القائمين بالعبادتين المتصرفين على الأمر والنهي ، وينقص من شقاوتهم الأبدية بتعطلهم عن التعليم وقعودهم عن الهداية والتفهيم الذي هو طريق الاكتساب ، وينقص من شقاوة الجُهّال منهم والمنافقين الذين ينصبون أنفسهم بغير أمرٍ للرياسة والتعليم بتعطلهم عن اكتساب ما يزيدهم شقاوةً في الآخرة بتعليمهم ما لم يؤمروا به وتكلفهم في الدين ما لم يُكَلَّفوا — يوجب أن في الفلك موضعاً بإزاء الموضع الذي يعطي السعود زيادة سعادة ، والنحوس زيادة نحس ، وقبالته موضوع ينقص من سعادة الكواكب السعيدة ، وينقص من نحوس الكواكب النحسة ، وهو الذَّنَب .

---

(١) مفعول به للمصدر : اكتسابهم .

وكون ما جاء به النبي (ص)، وآله: من الكتاب والشريعة ومراسم العبادة بالعمل كالجسم من عالم الدين، والقائمين فيه من الحدود كالنفس منه، وفعل كل من الشريعة والحدود القائمين بها في الأنفس المتعلمة كمالاً لها بالشرائع ورسومها بإكسابها إياها الفضائل الخلقية التي تتعلق بتقويم النفس، والحدود القائمة بها بإكسابها إياها الصور العلمية التي تتعلق بتصوير النفس واستتمام أمر عالم الدين بذلك — يوجب أن الأجسام العالية بصورها الفاعلة تعطي كلاً من المواليد ما به يتم وجود الأجسام بإعطائها إياها ذاتاً بها يتعلق الكمال الأول والصور الفاعلة بها بإعطائها إياها نفساً بها يتعلق كمالها الثاني في الوجود الأول، وبجميعها تم عالم الطبيعة.

وكون الأنفس في عالم النفس قابلةً كلَّ ما يلقى إليها وتُعَلِّم — يوجب أن الأجسام السفلية التي دون الأفلاك مستحيلةٌ بقبولها الصور.

وكون الأنفس للحدود المعلِّمين في عالم الدين كالهيولى يعملون فيها بإيداعها الصور العلمية فتكون عنها ملائكة دينية وشياطينُ مَرَدَة بحسب قبولها منهم — يوجب أن الأجسام التي تحت الأفلاك كمادة وهيولى للأفلاك والكواكب تؤثر فيها وتودعها الصور التي تليق بها فتكون عنها مواليد محمودة ومذمومة بحسب قبولها عنها.

وكون النطقاء في عالم الدين ثلاثة: منهم أوائل مثل آدم الذي هو أوّل من وضع الشريعة، ومثل نوح الذي هو أول أولي العزم، ومثل إبراهيم الذي هو أول في إكمال الدين، وثلاثة منهم روادف يقوم كل واحد منهم بإزاء واحدٍ منهم يجدّد شريعته ويظهر قوته ويبسط في الأنفس قدرته — يوجب أن الكواكب ثلاثة علوية، وثلاثة سفلية، يقوم كل منها بإزاء واحدٍ منها في قبول قوّته وفعله وبسطه في عالم الطبيعة.

وكون الثلاثة التي هي روادف تمامية لأمر الثلاثة التي هي أوائل لما قام ، أعني للأوائل ، فعلٌ ولا حصل عنها في عالم الدين مواليد روحانية — يوجب أن الكواكب الثلاثة التي قامت بإزاء الكواكب الثلاثة العلوية لولاها لما وُجِد عنها مواليد في الطبيعة .

وكون مقامات الحدود محفوظة في عالم الدين والنفس لا تزول ولا تبطل — يوجب أن الافلاك والكواكب كلها محفوظة من التغير [1] .

ومن هذا الاقتباس الطويل يبين لنا كيف أن الكرماني — وهو أكبر عقلية فلسفية بين أعلام الاسماعيلية — قد أوغل في التأويل حتى جعل عالم الأفلاك صورة لعالم الدين ، لا العكس كما هي الحال في المذاهب الغنوصية والباطنية المختلفة . ونحن نراه في سائر فصول كتابه « راحة العقل » — الذي يعد حتى الآن وفيما نعرف من كتب الاسماعيلية ، أعظم كتبهم من الناحية الفلسفية — يفسّر عالم الابداع بعالم الدين ، دون أن يجعل عالم الدين الأصل في عالم الإبداع . ولعل السبب في أنه في هذا الفصل قد قلب الأمر ، هو أن عالم الأفلاك ليس كعالم الابداع مرتبة ، بل هو ، بسبب درجته من المبدَع الأول في مرتبة أقل من مرتبة عالم الدين ، فكان من اليسير عليه بعد ذلك أن يجعل عالم الدين أصلاً لعالم الأفلاك ، على أساس القاعدة العامة عند الاسماعيلية والاشراقيين وهي أن الأشرف أصلٌ للأقل شرفاً .

***

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٣١٠ — ٣١٧ . بيروت ، سنة ١٩٦٧ . وقد عدلنا في بعض العبارات .

– ٧ –

النفس الناطقة

النفس الناطقة عند أرسطو وفلاسفة الإسلام هي القوة التي تدرك الأمور القعلية المجردة . أما عند الكرماني فالمراد بهذا الوصف « كون النفس فاعلةً ما يقتضيه كمالها ، عاملةً بأحكام الملة (وفي نسخة : الله) وسننها ، وأنها قد استغنت وارتقت منزلتها في الاكتساب من الأمور الحسيّة ، وصار – بدلَ ما كانت لها من الاكتساب من جهة االمحسوسات – ما تتصوره من جهة المعقولات »[(١)] .

فهناك نفس حسية هي عقل هيولاني ، وشرفها هو في فعلها في لمحسوسات الموجودة خارجها التي هي محسوسات بالقوة ؛ ونفس ناطقة تتصور المعقولات الخارجة عن عالم الطبيعة . والأولى عقل بالقوة ، والثانية عقل بالفعل ، إذ الصور العقلية هي التي تجعل العقل القائم بالقوة عقلاً بالفعل . وأول مراتب النفس الناطقة : التخيل ، وهو أقرب الأمور إلى الإحساس ، إذ التخيل في الحقيقة لا يكون إلاّ من الإحساس ، والاحساس يتعلق بالنفس الحِسيّة .

ويؤكد الكرماني أن النفس جوهر ، وأن « كونها جوهراً هو من وجهين اثنين : أحدهما من قبيل الجاري منه مجرى الحامل ، والآخر

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٤٦٧ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

من قبيل ما يجرى منه مجرى المحمول . فأما من جهة ما يجري منه مجرى المحمول فمعلومٌ أن ما كان موجوداً فإن وجوده لأمرٍ أوجبته الحكمة ، وإلا كان باطلاً وجوده . ثم معلومٌ أنه موجودٌ لنفس البشر من المعارف ، باكتسابها ، ما لا تحتاج إليه في حفظ جسمها وطلب المصالح : مثل الإحاطة بالعلل والمعلولات ، والعلم بكيفيــة الجواهر والأعراض وغير ذلك . فثبت كونُ ما كان موجوداً هو لأمرٍ توجبه الحكمة . وكون ما لا تحتاج النفس إليه في حفظ جسمها وطلب مصالحها — موجوداً لها ، يوجب أن الموجود لها من ذلك لمعنىً هو لغير جسمها . إذ لو كان لأجل جسمها لشاركته البهائمُ والسباع فيه ... وإذا ثبت أن الموجود لها من ذلك المعنى هو لغير جسمها ، لم تكن تلك المعارف الموجودة بعد اكتفاء جسمها بما يحصل لها أولاً من المعرفة بمصالحه — إلا لنفسها ؛ فإذا لم تكن لجسمها فهي لذاتها ، وهي واردة عليها من خارجها ، مقبولة في ذاتها ، طارئة عليها ، فهي قابلة لها . وشرط القابل أن يكون جوهراً فهي جوهر .

وأمـــا من جهة ما يجري منه مجرى الحامل ، فمعلومٌ أن الموجود الأول عن المتعالى سبحانه الذي هو العقل الأول هو نهاية أولى للموجودات. وكونه نهاية أولى لا يتقدم عليه شيء فيكون به لا نهاية ، يوجب كونها جوهراً ثابتاً . وذلك أنه لو كان في وجوده عن المتعالي — سبحانه — عَرَضاً ، لاحتاج في وجوده إلى محل يكون منه بمنزلة المادة لحفظ وجوده ، ولكان الأمر في وجود المحل له ولاوجوديته على وجهين موجبين كلاهما بطلانَ كونه عرضاً : فأحدهما أنه لو كان المحل موجوداً لكان متميزاً في الوجود قديما فيما لم يزل ، كما يقول القائلون بقدم الخمسة [1] ، ولكان لا يكون بأن يكون محلاً أولى مما

---

(١) مثل محمد بن زكريا الرازي ، راجع « رسائل فلسفية » محمد بن زكريا الرازي ، نشرة كراوس ، القاهرة .

عنه وُجد العَرض ، بل لا يكون أحدهما بأن يكون فاعلاً أولى من الآخر ، ولكان ذلك يوجب اختصاص كلّ منهما بما لا يختص بـه الآخر ، ولكان يوجب الاختصاص تقدمَ ما يكون مخصصاً عليهما ، ثم يكون الكلام عليه وعلى ما يكون محلاً كالكلام عليهما الذي يوجب تقدم مُخَصّص ، إلى ما لا يتناهى الذي هو موجبُ لا وجودية للموجودات التي وجودها ناطق ببطلان ما لا يتناهى ...

وثانيهما أن الموجود عن المتعالي سبحانه لو كان عرضاً ، والمحل — الذي بمثله يتعلق وجود الأعراض لا موجوداً — لبَطَل وجوده ، وفي بطلان وجوده لا وجودية للموجودات التي وجودها يتعلق ببطلان ما يوجب لا وجوديتها ؛ وفي بطلان ما يوجب لا وجوديتها بطلان الموجود الأول عَرَضاً . والوجهان جميعاً ناطقان ببطلان كون الموجود الأول عن المتعالي سبحانه عرضاً . وإذا كان باطلاً كونه عرضاً لما فيه من المحال الذي تردُّه العقول الصحيحة فواجبٌ كونه جوهراً . وإذا كان جوهراً بكونه نهاية أولى ، كانت نفس البشر وجودُها وجوداً أخيراً ، لا بعدها موجودٌ آخر في الترتب وكانت نهاية ثانية للموجودات وخاتمة لها . وكونها نهايةً ثانية يوجب كذلك كونها جوهراً لا عرضاً . إذ لو كانت عَرَضاً لكانت غير مجانسة لتلك النهاية الأولى ... فهي جوهر وغاية انتهت الطبيعة إليها في فعلها »[1] .

ولنفس البشر في وجودها مرتقية إلى نهايتها مراتب : فهي في الرتبة الأولى حياة نامية لا حسّ لها ؛ وفي الرتبة الثانية تصير حساسة ؛ وفي الثالثة تصير قادرة على الموازنة والمقابلة والاستدلال والتخيل ، وذلك حين تصير مفكرة في الأمور وباحثة عن عللها ؛ وفي الرابعة تكون ذات قدرة على تصور الأمثلة القائمة للعقول المفارقة ، وعلى تصور

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ، ص ٤٧٥ — ٤٧٧ .

وجود الموجودات في وجودها إبداعاً وانبعاثاً أولاً وآخراً ، فيتقد في ذاتها نورُ العقل ؛ وفي الخامسة تصير عقلاً مفارقاً ، وذلك حين تنفتح لها أبوابُ الحكمة وتستغني في أفعالها عن الغير ، فتنتهي حينئذ في ذلك، فلا تكون لها بعده رتبة ترتقيها . وعلى عادته ينتهي الكرماني بوزن ذلك بميزان الديانة ، مما لا حاجة إلى ذكره لعدم أهميته من الناحية الفلسفية (١) .

بقاء النفس الناطقة

والنفس الناطقة باقية ، و « سبب بقائها أن الموصوف بالأزل والبقاء هو **حظيرة القدس** التي هي مجمع العقول الإبداعية والانبعاثية التي جعلها الله — تبارك وتعالى ! — كذلك . ولا بقاء للنفس ولا ارتقاء لها إلى درجة العقول الابداعية والانبعاثية إلاّ بالانتساب إلى حظيرة القدس والتعلق بها وقبول فيضها (٢) قبولا تنقلب به ذاتها عقلاً . فتلك القوى والبركات المفاضة المقبولة هي التي تصير النفس في انقلابها كاملةً كالنار للفحم كما قلنا ، وكالخمير للعجين مثلاً ، فتجعلها كما فاضت منه عقلاً ، وتحفظها من الاستحالة ، وتصلها به ، فتبقى البقاءَ الدائم، وتحيا الحياة الأبدية التي هي الدوام في الوجود . فهي السبب القريب الثاني وتلك العقول الإبداعية والانبعاثية التي تفيض منها البركات ساريةٌ قواها في الموجودات باعتنائها بأمر عالم الطبيعة » (٣) .

---

(١) راجعه في « راحة العقل » ص ٤٨٢ — ٤٨٤ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

(٢) الفيض هنا وعند الاسماعيليين هو : المدد ، ولا شأن له كما رأينا بالفيض بمعنى الصدور في مذهب الافلاطونية المحدثة وعند الفارابي وابن سينا .

(٣) الكرماني : « راحة العقل » ص ٤٩٦ .

والنفس الناطقة الباقية هي تلك التي تجتهد في الأمور التي تُكْسِبها السعادة ، والتي تستفيد العلم من ذوي الوحي ، وتواظب على الأمور المكتوبة في الملة الشريفة ، حتى تكون كاملة الفضيلة .

وينكر الاسماعيلية مبدأ التناسخ ، وقد رد عليه وبيّن فساده الكرماني في كتاب « الرياض » وفي « ميزان العمل » ، وأشار إلى ذلك في « راحة العقل » (ص ٥١٠ — ٥١١) . ولا نجد في أي كتاب من كتب الاسماعيلية أية أشارة إلى أن الاسماعيلية قالوا بالتناسخ . وإنما الذي قال به ، كما رأينا ، هم أصحاب عبدالله بن معاوية ، والسبأية ، والمخمّسة من أصحاب أبي الخطاب ، وأصحاب بشار السعيري (العلبائية) — وهم من غلاة الشيعة .

* * *

عالم الدين

— ١ —

الوحي

والوحي عند الاسماعيلية هو « ما قَبلتْه نفسُ الرسول من العقل ، وقَبِله العقلُ مِنْ أمر باريه ، ولم يخالفه علم تؤالفه النفسُ الناطقة بقواها ... والفرق بين الوحي وغيره من سائر العلوم أن الوحي يَرِد ، على من يُوحى إليه ، مفروغاً منه قد استغنى عن الزيادة فيه والنقصان منه »[(١)] .

ويعرّفه الكرماني بأنه « اسمٌ لما يُعْلَم كلياً من غير تفسير وتفصيل. وينقسم قسمين : أحدهما ما يُعْلَم لا بواسطة ، والثاني ما يُعْلَم بواسطة محسوسة . فالذي يُعْلَم لا بواسطة محسوسة هو الذي يكون

---

(١) علي بن محمد الوليد : « تاج العقائد ومعدن الفوائد » ص ٤٧ . بيروت سنة ١٩٦٧ .

يعلو الجد ، فيحصل للنفس بما يجيؤها من نور دار القدس من جهة المَلَك المتمثل بشرر النار . وذلك أعلى المراتب كلها من وجوه المعارف . وأمـا الذي يُعْلَم بواسطة محسوسة فينقسم قسمين : أحدهما خاصٌّ ، وهو ما يُعْلَم من جهةٍ تختص بالنفس المبعوثة صورة بإدراكها إياها حسّاً من غير مشاركة غيرٍ فيها ، مثل المَلَك الذي يتمثل لها صورةً عن حصول المعاني الكلية المعرّاة من المواد من خارجها وحياً في الذات ... فتراها بالحسّ وتخاطبها ، وغيرها لا يراها ولا يحسّ بها ، وذلك هو الخيال . وثانيهما : وهو ما يُعْلَم من وجوهٍ تشترك فيها بالاحساس النفسُ المؤيدة المبعوثة ، وتنفرد بمعرفة المنطويً فيها من المعالم كلهـا النفسُ المبعوثة والمقتفون آثارها ، مثل الذي يعلم من جهة المحسوسات بالموجود فيها من آثار الحكمة والصنعة وأحكامها اللازمة لها والطارئة الناطقة عن ذاتها وإن كانت ساكتة ، المنبئة له وإن كانت صامتة ، المعرّفة به وإن كانت غير عارفة ـ وذلك هو الفتح » (١) .

فللوحي مراتب ، أعلاها شبيه « بالشرر الذي يضيء الذات الشريفة بنور القدس المتصل بها من خارجها ، الجاري منها مجرى الضوء الذي به تبصر العين حقائق الألوان والأشكال » (٢) .

والتعليم الإلهي له ثلاثة وجوه : الوحي ، والخطاب من وراء حجاب ، والخيال . وهذا الأخير هو إرسال رسولٍ يتمثل بَشَراً سوياً هو الروح الأمين المسمى بجبرائيل .

***

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٥٥٩ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .
(٢) الكتاب نفسه ، ص ٥٦١ .

— ٢ —

النبوة والرسالة والولاية

والرسالة على ضربين : خاصة ، وعامة . فالرسالة العامة شاملة طبعاً وعقلاً . ولولا الرسالة العامة ، لم تقبل الرسالة الخاصة . والرسالة العامة يقصد بها الفطرة السليمة التي أوجدها الله في الإنسان بعامة . والرسالة الخاصة هي التي يكلف الله بها نفراً مخصوصاً مؤهلاً لأدائها ، وغايتها وضع الشرائع التي فيها مصلحة الناس ، والنفع العام .

ومن يختاره الله للرسالة الخاصة يسمى رسولاً ؛ ورسول الله هو مبعوثه إلى الخلق ، « وحُجّته على أهل زمانه ، وهو لسانه فيهم ، وترجمانه في العالم السفلي بأسره ، والمتبحر أبداً في الحكمة والمبيّن لها . ولولاه لما وصل الناس ، بمجرد عقولهم ، إلى باب واحدٍ من أبواب الحكمة » (١) .

ولا بد أن يكون تامّاً مؤيداً من الله فاضلاً ، وأن يكون جيد الحفظ لما يراه الخاطر والعين ، جيد الفطنة والذكاء والتوقد ، جيد العبارة والخطاب ، سليم الأعضاء ، عظيم النفس ، محباً للعدل ، مبغضاً للظلم ، مقداماً في الأمور . وأتباعه الموالفون له أخيار ، ومخالفوه أشرار . وأصحابه « المختصون به ، خزان سرّه ، وأبواب حكمته

---

(١) على بن محمد الوليد : « تاج العقائد ومعدن الفوائد » ص ٥٠ .

ومن يحتاج إليهم في إقامة أمر الله تعالى ونهيه لا يتجاوز عددهم اثني عشر ، بكونهم في وجودهم له كالاثنى عشر في الموجودات من العالم الكبير والصغير . وكذلك كان لكل نبيٍّ مبعوث هذا العدد : لموسى عليه السلام اثنا عشر نقيباً ، ولعيسى عليه السلام اثنا عشر نقيباً حوارياً ، ولمحمد صلى الله عليه وآله اثنا عشر صاحباً ؛ ولآدم ونوح وابراهيم من قبلُ ، كذلك لكل واحد منهم اثنا عشر حَمَلَة علمه والقائمون بأمره ، والقابلون أنوارَ حكمته . ولكلٍ منهم درجة ومنزلة وحقٌ لا ينكر . وأعلاهم درجةً وأقربهم إليه رتبةً مَنْ كان منهم أكثر تشابهاً ؛ وأكثر مناسبة فيما خصه الله تعالى من الفضائل ، وأكثر قبولاً لأمره ونهيه ، وأكثر اهتزازاً لما سَرّه في أمره وساءه ... والأوْلى بمقامه بالخلافة عنه ، وبالنص عليه في ذلك : مَنْ كان في هذه المنزلة ، فيكون جامعاً لتلك الأمور بتهذيبه من جهة واستفادته منه ما يتم به أمره في رياضة الأمة وسياستها بعده ؛ — حكيماً عليماً بما جاء به من الملة وأحكامها ، حافظاً له على سننها على كثرتها ، تابعاً له فيما أمر ونهى وغير مخالف ؛ — جيد الرأي والروية والقوة في أمور الحرب ومباشرتها ، جيد التأني في الأمور الحوادث ، داعياً إلى قانون الأصل بجودة الهداية ، مبيّناً ما كان مجملاً من أقواله ، دالاً على الحكمة مما كان منه مِنْ أفعاله ، كاشفاً عن وجه العلوم المستكنّة في شرائعه ومناسك مِلّته ، معلّماً ذلك للطالبين من أمته ، قاضياً للحق فيها ، صابراً في حفظ نظام أمره على ما ساءه وعلى ما سرّه » [1] .

وواضح من سوق هذه الأوصاف أن المقصود بها عليٌّ بن أبي طالب ، ولهذا يعقب الكرماني على ذلك فيقول : « ولذلك اختار محمد (ص) وآله علياً بن أبي طالب — صلى الله عليه — بعده للقيام ؛

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٥٧٤ — ٥٧٥ .

فنصّ عليه ، وسَلّم أمْرَ أمّته إليه ، لكونه عالياً في كل الأحوال ، متقدماً عليهم (أي على سائر المسلمين) . فكانت مرتبته بعده عليه السلام مرتبة الخلافة التي هي القيام مقامه في كل ما كان متعلقاً به في أمر الدعوة العملية في إقام الأمر فيما فوّض إليه من أمر الدعوة العملية، التي بيّنها النبي ، (ص) وآله ، بقوله : « أنا مدينة العلم وعَلِيٌّ بابها . فمن أراد العلم ، فليأتِ الباب » .

وبعد أن قرر أن الخلافة للنبي مباشرة هي لعليّ بن أبي طالب ، وذلك بالأحقية وبالنص معاً من الرسول (ص) ، أتبع ذلك بأحقية آل البيت بالخلافة بعد عليّ ، فقال : « ثم القائمون مقامهما (مقام محمد وعليّ) في حفظ دعوتيهما العلمية والعملية ، وهم **الأئمة** عليهم السلام . ولكلٍّ (منهم) تأييد من السماء » .

ولكن الكرماني لا يستطيع أن يتابع تسلسل الأئمة – على النحـــو المشاهد عند الاثنا عشرية – وإلاّ لما كان اسماعيلياً ، فيقول بعد ذلك مباشرة : « ويختص كل **سابع** منهم بقوةٍ لا تنكر ، وتأييدٍ من السماء لا يستحقر ، بموازنته عدداً شريفاً [(١)] ، فيكون متمماً لدورٍ صغير في الدور الكبير الذي هو دور النطقاء ، صلوات الله عليهم ، المبعوثين . (وهذا السابع) يجري في مرتبته – التي هي القيام بحفظ العبادتين ظاهراً وباطناً ، وارثاً مقام النبي ، صلى الله عليه ، والأساس منهما ، وإن كان غير مواصلٍ بالوحي الأعلى ، التي هي مرتبة المبعوثين – مجرى الأساس القائم مقامه المبعوث المؤيد المُوَفَّر حظُّه من البركات القدسية » [(٢)] . ثم يتلو الكرماني ذلك بتفسير لآية النور : « الله نور السموات والأرض ... » (سورة ٢٤ آية ٣٥) على هذا الأساس .

---

(١) أي لأنه مناظر للعدد الشريف : سبعة ...

(٢) الكرماني : « راحة العقل » ص ٥٧٥ – ٥٧٦ .

وواضح من هذا أن الاسماعيلية يقررون ما يلي :

١ – أن النبي محمداً (ص) هو الناطق ، وهو في أعلى المراتب .

٢ – وأن علياً بن أبي طالب هو وصيّه وخليفته الساهر من بعده على شريعته ، والمفسّر لما أشكل من مسائلها ، والمفصّل لما ورد مجملاً فيها ؛ وأن أحقية عليّ في الخلافة نصّ عليها النبي محمد (ص) !

٣ – وواضحٌ من هذا طبعاً أن مقام عليّ أدنى من مقام النبيّ .

٤ – وأن صاحب الحق في الخلافة بعد عليّ بن أبي طالب هم ذرّيته ، وهم الأئمة ؛

٥ – وحتى الآن تتفق الاسماعيلية مع الاثنا عشرية ، وبعد ذلك يبدأ الخلاف في تحديد من هو الامام السابع : فالاثنا عشرية يرفضون سوقها ، بعد الامام السادس : جعفر الصادق ، إلى ابنه اسماعيل لأنه توفي في حياة أبيه ، ويسوقونها بعد جعفر الصادق إلى موسى الكاظم ؛ بينما يقول الاسماعيلية بأن الامام بعد جعفر الصادق هو اسماعيل ابنه ، إذ هو أكبر أولاده ، فهو الأحق بالامامة ؛ ثم يسوقونها بعد ذلك في أولاد اسماعيل ، على أساس أن اسماعيل هو سابع الأئمة ، وهو بهذا متمم لدور صغير في الدور الكبير ، وابتداءً من ابنه محمد يبدأ دور صغير آخر .

٦ – ومن ثمّ يقول الاسماعيلية – وهو ما ينكره عليهم الشيعة الاثنا عشرية : إن الإمام محمد بن اسماعيل هو الناطق السابع ؛ والامام الناطق السابع ناسخ عهد ، وفاتحٌ لعهد جديد ؛ وهو صاحب شريعة . ولكن ليس معنى أنه ناسخ عهد : أنه ناسخ شريعة ؛ فهو لا ينسخ شريعة محمد (ص) ، بل يؤكدها ، ويظهر باطنها ، بمزيد من التأويل والكشف عن حقيقة التوحيد . فهو ، كما قال الامام المعزّ لدين

الله الفاطمي ، « عُطِّلَت بقيامه ظاهر شريعة محمد ، لمّا كان لمعانيها مبيناً ، ولأسرارها كاشفاً ومُجَلّياً » . فالنسخ يتعلق بظاهر الشريعة ، لا بباطنها .

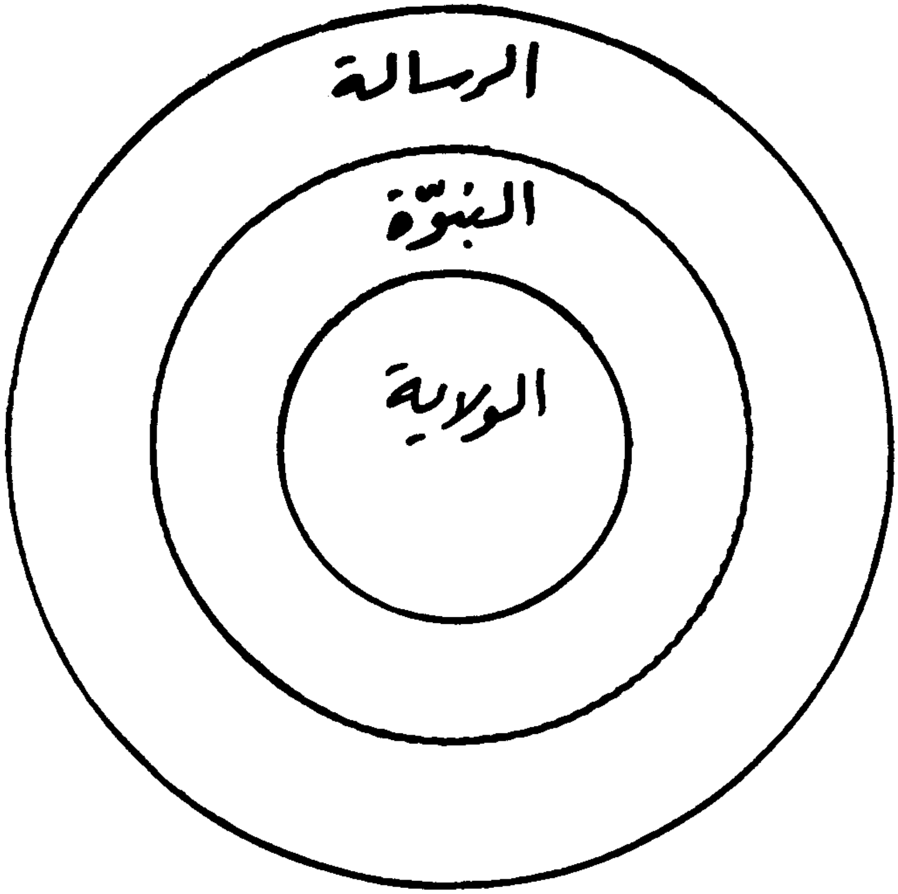
الولايــة

ويعزو الشيعة الاثنا عشرية والاسماعيلية أهمية خاصة إلى فكرة الولاية .

وهم يعرّفون « الولاية » بأنها سرّ النبوة وباطنها . ولهذا فإن الولاية تعدّ بالغة الأهمية .

والولاية إما كلية ، أو خاصّة . فالولاية الخاصة تجلّت في كل أولياء الله الذين سمّوا أنبياء . أما الولاية الكلية فقد تجلّت في أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ؛ وينسبون إليه أنه قال : كنت وليـــا وآدم بين الماء والطين . ولهذا ينعتون علياً بانه خاتم الولاية الكلية ، كما كان محمد (ص) خاتم الأنبياء .

والنبي ، قبل أن يصل إلى مرتبة النبي المرسل أو الرسول ، ينبغي عليه أن يمرّ بمرتبة الوليّ ، على أن النبي الرسول يجمع في نفسه بين الصفات الثلاث : الولاية والنبوة والرسالة ، ويرسمون هذا على الشكل التالي :



وأولو العزم من الرسل ، أي أهل العزيمة الصادقة من الرسل ، هم خمسة : نوح ، ابراهيم ، موسى ، عيسى ، محمد ؛ إذ كلٌ واحد منهم أتى بعزم وشريعة ناسخة لشريعة مَنْ تقدمه . وقيل إنهم سمّوا أولي العزم لأنه عهد إليهم في محمد (ص) والأوصياء من بعده والقائم وسرّه ، فاجمع عزمهم على أن ذلك كذلك . وقيل أولو العزم أي « أولو الجدّ والثبات » . ومصدر التسمية ما ورد في الآية : « واصبر كما صبر أولو العزم من الرسل » (الأحقاف آية ٣٥) .

* * *

والنطقاء عند الاسماعيلية سبعة ؛ ولما كان لكل ناطق أساس ، فالأسس السبعة – هكذا :

١ – آدم ، وأساسه شيث .

٢ – نوح ، وأساسه : سام ؛ وضده : عوج بن عنق ؛ وقام عن أمر إمام زمانه : هود .

٣ – ابراهيم ، وأساسه : اسماعيل ؛ وضده : النمرود بن كنعان وقام عن أمر إمام زمانه : صالح .

٤ – موسى ، وأساسه : هارون ؛ وضده : فرعون .

٥ – عيسى ، وأساسه شمعون الصفا ؛ وقام عن أمر إمام زمانه : خزيمة .

٦ – محمد (ص) ، وأساسه علي بن أبي طالب ؛ وكان له ضدان : أبو لهب وأبو جهل .

٧ – اسماعيل بن جعفر الصادق وأساسه قدّاح الحكمة .

وقد اختلف الرازي والسجستاني والكرماني حول مسألة : هل كان لأول النطقاء ، آدم ، شريعة أو لم يكن .

فقال أبو حاتم الرازي إن من زعم أن أول النطقاء لم تكن له شريعة فقد غلط ، وذلك لأنه انما استوجب اسم الناطقية لتأليفه الشريعة ، ولولا ذلك لما اعتبر من النطقاء ، ولا استوجب اقامة أساس يدعو إلى توجيه الله . وقد احتج لذلك بقوله تعالى : « واتلُ عليهم نبأ ابني آدم بالحق ، إذ قرّبا قرباناً فتُقُبِّل من أحدهما ولم يتقبّل

من الآخر » (سورة المائدة آية ٢٧) . فذكر أن القربان لا يكون إلا من رسوم الشرائع .

فيرد عليه السجستاني في كتاب « النصرة » قائلاً إنه « ليس الأمرُ في تأويل هذه الآية كما ظُن ، لأنه لو كان القربان في الموضع هو ما لا يكون إلاّ في الشرائع الظاهرة : من ذبح الأغنام والابل ، لكان كما ذكره . لكن أمر القربان في هذا الموضوع هو ما لا يكون في الشرائع ، وهو إقامة الحجج من تحت أيديهم ومَنْ يقوم مقامهم إذا فارقوا العالم . فهذه القصة ظاهرٌ تأويلها عند الحكماء . ولو أنه قرأ هذه القصة إلى آخرها لبان له أن آدم – عليه السلام ! – لم تكن له شريعة ، إذ أن أحد ابنيه لم يوارِ سوأة أخيه ولم يُحْسِن ذلك حتى بعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه . فإن مواراة الميت ودفنه ، من أي الوجوه كانت ، هي من الشرائع . ولو كان لآدم شريعة ، لما كان يخفى عليه مكانها » [1] .

والكرماني يوفق بينهما قائلاً إن ما يقوله السجستاني لا ينقض كون آدم كان ذا شريعة .

أما عن الدور فالدور دوران : دور كبير ، ودور صغير . « فالدور الكبير للنطقاء الذين يحفظ مكانهم الأئمة بعدهم في أمّتهم ، والدور الصغير للأئمة المتمّين الذين يختمون الأسابيع » [2] .

* * *

---

(١) حميد الدين الكرماني : « الرياض في الحكم بين الصادين : صاحب الاصلاح وصاحب النصرة » ، ص ١٧٨ – ١٧٩ . بيروت ، بدون تاريخ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٠٦ .

الواجبات نحو الأئمة

ألزمَ الاسماعيلية أتباعهم بواجبات نحو الأئمة ، صادرة عن تصورهم لدورهم وحقيقتهم . وقد أفرد لبيانها القاضي النعمان بن محمد المغربي كتاباً بعنوان : « الهمّة في آداب اتّباع الأئمة » ، نجمله فيما يلي :

١ ــ الوفاء بعهود الأئمة :

إن عهد الأئمة هو عهد النبيين ، وهو عهد الله . ولهذا فإن إطاعة الامام في مستوى اطاعة الله ورسوله . وإذا أطاع المرء الله ورسوله بزعمه وعصى إمامه أو كذّب به ، فهو آثم في معصية ولا تقبل منه طاعته لله وطاعته لرسوله ، لأن الله جمع تلك الطاعات معاً ، وافترضها معاً ، ووَصلها ولم يجزئها ، وجمعها ولم يفرّق بينها . وبالوفاء بعهد الله وعهد أنبيائه وأوليائه ، وهم الأئمة ، يستحق المؤمن اسم الايمان ، ويستوجب الثواب الذي وعد الله به في كتابه ؛ وبنكث عهدهم واطّراحه يستحق الناكثون عذابَ الله ويخسرون رحمته .

ورعاية الحدود والوفاء بالعقود لا يكون إلا بعد علم بما أُخذت عليه وعقدت فيه وحفظه والقيام بواجب فرضه .

٢ — توقير الأئمة :

ويجب توقيرهم . فما يجب لرسول الله (صلى الله عليه)[١] من التعظيم والتوقير على أهل عصره « يجب لكل إمام على أهل دهره ، إذ كانت طاعتهم مقرونة بطاعته ، وإن علَتْ منزلة النبي (صلع) وارتفعت درجته ، **لارتفاع درجة الرسالة على درجة الامامة .** فإن تعظيمهم من تعظيم الله جل وعز الذي أقامهم لخلقه ، كما كانت طاعتهم موصولة بطاعته ، ولأنه جعلهم القائمين بأمره والدعاة إليه وأهل الدلالة عليه . فينبغي لكافة الناس تعظيمهم وإجلالهم في أعينهم وصدورهم ، والتذللُ والتواضعُ لهم ، ورفعُهم في القلوب والأبصار عن أقدار ملوك الدنيا وجبابرتها ، وإحلال مهابتهم في النفوس فوق محل سلاطين الدنيا فيها ، واعتقادُ ذلك التعظيم والإجلال والهيبة والإكبار لله الواحد القهّار ، لمكانتهم منه وجلالتهم لديه . وإذا نظر أهل الدنيا إلى ملوكهم بعين تعظيم ما عندهم من حطامها وهيبة مخافتهم من سطواتهم فيها ، فلينظر أتباعُ الأئمة وأولياؤهم إليهم بعيون من يرى عظمة الإمامة منهم ، ويعرف سيماءَ الحكمة في وجوههم ، وينظر إلى هيبة سلطان الدين لديهم ، وينزلون في قلوبهم بمكانهم من الله ، ويشعروا مخافتهم منه في ترك ما أوجب من تعظيمهم ، ويخافوا تضييع ذلك على أنفسهم[٢] » .

وهم من أجل هذا يؤولون الآية : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

---

(١) يلاحظ أن الاسماعيلية لا يضيفون : « وسلم » إلى هذه الصيغة ، ولهذا يختصرونها هكذا : « صلع » ، لا « صلعم » كما يفعل أهل السنة ، وفي العادة يقولون : صلى الله عليه وعلى آله

(٢) القاضي النعمان بن محمد المغربي : « الهمة في آداب اتباع الأئمة » ص ٤٥ ، نشرة د. محمد كامل حسين ، القاهرة بدون تاريخ .

واولي الأمر منكم » (سورة النساء آية **٥٩**) على اساس ان المقصود من أولي الأمر هم **الأئمة** بالمعنى الاسماعيلي .

٣ — إخبارهم بأحوال أنفسهم وسؤالهم والاستغفار لهم

كذلك يجب على المؤمنين أن يخبروا الإمام بأحوال أنفسهم ، وأن يسألوهم في شئونهم وأن يلتمسوا لديهم الاستغفار عند الله مما يرتكبون من آثام . ذلك أن الله جعل الأئمة أبواباً لرحمته تعالى وأسباباً لمغفرته . فمن خالف الله في شيء فعليه أن يأتي الامام ويرفع الأمر إليه تائباً متنصلاً مما صار إليه ، مستغفراً مما ارتكب من ذنوب في حق الله ، مستشفعاً إلى الله بإمام دهره من هذه الذنوب . لقد قال جعفر بن محمد الصادق : « نحن أبوابُ الله وأسبابــه لعباده . ومَنْ تقرّب منا قرب ، ومَنْ استشفع بنا شُفع ، ومَنْ استرحم بنا يُرحم ؛ ومَنْ أعرضَ عنا ضل (١) » . فمن أراد غفران الله فليلجأ إليه من أبوابه ، وهم الأئمة .

وبهذه المناسبة يثير القاضي النعمان مسألة : هل يعلم الأئمة الغيب؟ ويقرر تقريراً قاطعاً ضد من يسميهم « الغلاة الضّالين » أن الأئمة لا يعلمون الغيب ، لأن الله قال : « قُلْ لا يعلم مَنْ في السموات والأرضِ الغيبَ إلا الله » وقال لنبيه : « قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرّاً ، إلاّ ما شاء الله . ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ، وما مسنّي السوء » (سورة الأعراف آية١٨٨) . فإذا كان النبي لا يعلم الغيب ، وهو فوق الأئمة ، فبالأحرى والأولى ألا يعلم الأئمةُ الغيب . كل ما هنالك أن الأئمة « يعلمون ما غاب عن الخلق — سواهم

---

(١) أورده القاضي النعمان في الكتاب المذكور ، ص ٥١ .

— من العلوم ، وينظرون بنور الله جل ذكره ، وأنه يمدهم بتوفيقه ويهديهم بهدايته ، ويطلعهم على ما سألوه أن يُطْلِعهم عليه بلطيف تدبيره وحكمته وفضله عليهم ونعمتّه ، كما جاء عن رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله — : « إن المؤمن ينظر بنور الله » — وهو الإمام صلوات الله عليه . فإن قال قائل إن ذلك لكل مؤمن — فَنَظرُ الامام بعد رسول الله أفضل لأنه فوق جميع المؤمنين »[1] — أي أنه إذا كانت هذه النعمة grâce يتفضل الله بها على كل مؤمن ، فكم بالأحرى تكون لمن هو فوق جميع المؤمنين ، وهو الإمام !

٤ — الصبر على ما يمتحن به الأئمة أتباعهم ، والشكر لما يولون من نِعَم

ومن الطاعة للأئمة الصبر على ما يمتحنون به من نوائب فيما أرادوهم لهم وندبوهم إليه واستعملوهم له .

كذلك ينبغي على المؤمنين شكر الأئمة على ما يولونهم من نِعَم ؛ إذ بالشكر تدوم النعم ، ويرجى المزيد للشاكرين . إذ الأئمة يولون أتباعهم ما لا يحصى من النعم : إذ يحيون وليهم من موت الجهل بالحكمة ، ويبصّرونه بعد عمى الجهل ، ويستخرجونه من الظلمة إلى النور ، ويستنقذونه من النار ، ويحلونه محل الأبرار . هذا بالنسبة إلى الأئمة عامة ، أما بالنسبة إلى الأئمة أصحاب السلطان ، فهم يشملون رعاياهم بغامر الفضل والاحسان : « من ذلك أنهم (أي الرعية) يُمْسون ويصبحون في أسرابهم وادعين آمنين ، قد كفّوا عنهم أيدي المعتدين ، وحَموْهم مِنْ تطاول المفسدين ، ودافعوا

---

(١) الكتاب نفسه ، ص ٥٣ .

عنهم الأعداء المتطاواين ، بمهج أنفسهم وما خوّلهم الله من أموالهم » (الكتاب نفسه ص ٥٨) .

٥ – الجهاد مع الأئمة

الجهاد في سبيل الله مع أولياء الله ومَنْ أقاموه من عباده – فرضٌ من الله في أرضه بين عباده ، لأنه جهاد في سبيل الدين والتوحيد والايمان .

على أن للجهاد مع الأئمة حدوداً وشروطاً « جماعُها تقوى الله وطاعة الأئمة ومَنْ نصبوه ، وبذلُ النصيحة ، والاجتهاد في اجتياح أعداء الله والتسليم لأوليائه ، والعمل بطاعة الله ، وحفظ حدود الله » .

وأساس الجهاد الطاعة والصبر : الصبر عند مصاولة العدو ، والصبر على الباساء والضرّاء في السير والمقام ؛ والطاعة للأئمة ومَنْ أقاموه لهم وأمّروه عليهم ، ما دام على طاعة الله ، فإن عصى الله وعصى الأئمة فلا طاعة في المعصية .

٦ – التسليم في جميع الأمور إلى الأئمة

وعلى المؤمنين أن يسلموا الأمر للأئمة قوة وفعلاً ، واعتقاداً ونية . ذلك أن الله سبحانه لا يجري على يدي أوليائه عقوبةً إلاّ لمن استحقها ، ولا أمراً إلا ما يرضاه .

٧ – الخوف من الأئمة والحذر من عقوبتهم وسقوط المنزلة عندهم

و « ينبغي لمن عرف الأئمة أن يخافهم كما يخاف ربه ، ويتقيهم

كما يتقي الله ، إذ كان الله — عز وجل ! — قد قرن طاعتهم بطاعته ، وجعلهم الوسائط فيما بينه وبين خلقه ، والشهداء على عباده . فرضاهم موصول برضا الله ، وسخطهم معقود بسخطه ، وبهم يثيب وبهم يعاقب . قال جعفر بن محمد ... بنا يعبد الله ، وبنا يطاع الله ، وبنا يعصى الله . مَنْ أطاعنا فقد أطاع الله ، ومن عصانا فقد عصى الله . سبقت طاعتنا عزيمة من الله إلى خلقه أنه الا يقبل من أحدٍ عملاً إلا بنا ، فنحن باب الله وحجته وأمناؤه على خلقه ، وحفظة سرّه ومستودع علمه (١) » .

وينبغي لمن زاده الامام منه قرباً أن يزداد له تعظيماً ومنه خوفاً ، إذ في الخوف من الأئمة تعظيم لأمرهم واجلالٌ لقدرهم . وأكثر من يتهاون في ذلك من يؤتى من الثقة بنفسه والاعجاب بعمله وقرب منزلته بالله . يجب أن يعلم المؤمن ، مهما قرّبه الإمام ، انه ليس لأحد على أولياء الله حق ولا ايجاب ، وإنما ينال ما ينال عند الإمام من منزلة تفضلاً من الله ومنة عليه . وإنما يقرّب الانسان ويزكيه الأعمال الصالحة فقط .

٨ — تولي من والى الأئمة وعداوة من عاداهم

يروى عن جعفر الصادق أنه قال : « لا يجتمع حبّنا وحبّ عدوّنا في قلب مؤمن » .

فالناس ثلاثة أصناف : الأول أهل ولاية الأئمة ، على تفاوت في درجاتهم في ذلك الولاء ؛

---

(١) القاضي النعمان بن محمد : « الهمة في آداب اتباع الأئمة » ص ٧٨ — ٧٩ .

والثاني أهل عداوة الأئمة ، على منازلهم في العداوة ؛

والثالث : قوم مستضعفون مذبذبون لا إلى هؤلاء ، ولا إلى هؤلاء لا يعرفون حقاً ، ولا ينكرون باطلاً » ، على انهم مع ذلك احسن حالاً ، وإن ساءت أحوالهم ، ممن نصب العداوة لأولياء الله .

٩ ـ تحري ما وافق الأئمة والنهي عن اتيان ما خالفهم

« ينبغي لأتباع الأئمة ... أن يؤدبوا أنفسهم ويأخذوها في سِرّهم وعلانيتهم بما وافق أئمتهم ويحذروا خلافهم .

١٠ ـ التجرد عن الحسد والبغي والشره والحقد وسوء الظن

تكفل الله بالنصر على أهل البغي . وقد أمر الله بجهاد مَنْ بغى على الأئمة وعلى المؤمنين . والبغي يكون بالمناصبة والمحاربة والسعي والأذى . وأعظم البغي أن ينسب إلى الأئمة ما لم يفعلوه . وأعظم الحسد ما حُسِد به الأئمة . والحسد كما قال جعفر بن محمد الصادق : رأس كل خطيئة ، وهو أول ذنب كان في السماء ، وأول ذنب كان في الأرض ، وأول ذنب كان في الإنس ، وأول ذنب كان في الجن . فإبليس حسد آدم فكان ذلك سبب معصيته ، وقابيل حسد أخاه هابيل لما قبل الله قربانه ولم يقبل قربان قابيل . « ومَنْ أنكر نبوة الأنبياء وإمامة الأئمة ونصب لهم وتغلب دونهم ، فإنما سبب ذلك أنه حسدهم على ما أعطاهم الله ، وأحبّ أن يكون ذلك له دونهم .

وكذلك يجري هذا المجرى مَنْ نافس غيره في حظه فسعى في إزالته عنه » (الكتاب نفسه ص ٩٥) . ومن كبائر الحسد حَسَدَ مَنْ حَسَدَ أحداً على فضل من أفضال الأئمة عليه ، لأنه يدخل في ذلك — مع ذنب الحسد — ذنب الإنكار على الأئمة فعْلَهم ، لأن ذلك الحاسد يرى ان الذين أنعموا عليه ليس باهل للنعمة ، وان فعلهم ذلك له غير صواب .

١١ — دفع الخمس من المكسوب إلى الأئمة

وذلك تاويلاً للآية : « واعلموا انّ ما غنمتم من شيء فإن لله خُمُسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » (الأنفال آية ٤١) . قال جعفر بن محمد الصادق : « الخمس لنا أهل البيت ، ليس للناس معنا فيه شيء ، ونحن شركاؤهم في أربعة أخماس الغنائم فيما شهدناه معهم (أي من الحروب) . والخمس لنا دونهم ، نُعْطِي منه يتامانا وفقراءنا ومساكيننا وابن سبيلنا ، وليس لهم ولا لنا في الصدقات شيء » . وقول الله عز وجل : « فإن لله خمسه » معناه أنه يراد به وجه الله وثوابه وللرسول إذا كان حيّاً . فلما قبضه الله إليه عاد ذلك إلى الإمام من أهل بيته من بعده ، يُعْطي منه قرابته وأهلَ بيته الذين يراهم لذلك أهلاً ، ويصنع فيه ما أحب . فعلى جميع المؤمنين أن يدفعوا خُمُسَ ما غنموه في كل عصر إلى إمام ذلك الزمان من أهل بيت رسول الله ، كما أمر الله عز وجل بذلك ، بالاضافة إلى زكاة أموالهم على القدر المعروف .

والغريب أن يفسّر جعفر الصادق « ذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » بقصرهم على من يتصفون بهذه الأوصاف من أهل بيت النبي وأهل بيت الإمام ، لا من المسلمين عامة . وقد ذهب في

هذا إلى حد أن قال فيما ينقله [1] القاضي النعمان عنه : « قال جعفر بن محمد صلوات الله عليه : « أوجب الله تعالى لنا (أي أهل البيت) الخمس في أموال عباده المؤمنين وجعله لنا حقاً عليهم . فمن منعنا حقّنا ونصيبنا في ماله لم يكن له عند الله من حق ولا نصيب »

* * *

(١) القاضي النعمان بن محمد المقري : « الهمة في آداب اتباع الأئمة » ص ٦٩ ، القاهرة بدون تاريخ .

الأخرويات

— ١ —

ا — انكار التناسخ

يرفض الاسماعيلية ، كما قلنا ، التناسخ رفضاً قاطعاً ، وفنّده أئمتهم في كتبهم ، نذكر من ذلك ما كتبه الكرماني في كتابي « الرياض » ، و « ميزان العقل » ، وكذلك في كتاب « المقاييس » . وأشار إلى ذلك « في راحة العقل » فقال :

« وأما مَنْ يرى الجزء مثل محمد بن زكريا (= الرازي) والغلاة وأهل التناسخ . وأنه (أي التناسخ) يكون في الدنيا — فمن اعتقادهم: أن هذه الأنفس لها وجود قبل أشخاصها ، بخلاف اعتقاد الدّهرية وأمثالهم ممن ينحون نحوهم الذين يقولون إن وجودها بوجود أشخاصها ويقولون إنها (أي النفس) جواهر تتردد في الهياكل (= الأجسام) بحسب اكتسابها إلى أن تصفو وتعود — فقد أوردنا في كتابنا المعروف بـ « الرياض » و « ميزان العقل » وغيرهما من رسائلنا في فساد قولهم

ما يغني ، سيما ما يختص بذلك من كتابنا المعروف بـ « المقاييس » ردّاً على الغلاة وأشباههم . وسبيلهم في إيجاب (= إثبات) ما أوجبوه من ذلك سبيل أمثالهم ممن منعوا (= انكروا) الجزاء أصلاً ، اقتداءً بعقولهم واكتفاءً باستدلالاتهم ، الذي هو منبع الضلال . فالجزاء ثابتٌ ، وهو متعلق بالبعث[1] »

ب – البعث

ويقررون أن ثم بعثاً . ويعرفونه بانه « فعل الله تعالى – من جهة الملائكة المقرّبين – في المبعوث الطبيعي : كمالاً لـه ليكون منبعثاً الانبعاث الثاني . ومعناه هو المعْرَب عنه بالنفخ المخصوص بالقوة التي هي إفاضة على المفاض عليه الذي كان من قبل خالياً منها ، فيحيا الحياة الأبدية[2] » . ذلك أن ثم نوعين من البعث : الأول هو النفخ الأول ، ويكون في عالم الطبيعة ، وينقسم إلى : ما يكون بتعليم ، وإلى ما يكون بتاييد إلهي . والذي يكون بتاييد إلهي هو إسراء القوى الإلهية من عالم الملكوت في نفس المبعوث الكائن في عالم الطبيعة وسريانها فيه ، فيتيسر لها جميعُ الأمور المتعلقة بالسعادات الأبدية . والذي يكون بتعليم فهو الذي يتم بواسطة المؤيدين من الله : من الأنبياء والأئمة والأوصياء .

والنوع الثاني من البعث ، وهو النفخ الثاني ، فهو المخصوص بالقيامة عند تكامل الأدوار السبعة واستكمال قيام العلم بالفعل ، حين تتجرد الصورة بكمالها ، فتسطع فيها أنوار الملكوت .

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٥١٠ – ٥١١ . بيروت سنة ١٩٦٧ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٥١١ .

وقوله تعالى : « ونُفخ في الصور » (سورة ٣٩ آية ٦٨) فيه اشارة إلى صاحب الدور السابع الخاتم للأدوار الذي به يتم الخلق الجديد يُنفَخ أولاً في دار الطبيعة بابُ الجزاء ، وفي دار الآخرة ثانياً . فالبعث يتم لصاحب الدور السابع .

ج — الحساب

والحساب تابع للبعث ، و « هو فعل يحدث عنه من النفس للنفس الثواب : الذي هو الملاذُّ والمسارُّ ، والعقابُ : الذي هو الألم والعذاب والغم . وينقسم هذا الفعل إلى ما يكون وجوده في الدنيا ، وإلى ما يكون وجوده في الآخرة . فأمّا ما يكون وجوده في الدنيا فينقسم قسمين : إلى ما يكون وجوده في الأنفس للأنفس عاجلاً في كل الأوقات ، وهو عامٌّ ؛ وإلى ما يكون وجوده في الأنفس للأنفس عاجلاً لا في كل الأوقات ، وهو خاصٌّ . فأما ما يكون وجوده في الأنفس للأنفس عاجلاً في كل الأوقات ، وهو عام ، فهو ما يكون من جهة الأنفس في كل وقت وكل مكان عند مقاصدها في أعمالها بالمناسك الدينية المتقنة من جهة أنبياء الله ورسله عليهم السلام : مِنْ طلب عزّ وجاه وصيت في الناس بأنها سخيّة أو غنية ، أو تتصور بصورة الأخيار فيجعل لها ذلك بما تعمله من التحلّي بسنن العبادتين ، مثل المجتهد في أعمال الصلاة الذي يكون قصده المسجد الجامع لا لقربه إلى الله ولطلب وجهه والتذلل لكبريائه ، ولا لإقامة رسوم الملة وقضاء ما فُرِض عليه من مناسكها ، بل لأن يمشي بزيّ حسن ، ولأن يقال إنه من حاله وصفته فيما يريده ويتمناه في نفسه ، أو لأن يتفرّج لضيق صدره ، فيحصل له بذلك ما أراده عاجلاً ، فذلك ثوابه ... ومثل المتهاون بأمر العبادتين المنجّيتين

له بالإخلال بأوامر الله سبحانه وتعالى وسننه والإقرار بأوليائه وأنبيائه ورسله ، فيشمله بذلك من الذل والصغار عاجلاً ما يحصل له من الغم والعذاب الدائم ، فذلك عقابه عاجلاً دون عقابه الآجل . — والذي يكون وجوده فيها لا في كل الأوقات ، بل هو خاص بوقت دون وقت ، هو الذي يكون من جهة المبعوث المؤيد بروح القدس الذي هو صاحب الدور السابع عند اتصال القوى الملكوتية به المعرب عنه بالنفخ الثاني في يوم القيامة ...

وأما ما يكون وجوده في الآخرة فهو من جهة العقول الإبداعية والانبعاثية بما يسري من روح القدس في الأنفس الحاصلة من حضانة التعليم بظهور النفس الزكية صاحب الدور السابع في العالم الطبيعي واستكمال الأسباب ، أسباب السعادات ، له طبيعياً وملكوتياً ، قياماً بحكم العلم بكل صورة بما لها وعليها ، بحسب ما جرى به الحكم من جهة الله في دار حكمته ، مثلاً بمثل ، فيسعد السعيد ويشقى الشقيّ » [1] .

ويذكر الكرماني [2] عن الحاكم بأمر الله الفاطمي أنه قال : « إن الذنوب والمعاصي ، التي ترتكبها النفس في دنياها — لولا تشاغلها بأمور جسمها في استعمال الآلات التي لها في طلب مقاصدها ومطالبها وإلهاء الأشغال عنها — لكانت تجد الألم في الوجع في ذاتها بواقع أفعالها » . فعدم شعور النفس بالآلام بسبب ما ترتكبه من المعاصي مرجعه إلى انشغال النفس بالمشاغل التي تلهيها عن الشعور بنتائج سيئاتها .

---

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٥١٦ — ٥١٩ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٥٢٢ .

د — الجنة والنار

الجنة سرمدية أبدية ، وفيها كل الملاذ ؛ وهي لا تستحيل ولا تتغير ولا يطرأ عليها تبدل . وما كان بهذه الأوصاف فهو النهاية الأولى من الموجودات عن الله تعالى .

وأسماؤها كثيرة بحسب مراتبها حول العرش : فتسمى **جنة المأوى** بأعتبارها مأوى المثابين من العقول المنبعثة في دار الطبيعة والأنفس العاقلة المتخيلة ، وهي مجمعهم ، وفيها المتّقون ؛ وهي المُعْرَب عنها بأنها عند سدرة المنتهى ، خارج الأجسام في جوار الملَك المقَرَّب الموكول إليه أمرُ العالم الذي به تتعلق الأنفس . — وتسمى أيضاً : **دار القدس** .

أما نعيم الجنة فيؤوله الاسماعيلية تأويلاً روحياً خالصاً لا مجال فيه للذات الجسدية أيا كان نوعها . ذلك أن النفس بعد أن تصل إلى الجنة بصفائها وتنزهها « تبطل منها أفعال ومعارف كانت لها في دنياها لأجل جسمها الذي فارقته ، وتكون أفعالها ما تقتضيه ذاتها بكمالها ... : من تعظيم الله وتسبيحه ، ولا يكون لها فعل (من نوع ما كان لها) ... في دار الطبيعة ، فإن ذلك كان لها من كونها في دار الطبيعة لها زيادة التكثّر به والتجوهر والتهذب . فأمّا وهي قد خلصت وانتهت مع المنتهين من دار الطبيعة فحَسْبُها كونُها نهايةً في جوار النهاية الأولى وجوهراً باقياً ملتذاً بثمرة اكتسابها مناسبة لتلك العقول ، وتلك المناسبة لها في الذات لا في الفعل » (١) .

ولهذا نجد أبا يعقوب السجستاني في كتابه « الينابيع » يقرر أن الثواب هو العلم ، ويبرر ذلك بقوله : « لما كان قصارى الثواب إنما هي اللذة ، وكانت اللذة الحسّية منقطعة زائلة ، وجب أن تكون التي ينالها المثاب أزليةً غيرَ فانية ، باقية غير منقطعة . وليست لذةٌ بسيطةٌ

(١) الكرماني : « راحة العقل » ص ٥٤٧ .

باقيةٌ على حالاتها غير لذة العلم . فكان من هذا القول وجوبَ لذة العلم للمثاب في دار البقاء » [1] . يضاف إلى ذلك أن العلم لا يبيد ، بل يزيد وينمو عند كل استنباط ويتكثّر ، بينما الحس يفسد وينقص ويضمحلّ عند الاستعمال ويستحيل . لهذا كان الثواب في دار البقــاء هو العلم لا الحس ، ولا الأشياء الحسية .

ولهذا يشبه ان يكون فيما يقوله السجستاني ، ابو يعقوب ، ما يؤذن بأنه ينكر وجود الجنة والنار بمعنى أن ثمّ موضعاً مستقلاً هو الجنة أو النار . وكأنه يفهم منهما أن الجنة هي التمييز والعلم الواصل من النطقاء والأسس والأئمة واللواحق (الحجج والأبواب والدعاة على اختلاف مراتبهم) . وتبعاً لذلك تكون الجنة هي العلم ، وتكون النار هي الجهل بالعلوم الجارية من النطقاء والأسس والأئمة . ونقرر هذا كله في معرض الشك والاحتمال ، لأن كلام السجستاني في هذا الينبوع الثامن والعشرين (ص ١٣٧ — ١٣٩) من « ينابيعه » غامض غير محدّد المعالم .

أما الكرماني فواضح في هذه المسألة ، يحدد للجنة مكاناً قــرب العرش عند سدرة المنتهى ، وبهذا يجعل لها كياناً عينياً حقيقياً .

ولكن الاسماعيلية جميعاً يتفقون في إنكار أن يكون النعيم في الجنة حسّياً ، وفي القول بأن لذات الجنة معنوية . وهذه نتيجة منطقية لمذهبهم في استحقاق النفس للجنة ، وفي تحديدهم لحقيقتها . ذلك أن النفس تستحق الجنة حين تصير خالصة من شوائب المادة ، معرّاة من الجسمانية مناسبة لذوات الملائكة وصورها ، بحيث تصير إلى حال تستمد فيها قبول فيض العقل على الدوام ، وتخلص من آثار الحسّ ، فيترادف الفيض على ذاتها . ودار الثواب لا تغير فيها ، فلا يمكن أن تكون لذاتها حِسّية ، لأن ما هو حِسيّ متغير فاسد [1] .

---

(١) أبو يعقوب السجستاني : « الينابيع » ص١٣٥ ، طبعه مصطفى غالب ، بيروت سنة ١٩٦٥ .

(٢) راجع أيضاً : علي بن محمد الوليد : «تاج العقائد» ص١٦٥ — ١٦٦ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

إسماعيليّة ألموت

اختلت دولة الفاطميين ، وهي الدولة الاسماعيلية الكبرى ، في عهد المستعلي بالله أبي القاسم أحمد (ولد في المحرم سنة ٤٦٧ هـ ، وتوفي في صفر سنة ٤٩٥ هـ ، ومدة خلافته سبع سنين وشهران) إذ نازعه الخلافة أخوه نزار . لكنه استطاع التغلب على أخيه بفضل خاله الوزير الأفضل بن بدر الجمالي ، الذي صار الحاكم الفعلي لمصر والشام .

وتولد عن الخلاف بين المستعلي وأخيه نزار أن انقسمت الاسماعيلية فرقتين : فرقة نزارية تطعن في خلافة المستعلي ، وفرقة ترى صحة خلافته . وانتهى الصراع بينهما إلى قتل نزار ، ففر أتباعه من مصر والشام ، واستقر الأمر بالنزارية في جبال ايران ، حيث كونوا في هذه المنطقة دولة اسماعيلية نزارية استمرت سبعاً وسبعين ومائة سنة إذ بدأ حكمهم سنة سبع وسبعين وأربعمائة وانتهى في غرة ذي القعدة سنة أربع وخمسين وستمائة . وكان عدد ملوكهم ثمانية ، تولوا الحكم على التوالي بالترتيب التالي (١) :

---

(١) راجع : رشيد الدين فضل الله الهمذاني : « جامع التواريخ » ، تاريخ المغول ، المجلد الثاني ، الجزء الأول ص ٢٥٨ – ٢٥٩ ، القاهرة بدون تاريخ .

١ — حسن بن علي بن محمد الصباح الحميري
٢ — ركيا بزرگ أميد
٣ — محمد بن بزرگ أميد ، المشهور بلقب : « على ذكره السلام »
٤ — حسن بن محمد بن بزرگ أميد
٥ — محمد بن حسن
٦ — جلال الدين حسن بن محمد بن حسن ، الملقب : « نيو مسلمان » (المُسْلِم الجديد)
٧ — علاء الدين محمد بن جلال الدين بن محمد بن حسن (محمد الثالث)
٨ — ركن الدين خورشاه بن علاء الدين ، وبه ختمت دولة الاسماعيلية في ٢٤ شوال سنة ٦٥٤ هـ.

ويمكن تقسيم تاريخ الدولة بحسب التقسيم الديني إلى ثلاثة أصناف من الملوك(١).

ا — دعاة ديلمان

مدة ٣٤ سنة	: الحسن الصبّاح	من ١٠٩٠ م إلى ١١٢٤ م	: تأسيس الدولة
« ١٤ «	: بزرگ أميد	١١٢٤ — ١١٣٨ م	: توطيدها
« ٢٤ «	: محمد بن بزرگ أميد	١١٣٨ — ١١٦٢	: وضع حرج للمملكة

ب — أئمة القيامة

« ٤ سنوات : حسن بن محمد بن بزرگ أميد ، أو الحسن الثاني
١١٦٢ — ١١٦٦ : الغاء ظاهر الشريعة

(١) راجع Marshall G.S. Hodgson: The order of Assassins, p. 42. 's — Gravenhage, 1955.

مدة ٤٤ سنة : محمد بن حسن ، أو محمد الثاني
١١٦٦ — ١٢١٠ م : روحية خالصة

ج — أئمة السّتْر

« ١١ سنة : جلال الدين حسن بن محمد بن حسن ، أو الحسن الثالث
١٢١٠ — ١٢٢١ : تحالف مع الخلافة

« ٣٤ سنةً : علاء الدين محمد بن جلال الدين ، أو محمد الثالث
١٢٢١ — ١٢٥٥ : عزلة عدوانية

« سنة واحدة : ركن الدين خورشاه بن علاء الدين
١٢٥٥ — ١٢٥٦ : سقوط ألموت

ويحدد القزويني في نشرته لكتاب « تاريخ جهان گشا » تواريخهم على النحو التالي :

وصول الحسن الصبّاح إلى ألموت	٦ رجب سنة ٤٨٣ هـ
وفاة الحسن الصبّاح	٦ ربيع الثاني سنة ٥١٨ هـ
« بزرگ أميد	٢٦ جمادى الأولى سنة ٥٣٢ هـ
« محمد بن بزرگ أميد	٣ ربيع الأول سنة ٥٥٧ هـ
« الحسن الثاني	٦ ربيع الأول سنة ٥٦١ هـ
« محمد الثاني	١٠ ربيع الأول سنة ٦٠٧ هـ
« الحسن الثالث	١٥ رمضان سنة ٦١٨ هـ
« محمد الثالث	٢٩ شوّال سنة ٦٥٣ هـ
استسلام خورشاه	٢٩ شوّال سنة ٦٥٤ هـ

مؤسس دولة أَلَموت الاسماعيلية النزارية هو الحسن بن علي بن محمد ابن الصباح الحميري .

وخير مصادرنا عنه اثنان : رشيد الدين فضل الله الهمذاني (الذي كتب مؤلفه سنة ١٣١٠ م) في كتابه « جامع التواريخ » ؛ وعطا ملِك جويني (الذي كتب سنة ١٢٦٠) في كتابه « تاريخ جهان گشا » . وقد اعتمد الجويني على مكتبة ألموت بعد الاستيلاء عليها ؛ وإن كان يحمل على الاسماعيلية ، فإنه اطّلع على المصادر الأصلية . أما رشيد الدين فقد اعتمد من ناحية على الجويني ، ومن ناحية أخرى على مصادر الجويني نفسها ، لأن فيه تفاصيل غير موجودة لدى الجويني (١) .

هذا من الناحية التاريخية السياسية ، أما من الناحية المذهبية فأوسع ما لدينا الخلاصة التي قدمها الشهرستاني في « الملل والنحل » لبعض كتابات الحسن بن الصبّاح .

---

(١) أورد ابن الجوزي في « تلبيس ابليس » عن الحسن بن الصباح ما يلي : « أصله من مرو . وكان كاتباً للرئيس عبد الرزاق بن بهرام إذ كان صبياً . ثم رحل إلى مصر وتلقى من دعاتهم المذاهب . وعاد داعية القوم ورأساً فيهم . وحصلت له هذه القلعة (قلعة الروزباد من نواحي الديلم) . وكانت سيرته في دعاته ألا يدعو إلا غبياً لا يفرق بين يمينه وشماله مثلا ، ومن لا يعرف أمور الدنيا . ويطعمه الجوز والعسل والشونيز ، حتى ينبسط دماغه . ثم يذكر له حينئذ ما تم على أهل بيت المصطفى – صلوات الله وسلامه عليه وعليهم – من الظلم والعدوان ، حتى يستقر ذلك في نفسه . ثم يقول : « إذا كانت الأزارقة والخوارج سمحوا بنفوسهم في قتال بني أمية ، فما سبب بخلك بنفسك في نصرة إمامك ؟ » فيتركه بهذه المقالة طعمة للسيف . وكان ملكشاه قد أرسل إلى هذا ابن الصباح يدعوه إلى الطاعة ويتهدده إن خالفه ويأمره بالكف عن بث أصحابه لقتل العلماء والأمراء . فقال في جواب الرسالة ، والرسول حاضر : « الجواب ما تراه . » ثم قال لجماعة

١ – الحسن بن الصباح في شبابه

واعتماداً على رشيد الدين والجويني نستطيع أن نورد نوعاً من الترجمة الذاتية للحسن الصباح . ومنها نعرف أنه كان يبحث عن الحق في شبابه من السابعة إلى السابعة عشرة ، وأنه ولد من أسرة تدين بمذهب الشيعة الاثنا عشرية . وكان أبوه أصله من الكوفة في العراق ، ويقال إنه ينحدر من ملوك حمير في الجاهلية . ومن اليمن انتقل إلى الكوفة ومنها إلى قُمّ ومن ثم إلى الريّ . وفي الريّ بدأ الحسن الصباح دراسة العلوم الدينية ، وقيل إن نظام المُلْك ، وزير السلاجقة المشهور كان زميله في الدراسة .

يقول الحسن الصباح عن نفسه :

« منذ صباي ومنذ أن بلغت السابعة من عمري ، وأنا شغوف بالعلوم المختلفة ، وأردت أن أكون من العلماء في الدين ؛ وبقيت حتى السابعة عشرة أبحث وأسعى في طلب العلم . وكنت آنذاك على مذهب الشيعة الاثنا عشرية الذي كان مذهب آبائي . غير أني التقيت

وقوف بين يديه : « أريد أن أنفذكم إلى مولاكم في حاجة ؛ فمن ينهض لها ؟ » فاشرأب كل منهم لذلك . فظن رسول السلطان أنها رسالة يحملها إياهم . فأومأ إلى شاب منهم ، فقال له : « اقتل نفسك ! » فجذب سكينة وضرب بها غلصمته (أي رأس حلقومه) ، فخر ميتاً . وقال لآخر : أرم نفسك من القلعة ! » فألقى نفسه ، فتمزق . ثم التفت إلى رسول السلطان وقال : « أخبره أن عندي من هؤلاء عشرين ألفاً ، هذا حد طاعتهم لي ، وهذا هو الجواب » . فعاد الرسول إلى السلطان ملكشاه ، فأخبره بما رأى ، فعجب من ذلك ، وترك كلامهم . وصارت بأيديهم قلاع كثيرة ، ثم قتلوا جماعة من الأمراء والوزراء » (ابن الجوزي ، المتوفى سنة ٥٩٧ هـ : « تلبيس ابليس » ص ١٠٧ – ١٠٨ ، ط٢ ، القاهرة ، بدون تاريخ) .

في مدينة الريّ بشخص يدعى أمير ذرّاب . وكان بين الحين والحين يشرح عقيدة خلفاء مصر ، كما كان يفعل قبله ناصر خسرو ، حجّة خراسان وجرجان . ولم تلق نجاحاً في أيام السلطان محمود . وقد اعتنق هذا المذهب أبو علي سيمجور ونفر كبير ؛ كذلك اعتنقه نصر بن أحمد الساماني وعدد من كبار الناس في البلاط في بخارى .

« ولم يشب اسلامي أي شك أو تحيُّر ؛ بل كنت أومن بوجود الله الحيّ الصمد القدير العظيم السميع البصير ؛ وبالنبي ، وبإمام يأمر وينهى ؛ وبالجنة والنار والأوامر والنواهي . وحسبت أن عامة الناس كانوا على الدين والعقيدة الصحيحة ، وبخاصةٍ الشيعة ، ولم يخطر لي أبداً أن أبحث عن الحق خارج الإسلام ، واعتقدت أن مذاهب الاسماعيلية فلسفة ، وأن الحاكم في مصر فيلسوف . وكان أمـــير ذرّاب رجلاً كريم الخلق . ولما حادثني أول مرة قال لي إن الاسماعيلية يقولون كذا وكذا . فقلت له : يا صاحبي ، لا تقل لي ماذا يقولون، لأنهم تجاوزوا الحدود ، ورأيهم لا يتفق مع العقيدة (الصحيحة) . وكنا نتجادل ، وكان يفندّ رأيي . ولم أُسَلِّم له ، لكن كان لكلماته تأثيرها . وفي أثناء حديثنا قلت له إنه حين يموت شخص على هـــذه العقيدة فإن الناس يقولون : هذه جثة مُلْحِد ؛ وهنالك يلفظ العامة ، على عادتهم ، الكثير من الأكاذيب والأباطيل . ورأيت أن فرقـــة النزارية تخاف الله ، ويتصف أهلها بالتقوى والزهد وبالولع بالشراب ؛ وكنت أفزع من الشراب ، إذ جاء في الخبر أن (الخمر) جماع الجنون وأم الخبائث . وقال لي أمير : في الليل حين تفكر وأنت على فراشك ستعلم أن ما أقوله لك يُقْنِعك .

« ثم فارقته . غير أني وجدت براهين كثيرة على امامة اسماعيل في كتب الاسماعيلية ، ثم وصلت بعد ذلك إلى الأئمة المستورين . فتعجبت وقلت إن هذه الإمامة تستند إلى نص وتعليم ؛ وأنا لا أعرف

ما هذه . وفي وسط هذا كله حدث لي مرض خطير . لقد أراد الله أن يتبدل لحمي وبَشَرتي – وانطبق عليّ القول : « بدّل الله لحمه بخير منه ، وبدّل دمه بخير منه » . فاعتقدت أن هذا المذهب (مذهب الاسماعيلية) صحيح ؛ ولكني لم أقرّ بذلك ، نظراً إلى شدة خوفي . ثم قلت لنفسي لقد آن الأوان ، وسأهلك دون أن أصل إلى الحق .

« وأخيراً شفيت من هذا المرض العضال . والتقيت باسماعيليّ آخر اسمه أبو نجم السرّاج ؛ فباحثته في هذا المذهب . فشرحه لي شرحاً كشف لي عن مسائله الخفية وحقيقته النهائية . فسعيت إلى أخذ العهد والميثاق على شخص آخر اسمه « مؤمن » ، الذي أجاز له بالدعوة الشيخ عبد الملك العطاش . فقال لي : أنت يا « حسن » أرفع مني مكاناً ، إذ أنا « مؤمن » ؛ فكيف آخذ منك العهد والميثاق والطاعة للإمام ؟ وبعد جدال أخذ مني العهد والميثاق . وفي شهر رمضان سنة ٤٦٤ (هجرية) وصل إلى الريّ عبد الملك عطّاش ، وكان آنذاك داعي اصفهان وأذربيجان . ولما رآني أبدى رضاه عني ، وعيّنني نائباً في الدعوة . وقال لي لا بد لك من الذهاب إلى الحضرة »[١] .

ب – الرحلة إلى مصر

والحضرة هي حضرة الخلفاء الفاطميين في مصر ، حيث مركز الدعوة الاسماعيلية .

لهذا ارتحل الحسن الصبّاح ،في سنة ٤٦٩ هـ (١٠٧٧ م) قاصداً مصر . فذهب أولاً إلى أذربيجان ومن ثم إلى ميافارقين . ولكن قاضيها طرده منها لأن الحسن نازع في حق الأفراد في تفسير أمور

(١) رشيد الدين : « جامع التواريخ ».

الدين ، معلناً أن هذا حق الامام وحده . فذهب إلى دمشق ، وسافر بحراً إلى مصر فبلغها في سنة ٣٧٠ ﻫ (سنة ١٠٧٨ م) .

وكانت مصر في ذلك العهد يحكمها الخليفة المستنصر ، وإن كانت السلطة الفعلية في يد بدر الجمالي . واتصل الحسن الصباح به . ويقول ابن الأثير (حوادث سنة ٤٧٨) إنه سأل المستنصر من سيكون الامام بعده ، فقال له إنه نزار . ويقول رشيد الدين إن الحسن ظل يعامل معاملة حسنة إلى أن جلب على نفسه عداوة بدر الجمالي ، وذلك بتأييده لنزار ، وكان بدر الجمالي يكره نزاراً فحبسه بدر ، ونفاه من مصر .

ويشكك بعض الباحثين [١] في هذه الرواية ، ويفترضون أن الحسن الصباح لم يلتق بالمستنصر أبداً وأنه لم يقم في مصر إلا عاماً ونصف عام ، في ظروف مضطربة ، وأن مسألة من يخلف المستنصر لم تكن قد أثيرت بعد . ذلك أن المستنصر توفي في سنة ١٠٩٤ م (٤٨٧ ﻫ) وبعد وفاته قام الخلاف بين المستعلي الذي يؤيده بدر الجمالي ، وبين أخيه نزار . لكن الحسن الصباح كان قد استولى على ألموت قبل ذلك بأربع سنوات (في سنة ١٠٩٠ م – ٤٨٣ ﻫ) وتوطد سلطانه فيها .

ج – في الطريق إلى ألموت

ترك الحسن الصباح مصر إذن بعد عام ونصف من اقامته بها في حضرة الخلافة الفاطمية وفي القاهرة مركز الدعوة الاسماعيلية في العالم آنذاك . وتوجه نحو الشمال الغربي من ايران ، ماراً بيزد ، وكرمان ، وخوزستان ، وعراق العجم . وكان في كل موضع يدعو إلى مذهب الاسماعيلية ويضم الأتباع .

---

(١) مارشال هودجسن : « طريقة الحشاشين » ، ص ٤٧ . لاهاى ، سنة ١٩٥٥ .

وكان السلاجقة قد وطّدوا للمذهب السّني ، وانقذوا خليفة بغداد من تحكم الشيعة الاثنا عشرية . وأوقفوا زحف الفاطميين الذين وصلت جيوشهم إلى بغداد نفسها واحتلوها لبضعة أشهر . وعادت للمذهب السُّنّي السيطرة على بلاد الخلافة الشرقية من الهند حتى العراق .

لكن الحسن بن الصباح أراد مع ذلك أن ينشر الدعوة الاسماعيلية في هذه المناطق ، رغم بطش السلاجقة بها . وقد وقعت من بعض الاسماعيلية أحداث أدت في عهد السلطان ملكشاه (المتوفى سنة ١٠٩٢ م — سنة ٤٨٥ هـ) إلى القاء القبض على بعض زعمائها ، وقتل أحدهم وهو طاهر النجار [(١)] . كذلك يذكر أن قائد إحدى القلاع الاسماعيلية القريبة من مدينة قائن قد هاجم قافلة ، وهزم الحامية التي أرسلت من قائن لتأديبه . ويذكر ابن الأثير (حوادث سنة ٤٩٤) أن بعض الاسماعيلية في « عانة » على نهر الفرات هاجموا بعض القوافل ؛ كذلك نسمع عن غارات قام بها قادة القلاع في تلك الأيام .

وفكر الحسن بن الصباح في أن يبدأ أعماله الحربية بالاستيلاء على قلعة ألموت التي تقع في مقاطعة الديلمان على الشاطىء الجنوبي من بحر قزوين . وفي سبيل ذلك اتصل بقائد القلعة ، واسمه المهدي ، وكان علوياً شيعياً . وبواسطة الحسين القائني استطاع اقناع هذا القائد بالدخول في الدعوة الاسماعيلية هو وأفراد حامية القلعة . ولما تهيأت الحامية للدخول في الدعوة جاء الحسن الصباح بنفسه واستطاع بشيء من الدهاء أن يستولي على قلعة ألموت ، وذلك في شهر رجب سنة ٤٨٣ هـ (سنة ١٠٩٠ م) .

وفي ألموت أقام الحسن الصباح التحصينات ، وهيّأ التموين المستمر ،

---

(١) راجع ابن الأثير : « الكامل » حـ١٠ ص ١٠٨ — ١٠٩ حوادث سنة ٤٩٤هـ . القاهرة ، سنة ١٣٠٣ هـ

وقاوم محاولة السلاجقة اخضاعها لحكمهم من جديد ؛ وحكم القلعة بشدة وصرامة ، حتى إنه قتل أولاده : واحداً منهم بسبب قتله لإنسان ، والثاني لأنه شرب الخمر ! ويرى فون هَمّر (١) أن الحسن لم يفعل ذلك عن تشدّد في الدين ، بل عن قسوة في طبيعة الحسن بن الصباح ، وعن رغبة في انتزاع كل ألوان الشفقة من قلوب أتباعه .

يقول ابن الأثير في شأن الحسن بن الصباح : « كان الحسن بن الصباح رجلاً شهماً كافياً ، عالماً بالهندسة والحساب والنجوم والسِّحْر وغير ذلك . وكان رئيس الريّ إنسان يقال له « أبو مسلم » ، وهو صهر نظام الملك . فاتّهم الحسن بن الصبّاح بدخول جماعة من دعاة المصريين (الفاطميين) عليه . فخافه ابن الصبّاح ، وكان نظام الملك يكرمه ، وقال له يوماً من طريق الفراسة : عن قريب يُضِلُّ هذا الرجلُ ضعفاءَ العوام . فلما هرب الحسن من أبي مسلم ، طلبه فلم يدركه . وكان الحسن من جملة تلامذة ابن عطّاش الطبيب الذي ملك قلعة أصبهان .

ومضى ابن الصبّاح فطاف البلاد ، ووصل إلى مصر ، ودخل على المستنصر صاحبها فأكرمه وأعطاه مالاً ، وأمره أن يدعو الناس إلى إمامته . فقال له الحَسَن : فمَنْ الإمام بعدك ؟ فأشار إلى ابنه نزار .

وعاد من مصر إلى الشام والجزيرة وديار بكر والروم . ورجع إلى خراسان ، ودخل كاشغر وما وراء النهر ، يطوف على قومٍ يضلّهم . فلما رأى قلعة ألموت واختبر أهل تلك النواحي أقام عندهم وطمع في إغوائهم ، ودعاهم في السرّ ، وأظهر الزهد ، ولبس المسح . فتبعه أكثرهم ، والعلويّ صاحب القلعة ، حَسَن الظن فيه ، يجلس إليه

(١) فون همر Von Hammer : « تاريخ الحشاشين » ، الترجمة الانجليزية ص ٧٢ .

يتبرك به . فلما أحكم الحَسَنُ أمره ، دخل يوماً على العلوي بالقلعة . فقال له ابن الصباح : « أخرج من هذه القلعة ! » . فتبسم العلوي وظنّه يمزح . فأمر ابنُ الصباح بعضَ أصحابه بإخراج العلوي . فأخرجوه إلى دامغان ، وأعطاه ماله . وملَكَ القلعة .

ولما بلغ الخبرُ إلى نظام المُلْك بعث عسكراً إلى قلعة ألموت ، فحصروه فيها ، وأخذوا عليه الطريق . فضاق ذرعه بالحصر . فأرسل مَنْ قتل نظامَ الملك . فلما قُتِلَ (أي نظام الملك) رجع العسكر عنها .

ثم إن السلطان محمد بن ملكشاه جهزّ نحوها العساكر فحصرها »[1] .

وكان أمر الباطنية ، وهم الاسماعيلية ، قد استفحل في دولة السلاجقة حوالي سنة ٤٩٤ هـ فأمر السلطان بركيارق بقتل الباطنية . وكانوا قد استولوا على عدة حصون :

١ — منها قلعة أصبهان ، وهي لم تكن قديمة ، بل بناها السلطان ملكشاه . وقد اتصل بقائدها أحمدُ بن عطاش الذي « كان الباطنية قد ألبسوه تاجاً وجمعوا له أموالاً وقدّموه عليهم على جهة . وإنما كان أبوه مقدماً فيهم » (الكتاب نفسه ج ١٠ ص ١٠٩) واستولى أحمد ابن عطاش عليها ، ونال المسلمين منه ضرر عظيم : من أخذ الأموال وقتل النفوس وقطع الطريق والخوف الدائم ؛

٢ — وألموت ، وهي من نواحي قزوين ، وقد رأينا كيف استولى عليها الحسن بن الصبّاح .

٣ — ومنها « طبس » وبعض « قهستان » . « وكان سبب ملكهم

---

(١) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » حـ١٠ ص ١١٠ . القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ

لها ان قهستان كان قد بقي فيها بقايا من بني سيمجور ، أمراء خراسان أيام السامانية ؛ وكان قد بقي من نسلهم رجلٌ يقال له المنوّر . وكان رئيساً مطاعاً عند الخاصة والعامة . فلما وُلّي كلسارغُ قهستانَ ظَلَمَ الناس وعَسَفَهم ؛ وأراد أختاً للمنوّر بغير حِلّ . فحمل ذلك المنوّرَ على أن التجأ إلى الاسماعيلية ، وصار معهم . فعظم حالهم في قهستان ، واستولوا عليها ، ومن جملتها خور ، وخوسف ، وزُوزَن ، وقاين ، وتون ، وتلك الأطراف المجاورة لها .

٤ — ومنها قلعة « وسمكوه » : ملكوها ، وهي بقرب أَبْهَر ، سنة أربع وثمانين (وأربعمائة) . وتأذى بهم الناس ، لا سيما أهل أبهر . فاستغاثوا بالسلطان بركيارق ، فجعل عليها من يحاصرها . فحوصرت ثمانية أشهر ، وأخذت منهم سنة تسع وثمانين (وأربعمائة) وقُتِل كل مَنْ بها عن آخرهم .

٥ — ومنها قلعة « خالنجان » ، على خمسة فراسخ من أصبهان . كانت لمؤيد الملك بن نظام الملك . وانتقلت إلى « جاولي سقاووا » . فجعل بها إنساناً تركياً . فصادفه نجار باطني ، وأهدى له هدية جميلة ولزمه حتى وثق به وسلم إليه مفاتيح القلعة . فعمل دعوةً للتركي وأصحابه فسقاهم الخمر فأسكرهم . واستدعى ابنَ عَطّاش ، فجاء في جماعة من أصحابه ، فسلّم إليهم القلعة ، فقتلوا مَن بها ، سوى التركي فإنه هرب . وقوي ابن عطاش بها ، وصار له على أهل أصبهان القطائع الكثيرة .

٦ — ومن قلاعهم المذكورة « استوناوند » ، وهي بين الري وآمل . ملكوها بعد ملكشاه . نزل منها صاحبها فقُتِل ، وأخذت منه .

٧ — ومنها « أردهَن » ، ومَلَكها أبو الفتوح ، ابن أخت الحَسَن بن الصباح .

٨ — ومنها « كردكوه » ، وهي مشهورة .

٩ — ومنها قلعة الناظر بخوزستان .

١٠ — وقلعة الطنبور ، وبينها وبين أرّجان فرسخان . أخذها أبو حمزة الاسكاف ، وهو من أهل أرّجان . سافر إلى مصر وعاد داعية لهم .

١١ — وقلعة « خلادخان » ، وهي بين فارس وخوزستان . وأقام بها المفسدون نحو مائتي سنة ، يقطعون الطريق ، حتّى فتحها عضد الدولة بن بويه وقَتَل مَنْ بها . فلما صارت الدولة لملكشاه أقطعها الأمير « أنز » (١) ، فجعل بها دزداراً . فأنفذ إليه الباطنية الذين بأرّجان يطلبون منه بيعها ، فأبى . فقالوا له : نحن نرسل إليك من يناظرك حتّى يظهر لك الحق . فأجابهم إلى ذلك ، فأرسلوا إليه إنساناً ديلمياً يناظره . وكان للدزدار مملوك قد ربّاه وسلم إليه مفاتيح القلعة فاستماله الباطني ، فأجابه إلى القبض على صاحبه وتسليم القلعة إليهم . ثم أطلقه . واستولوا (أي الاسماعيلية الباطنية) على عدة قلاع ، هذه أشهرها » (٢) .

ومن هذا يتبين أن حركة الباطنية (الاسماعيلية) كانت حوالي سنة ٤٩٠ هـ قوية السلطان في قلاع متفرقة مبثوثة في منطقة واسعة من إيران الحالية ، تمتد من قهستان شرقاً حتّى الديلمان في جنوب بحر قزوين من ناحية الشمال الغربي (٣) .

---

(١) اسمه في المنتظم : انر ، وفي نسخة : أتز (« المنتظم » لابن الجوزي حـ٩ ص ١١٠).

(٢) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » جـ ١٠ ص ١٠٩ — ١١١ . القاهرة ، سنة ١٣٠٣ هـ

(٣) يرى هودجسون أن الاستيلاء على هذه القلاع تم في الفترة ما بين سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) و ٤٩٤ هـ (١١٠١ م) راجع كتابه : « طريقة الحشاشين » ص ٧٥ — ٧٦ — تعليق رقم ٤٤ .

عبد الملك بن عطاش وابنه أحمد

وكان من أبرز رجالاتها في ذلك الوقت عبد الملك بن عطّاش ، ثم ابنه أحمد الذي لم يكن في مستوى أبيه من الناحية العلمية ، ولكنه كان من الناحية السياسية بارعاً . وكان قاسياً يؤمن بسفك الدماء وقطع الطريق وأخذ الأموال نهباً . ولعله هو الذي وضع للاسماعيلية هذا الناموس الجديد في العنف وقتل النفوس ، وعنه أخذه الحسن بن الصبّاح مما سيصبح بعد ذلك ناموس الاسماعيلية الفتاكة التي ستجعل أمضى أسلحتها في النضال السياسي : الاغتيالَ الفردي لكبار خصومهم .

وكان عبد الملك بن عطاش ، كما يقول ابن الأثير ، « أديباً بليغاً حسن الخط سريع البديهة عفيفاً . وابتُلي بحب هذا المذهب (مذهب الاسماعيلية) . وكان هذا ابنه أحمد جاهلاً لا يعرف شيئاً . وقيل لابن الصبّاح ، صاحب قلعة ألموت : لماذا تعظّم ابن عطّاش مع جهله ؟ قال : لمكان أبيه ، لأنه كان أستاذي .

وصار لابن عطاش عدد كبير ، وبأس شديد ، واستفحل أمره بالقلعة (قلعة شاهوز بالقرب من أصبهان) . فكان يرسل أصحابه لقطع الطريق وأخذ الأموال وقَتْل مَن قدروا على قتله . فقتلوا خلقاً كثيراً لا يمكن إحصاؤهم . وجعلوا له على القرى السلطانية (أي التابعة للسلطان محمد بن ملكشاه) وأملاك الناس ضرائب يأخذونها ليكفوا عنها الأذى . فتغدر بذلك انتفاعُ السلطان بقراه والناسِ بأملاكهم . وتمشى لهم الأمر بالخلف الواقع بين السلطانين بركيارق ومحمد (ابني ملكشاه) . فلما صَفَتْ السلطنة لمحمد ولم يبق له منازع ، لم يكن عنده أمرٌ أهم من قصد الباطنية وحربهم والانتصاف للمسلمين من جورهم وعسفهم . فرأى البداية بقلعة أصبهان التي بأيديهم ، لأن الأذى بها أكثر ، وهي متسلطة على سرير ملكه . فخرج بنفسه فحاصرهم في سادس شعبان

(سنة ٥٠٠ هـ) . وكان قد عزم على الخروج أول رجب ، فساء ذلك من يتعصب لهم من العسكر ، فأرجفوا أن قلج أرسلان بن سليمان قد ورد بغداد وملكها ، وافتعلوا في ذلك مكاتبات . ثم أظهروا أن خللاً قد تجدد بخراسان . فتوقف السلطان لتحقق الأمر . فلما ظهر بطلانه عزم عزيمة مثله وقصد حربهم وصعد جبلاً يقابل القلعة من غربيها ، ونُصِب له التخت في أعلاه . واجتمع له من أصبهان وسوادها لحربهم الأممُ العظيمة للذحول (الثارات) التي يطالبونهم بها . وأحاطوا بجبل القلعة ودوره أربعة فراسخ . ورتب الأمراء لقتالهم : فكان يقاتلهم كلَّ يوم أمير . فضاق الأمر بهم واشتد الحصار عليهم وتعذّرت عندهم الأقوات . فلما اشتد الأمر عليهم كتبوا فتوى فيها : « ما يقول السادة الفقهاء ، أئمة الدين ، في قوم يؤمنون بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأن ما جاء به محمد (ص) حقٌ وصدق ، وإنّما يخالفون في الإمام : هل يجوز للسلطان مهادنتهم وموادعتهم وأن يقبل طاعتهم ويحرسهم من كل أذى ؟ » فأجاب أكثر الفقهاء بجواز ذلك ، وتوقف بعضهم ، فجمعوا للمناظرة ، ومعهم أبو الحسن علي بن عبد الرحمن السجستاني ؛ وهو من شيوخ الشافعية ، فقال بمحضر من الناس : يجب قتالهم ؛ ولا يجوز إقرارهم بمكانهم ، ولا ينفعهم التلفظ بالشهادتين ، فإنهم يقال لهم : أخبرونا عن إمامكم ، إذا أباح لكم ما حظره الشرع ، أو حظر عليكم ما أباحه الشرع : أتقبلون أمره ؟ فإنهم يقولون : نعم ! وحينئذٍ تباح دماؤهم بالإجماع . وطالت المناظرة في ذلك .

ثم إن الباطنية سألوا السلطان ان يرسل اليهم مَن يناظرهم ، وعينوا على أشخاص من العلماء . منهم القاضي ابو العلاء صاعد بن يحيى شيخ الحنفية بأصبهان وقاضيها وغيره . فصعدوا إليهم وناظروهم وعادوا كما صعدوا . وإنما كان قصدهم التعلل والمطاولة .

فلجَّ حينئذ السلطانُ في حصرهم . فلما رأوا عين المحاققة أذعنوا

إلى تسليم القلعة ، على أن يعطوا عِوَضاً عنها قلعة خالنجان ، وهي على سبعة فراسخ من أصبهان . وقالوا : « إنّا نخاف على دمائنا وأموالنا من العامّة ، فلا بُدّ من مكان نحتمي به منهم » . فأشير على السلطان إجابتهم إلى ما طلبوا . فسألوا أن يؤخرهم إلى النوروز ، ليرحلوا إلى خالنجان ويسلموا قلعتهم . وشرطوا أن لا يسمع قول متنصّح فيهم ؛ وإن قال أحدٌ عنهم شيئاً سلّمه إليهم ؛ وأن من أتاه منهم ردّه إليهم . فأجابهم إليه . وطلبوا أن يحمل إليهم من الاقامة ما يكفيهم يوماً بيوم . فأجيبوا إليه في كل هذا ، وقَصْدهم المطاولة انتظاراً لفتقٍ ينفتق أو حادث يتجدد .

ورتب لهم وزير السلطان ، سَعْدُ المُلْك ، ما يحمل إليهم كلّ يومٍ من الطعام والفاكهة وجميع ما يحتاجون إليه . فجعلهم يرسلون ويبتاعون من الأطعمة ما يجمعونه ليمتنعوا في قلعتهم .

ثم إنهم وضعوا مِنْ أصحابهم مَنْ يقتل أميراً كا يبالغ في قتالهم . فوثبوا عليه وجرحوه ، وسلم منهم . فحينئذ أمر السلطانُ بإخراب قلعة خالنجان ، وجدّد الحصار عليهم . فطلبوا أن ينزل بعضهم ويرسل السطانُ معهم من يوصلهم إلى طبس ، وأن تقيم البقية منهم في ضِرس من القلعة إلى أن يصل إليهم من يخبرهم بوصول أصحابهم ، فينزلون حينئذ ، ويرسل معهم من يوصلهم إلى ابن الصبّاح بقلعة ألموت : فاجيبوا إلى ذلك . فنزل منهم إلى الناظر وإلى طبس وساروا . وتسلم السلطان القلعة وخرّبها .

ثم إن الذين ساروا إلى قلعة الناظر وطبس وصل منهم من أخبر ابن عطّاش بوصولهم فلم يسلم السنّ الذي بقي بيده ، ورأى السلطانُ منه الغدرَ والعودة عن الذي قدره . فأمر بالزحف إليه . فزحف الناس عامةً ثاني ذي القعدة (سنة ٥٠٠ ﻫ) ، وكان قد قلّ عنده من يمنع

ويقاتل . فظهر منهم صبر عظيم وشجاعة زائدة . وكان قد استأمن إلى السلطان انسانٌ من أعيانهم ، فقال لهم : إني أدلكم على عورة لهم . فأتى بهم إلى جانب لذلك السّنّ لهم لا يرام ، فقال لهم : اصعدوا مِنْ ها هنا . فقيل إنهم قد ضبطوا هذا المكان وشحنوه بالرجال . فقال : إن الذي ترون أسلحة وكذاغندات قد جعلوها كهيئة الرجال لقلتهم عندهم . وكان جميع من بقي ثمانين رجلاً . فزحف الناس من هناك ، فصعدوا منه ، وملكوا الموضع ، وقُتِل أكثر الباطنية ، واختلط جماعة منهم مع من وصل ، فخرجوا معهم .

وأما ابن عطاش فإنه أُخِذ أسيراً ، فتُرِك أسبوعاً . ثم إنه أُمِر به فأُشهر في جميع البلد ، وسُلِخ جلده ، فتجلّد حتى مات . وحشي جلده تبناً ، وقتل ولده ؛ وحُمِل رأساهما إلى بغداد . وألقت زوجته نفسها من رأس القلعة فهلكت ، وكان معها جواهر نَفيسة لم يوجد مثلها ، فهلكت أيضاً وضاعت .

وكانت مدة البلوى بابن عطاش اثنتي عشرة سنة » [١] .

ويضيف ابن الجوزي [٢] إلى هذه المعلومات الوفيرة أن ابن عطاش كان في أول أمره طبيباً ، وأن أباه أُخذ في أيام طغرلبك لأجل مذهبه الاسماعيلي ، فأراد طغرلبك قتله ، لكنه أظهر التوبة ومضى إلى الريّ ، وصاحب أبا عليّ النيسابوري ، وهو متقدم الاسماعيلية في الري ؛ وصاهره ، وصنّف رسالة في الدعوة إلى هذا المذهب سماها « العقيقة » ، ومات ، أي عبد الملك بن عطاش ، في سواد مدينة الريّ .

---

(١) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » ج ١٠ ص ١٥١ – ١٥٢ ، حوادث سنة ٥٠٠ هـ . القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ

(٢) ابن الجوزي : « المنتظم في تاريخ الملوك والأمم » ج ٩ ، ص ١٥١ ، حيدر أباد سنة ١٣٥٩ هـ .

ورواية ابن الأثير هذه تكشف لنا عن مهارة الباطنية الاسماعيلية في فنون الحرب والمراوغة والمخادعة ، وتشهد لهم بالشجاعة الفائقة ، خصوصاً ما أشار إليه في آخر الرواية من أنهم كانوا يصنعون دُمى على هيئة رجال حين يعوزهم الرجال ، ليوهموا العدوّ كثرة عددهم .

وفي هذه السنة عينها ، سنة ٥٠٠ هـ ، اغتالوا فخر الملك أبا المظفر ابن نظام الملك ، وكان أكبر أولاده ، قتله باطني جاءه مستصرخاً ودفع إليه رقعة فبينما هو يتأملها ضربه بسكين في مقتله فتوفي ، وكان ذلك بنيسابور ، وهو يومئذ وزير السلطان سنجر .

ومن قبله قتل أبوه نظامُ الملك أبو علي الحسن بن علي بن اسحق ، وزير السلطان ملكشاه ، وذلك بالقرب من نهاوند . فقد أتاه صبيٌ ديلمي من الباطنية في صورة مستغيث ، فضربه بسكين كانت معه ، فقضى عليه ؛ وهي نفس الطريقة التي اتبعت في اغتيال ابنه .

حرب السلطان محمد بن مكلشاه مع الحسن بن الصباح

وبعد الاستيلاء على قلعة شاهرز وقتل أحمد بن عبد الملك بن عطاش ، استمر السلطان محمد في مطاردة الباطنية في حصونهم ، وقد تولى أمر الباطنية بعد مقتل أحمد بن عبد الملك بن عطاش : الحسنُ الصباح ، صاحب قلعة ألموت ، فصار يلقب بلقب : « الحجة » [1] .

ظل الحسن الصباح يغير على جيرانه ، ويقتل رجالهم ويسبي نساءهم ولم تفلح الحملات الأولى التي أرسلها السلطان محمد في القضاء عليه . « فلما أعضل داؤه ندب (السطانُ محمد) لقتاله الأمير نوشتكين

(١) أنظر : « كلام پير » ص ٤٤/ ٥١ ، نشرة ايفانوف ؛ روضة التسليم » ، ص ١٧٤ ؛ « المواقف » لعضد الدين الايجي ، ص ٣٥٢ ، نشرة سيرنسن ، ليبتك ، سنة ١٨٤٨ م .

شيركير ، صاحب آبة وساوة وغيرها . فملك منهم عدة قلاع ، منها قلعة كلام ، ملكها في جمادى الأولى سنة خمس وخمسماية . وكان مُقدَمها يعرف بـ « علي بن موسى » . فأمّنه ومن معه ، وسيّرهم إلى ألموت . وملك منهم أيضاً قلعة بيرة ، وهي على سبعة فراسخ من قزوين . وأمّنهم وسيّرهم إلى ألموت أيضاً . وسار إلى قلعة ألموت فيمن معه من العساكر . وأمده السلطان بعدّة من الأمراء ، فحصرهم ، وكان هو من بينهم صاحب القريحة والبصيرة في قتالهم ، مع جودة رأي وشجاعة . فبنى عليها مساكن ، يسكنها هو ومَنْ معه . وعيّن لكل طائفة من الأمراء أشهراً يقيمونها . فكانوا ينيبون ويحضرون ، وهو ملازم الحصار . وكان السلطان ينقل إليه الميرة والذخائر والرجال . فضاق الأمر على الباطنية وعدمت عندهم الأقوات وغيرها . فلما اشتد عليهم الأمر ، نزّلوا نساءهم وأبناءهم مستأمنين ، ويسألون أن يفرج لهم ولرجالهم عن الطريق ، ويؤمّنوا . فلمْ يجابوا إلى ذلك ، وأعادهم إلى القلعة ، قصداً ليموت الجميع جوعاً . — وكان ابن الصبّاح يجري لكل رجلٍ منهم في اليوم رغيفاً وثلاث جوزات . فلما بلغ بهم الأمرُ إلى الحدّ الذي لا مزيد عليه ، بلغهم موتُ السلطان محمد ، فقويت نفوسهم وطابت قلوبهم . ووصل الخبرُ إلى العسكر المحاصِر لهم بعدهم بيوم ، وعزموا على الرحيل . فقال شيركير إن رحلنا عنهم وشاع الأمر نزلوا إلينا وأخذوا ما أعددناه من الأقوات والذخائر . والرأي أن نقيم على قلعتهم حتّى نفتحها . وإن لم يكن المقام فلا بد من مقام ثلاثة أيام حتّى ينفد منا ثقلنا وما أعددناه ، ونُحرِق ما نعجز عن حمله لئلاّ يأخذه العدوّ . فلما سمعوا قوله علموا صدقه . فتعاهدوا على الاتفاق والاجتماع . فلما أمسوا رحلوا من غير مشاورة ، ولم يَبْقَ غير شيركير . ونزل إليه الباطنية من القلعة ، فدافعهم وقاتلهم ، وحمى مَنْ تَخلف من سَوقه — العسكر وأتباعه . ولحق

بالعسكر . — فلما فارق القلعة غنم الباطنية ما خلف عندهم »[1] .

وفي سنة ٥١٨ هـ مات الحسن بن الصباح (ابن الأثير ط١ ص ٢٢٢ ، حوادث سنة ٥١٨ هـ) .

ولكن استمر سلطان الباطنية في ألموت وبعض النواحي المجاورة . واستمروا في الاغتيال السياسي :

١ — ففي سنة ٥١٩ قتلوا القاضي أبا سعد محمد بن نصر بن منصور الهروي ، بهمذان ، وكانت له مكانة كبيرة في الدولة السلجوقية.

٢ — وفي سنة ٥٢٠ في ٨ ذي القعدة قتلوا قسيم الدولة آقسنقر البرسقي ، صاحب الموصل ، وذلك في مدينة الموصل .

٣ — وفي سنة ٥٢١ هـ قتلوا معين الملك أبا نصر أحمد بن الفضل ، وزير السلطان سنجر ، وكان قد أبلى في قتالهم .

٤ — وفي سنة ٥٢٢ هـ قتلوا عبد اللطيف بن الخجندي ، رئيس الشافعية بأصبهان .

٥ — وفي سنة ٥٢٤ هـ قتلوا الآمر بأحكام الله أبا علي بن المستعلي العلوي صاحب مصر ؛ خرج إلى منتزه ، فلما عاد وثب عليه الباطنية فقتلوه .

وتستمر سلسلة الاغتيالات التي قام بها الباطنية في تلك الفترة .

قتال السلطان سنجر للباطنية

وفي سنة ٥٢٠ أمر الوزير أبو نصر أحمد بن الفضل ، وزير

(١) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » جـ ١٠ ص ١٨٥ ، ١٨٦ ، حوادث سنة ٥١١ .القاهرة ، سنة ١٣٠٣ هـ

السلطان سنجر ، بالاستمرار في مطاردة الباطنية « وقتلهم أين كانوا ، وحيثما ظفِر بهم ، ونهب أموالهم وسَبْي حريمهم . وجَهّزَ جيشاً إلى طريثيث ، وهي لهم ؛ وجيشاً إلى بَيْهَق ، من أعمال نيسابور . وكان في هذه الأعمال قرية مخصوصة بهم ، اسمها طرز ، وقعد لهم فيها إنسانٌ اسمه : الحسن بن سمين . وسيّر إلى كل طرف من أعمالهم جمعاً من الجند ، ووصّاهم أن يقتلوا مَنْ لقوهم منهم . فقصدت كل طائفة إلى الجهة التي سيرت إليها . فأما القرية التي بأعمال بيهق فقصدها العسكر فقتلوا كلّ من بها . وهرب مقدمهم ، وصعد منارة المسجد ، وألقى نفسه منها فهلك . وكذلك العسكر المُنفذُ إلى طريثيث قتلوا من أهلها فأكثروا وغنموا مِنْ أموالهم ، وعادوا » (ابن الأثير ج ١ ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، حوادث سنة ٥٢٠ هـ) .

استيلاء السلطان محمود بن محمد خان على ألموت

وفي سنة ٥٢٤ هـ ملك السطان محمود بن محمد خان قلعة ألموت (١) . وتوفي السلطان محمود بن محمد خان في شوال سنة ٥٢٥ بهمذان ، وسنُّه نحو ٢٧ سنة ، وكانت ولايته للسلطنة ١٢ سنة و ٩ أشهر و ٢٠ يوماً . وبعده تولى السلطنة ابنه داود ، فوقعت الفتنة في همذان وسائر بلاد الجبل . ثم سكنت . لكن عمّه السلطان مسعود سار من جرجان واستولى على تبريز ، فسار إليه داود وجرى بينهما القتال إلى سلخ المحرم سنة ٥٢٦ هـ ثم اصطلحا . ثم قامت الحرب بين السلطان مسعود وعمه السلطان سنجر ، فانهزم السلطان مسعود ، وعاد إلى كنجه ، وتولى الملك طغرل السلطنة . وحارب الملك داود ابن أخيه ، فانهزم

(١) ابن الأثير : « الكامل » ج ١٠ ص ٢٣٨ س ٤ من النص ، حوادث سنة ٥٢٤ هـ . القاهرة ، سنة ١٣٠٣ هـ .

داود . ثم عاد السلطان مسعود إلى السلطنة وانهزم الملك طغرل ، واستقر بهمذان ، فأرسل بعض الباطنية لقتل آقسنقر الاحمديلي . وفي سنة ٥٢٨ عاد طغرل بن محمد بن ملكشاه فملك بلاد الجبل جميعها ، وأجلى عنها أخاه السلطان مسعوداً ، فعاد هذا منهزماً إلى بغداد . ثم توفي طغرل في المحرم من سنة ٥٢٩ هـ ، فاستعاد السلطان مسعود امتلاكه لبلاد الجبل .

وفي نفس السنة ، سنة ٥٢٩ قتل الباطنية الخليفة العباسي المسترشد بالله ، وتولى الخلافة بعده ابنه الراشد بالله ، ولكنه لم يستمر طويلاً ، بل عُزل وتولى الخلافة مكانه المقتفي بالله في سنة ٥٣١ هـ .

ويظهر أن استيلاء السلطان محمود بن محمد خان على قلعة ألموت في سنة ٥٢٤ هـ لم يستمر طويلاً ، إذ يظهر أنه بعد وفاته في سنة ٥٢٥ هـ استردها الباطنية من جديد .

ونعرف من ابن الأثير (حوادث سنة ٦٢٤ هـ) أن الاسماعيلية كانت تمتد بلادهم من حدود ألموت إلى كردكوه بخراسان ، وأن جلال الدين بن خوارزمشاه محمد بن تكش أرسل جيشاً لقتال الاسماعيلية لأنهم قتلوا أميراً من أمرائه ، فانتقم له منهم ، وقتل الكثير منهم ، ونهب أموالهم (ابن الأثير حـ١٢ ص ١٨٢ ، القاهرة ، سنة ١٣٠٣ هـ) مما يدل على أن دولة الاسماعيلية في ألموت وسائر القلاع الرئيسية كانت لا تزال قوية إلى سنة ٦٢٤ هـ .

والحقيقة أن ألموت لم تسقط نهائياً إلاّ في شوّال سنة ٦٥٤ هـ حينما استولى عليها المغول بقيادة هولاكو ؛ وبهذا انتهت دولة ألموت الاسماعيلية نهائياً .

الدعوة الجديدة

يسمى الشهرستاني مذهب الحسن بن الصباح بـ « الدعوة الجديدة » تمييزاً لها من الاسماعيلية القديمة ، المتمثلة في الاسماعيلية الفاطمية .

والشهرستاني هو أهم مصدر عربي عن آراء الحسن بن الصبّاح . إذ نقل إلى العربية « الفصول الأربعة » التي كتبها الحسن بن الصبّاح باللغة الفارسية ، وضاع الأصل الفارسي لها ، فصار هو مصدرنا الوحيد لهذه « الفصول الأربعة » .

يقول الشهرستاني عن الحسن بن الصباح والدعوة : « نحن ننقل ما كتبه بالعجمية (= الفارسية) إلى العربية . ولا مَعاب على الناقل ... فنبدأ « بالفصول الأربعة » التي ابتدأ الدعوة بها ؛ وكتبها عجمية ، فعرّبتها ، قال (أي الحسن بن الصباح) :

للمفتي في معرفة الباري تعالى أحدُ قولين : إما أن يقول : أعْرِفُ الباري تعالى بمجرد العقل والنظر ، من غير احتياج إلى تعليم معلّم ؛ وإما أن يقول : لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر ، إلاّ بتعليم معلّم صادق . قال : ومن أفتى بالأوّل فليس له الإنكار

على عقل غيره ونظره : فإنه متى أنكر فقد علّم ، والإنكار تعليم ، ودليل على أن المنكَر عليه يحتاج إلى غيره . قال : والقسمان ضروريان: فإن الإنسان إذا أفتى بفتوى أو قال قولاً فإما أن يقول مِنْ نفسه ، أو من غيره . وكذلك إذا اعتقد عقداً : فإما أن يعتقده مِنْ نفسه ، أو مِنْ غيره . هذا هو **الفصل الأول** ، وهو كسْرٌ على أصحاب الرأي، والعقل .

وذكر في **الفصل الثاني** أنه إذا ثبت الاحتياجُ إلى **مُعَلّم** : أفيصلح كلُّ معلم على الاطلاق ، أم لا بدّ من معلّم صادق ؟ قال : ومَنْ قال إنه يصلح كل **معلم** ، ما ساغ له الإنكارُ على معلّم خصمه . وإذا أنكر فقد سلّم أنه لا بد من مُعلّم معتمد صادق . **قيل** : وهذا كَسْرٌ على أصحاب الحديث .

وذكر في **الفصل الثالث** أنه إذا ثبت الاحتياج إلى معلم صادق : أفلا بد من معرفة **المعلم** أولاً والظفر به ثم **التعلم** منه ؟ أم جاز التعلم من كل **معلم** من غير تعيين شخصه وتبيين صدقه ؟ والثاني رجوع إلى الأول .

ومن لم يمكنه سلوك الطريق إلاّ بمقدم ورفيق فالرفيق ثم الطريق . وهو كسر على الشيعة .

وذكر في **الفصل الرابع** أن النّاس **فرقتان** : فرقة قالت : يُحتاج في معرفة الباري تعالى إلى **معلّم** صادق ، ويجب تعيينه وتشخيصه أولاً ، ثم التعلم منه ؛ وفرقة أخذت في كل علم من **معلم** وغير معلم . وقد تبيّن بالمقدمات السابقة ان الحق مع الفرقة الأولى . فرأسهم يجب أن يكون رأس المحققين . وإذا تبيّن ان الباطل مع الفرقة الثانية فرؤساؤهم يجب أن يكونوا رؤساء المبطلين . قال : وهذه الطريقة

التي عرفتنا المحِق بالحق . عرفتنا[1] المُحِق بالحق معرفةً مجملة . ثم نعرف بعد ذلك الحق بالمُحِق معرفة مفصلة حتى لا يلزم دورانُ المسائل . وإنما عنى بالحق ها هنا الاحتياج ، وبالمحق : المحتاج اليه . وقال : بالاحتياج عرفنا الإمام ، وبالامام عرفنا مقادير الاحتياج ، كما بالجواز عرفنا الوجوب ، أي واجب الوجود ، وبه عرفنا مقادير الجواز في الجائزات . قال : والطريق إلى التوحيد كذلك ، حذو القذة بالقذة .

ثم ذكر فصولاً في تقرير مذهبه : إمّا تمهيداً ، وإمّا كَسْراً على المذاهب . وأكثرها كَسْرٌ ، وإلزام ، واستدلال بالاختلاف : على البطلان ، وبالاتفاق : على الحق .

منها « فصل الحق والباطل » ، والصغير والكبير . يذكر أن في العالم حقاً وباطلاً ؛ ثم يذكر أن علامة الحق هي الوحدة ، وعلامة الباطل هي الكثرة ؛ وأن الوحدة مع التعليم ، والكثرة مع الرأي . **والتعليم** مع الجماعة ، والجماعة مع **الإمام** ؛ والرأي مع الفرق المختلفة ، وهي مع رؤسائهم . وجَعَل الحق والباطل والتشابه بينهما من وجه ، والتمايز بينهما من وجه ، والتضاد في الطرفين ، والترتيب في أحد الطرفين : ميزاناً يزن به جميع ما يتكلم فيه .

قال : وإنما أنشأت هذا « الميزان » من كلمة الشهادة وتركيبها من النفي والاثبات ، أو النفي والاستثناء . قال : فما هو مستحق النفي : باطلٌ ، وما هو مستحق الإثبات : حقٌّ ؛ ووزن بذلك الخير والشرّ والصدق والكذب ، وسائر المتضادات .

ونكتته[2] أن يرجع في كل مقالة وكلمة إلى إثبات **المعلم** ، وأن التوحيد هو التوحيد والنبوة معاً حتى يكون توحيداً ؛ وأن النبوة هي النبوة والإمامة معاً حتى تكون نبوةً .

---

(١) في نسخة : عرفنا بها الحق .

(٢) أي غايته الرئيسية .

وهذا هو منتهى كلامه .

وقد منَع العوامَّ عن الخوض في العلوم ، وكذلك الخواصَّ عن مطالعة الكتب المتقدمة ، إلا من عرف كيفية الحال في كل كتاب ، ودرجة الرجال في كل علم .

ولم يتعدّ بأصحابه – في الإلهيات – عن قوله : إن إلهنا إله محمد. قال : أنا وأنتم تقولون : إلهنا إلهُ العقول ، أي ما هدى إليه عقل كل عاقل . فإن قيل لواحد منهم : ما تقول في الباري تعالى ، وأنه : هل هو واحد أم كثير ، عالم قادر أمْ لا ؟ لم يُجبْ إلاّ بهذا القدر : « إن إلهي إله محمد ، « وهو الذي أرسل رسوله بالهدى » (سورة التوبة آية ٣٣) ؛ والرسول هو الهادي إليه » .

وكم قد ناظرتُ [(١)] القومَ على المقدمات المذكورة فلم يتخطوا عن قولهم : أفنحتاج إليك ؟ أو نسمع هذا منك ؟ أو نتعلم عنك ؟

وكم قد ساءلت القوم في الاحتياج ، وقلت : أين المحتاج إليه ؟ وايش يقرّر لي في الإلهيات ؟ وماذا يرسم لي في المعقولات ؟ إذ المعلم لا يُعْنى لعينه ، وإنما يُعْنَى ليُعلِّم . وقد سددتم باب العلم ، وفتحتم باب التسليم والتقليد . وليس يرضى عاقلٌ بأن يعتقد مذهباً على غير بصيرة ، وأن يسلك طريقاً من غير بيّنة . وإن كانت مبادىء الكلام تحكيمات ، وعواقبها تسليمات ، « فلا وربك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرَجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً » (سورة النساء آية ٦٤) [(٢)] » .

---

(١) أي : أنا الشرستاني .

(٢) الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) : « الملل والنحل » ، بهامش « الفصل » لابن حزم ، جـ ٢ ص ٣٣ – ص ٣٦ . القاهرة ، ١٣٢١ هـ ؛ جـ ١ ص ٤٣٧ – ٤٤٧ ، نشرة محمد بن فتح الله بدران ، القاهرة مطبعة الأزهر سنة ١٩٥١ .

وكان الشهرستاني (ولد سنة ٤٧٩ هـ ، وتوفي سنة ٥٤٨ هـ) معاصراً للحسن الصبّاح أصغر منه سنّاً ، وقد عاصر أحداث الباطنية الرئيسية مع السلاجقة ، وعاش في منطقة قريبة من دولتهم .

وواضح من هذا التلخيص – إذ هو تلخيص موجز جداً ، وليس تعريباً للأصل كما زعم الشهرستاني في أول كلامه – أن الجديد في دعوة الحسن بن الصباح هو التمسك بالتعليم من معلّم هو الإمام ، وإنكار المعرفة العقلية .

وقد أشار إلى هذا أبو حامد الغزالي في « فضائح الباطنية » فقال ، وهو يعدد ألقابهم ، ويذكر أخيراً لقب **التعليمية** :

« وأما التعليمية فإنهم لقبوا بذلك لأن مبدأ مذاهبهم إبطالُ الرأي وإبطالُ تصرف العقول ، ودعوةُ الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم ، وأنه لا مدرك للعلوم إلاّ التعليم . ويقولون في مبتدأ مجادلتهم : الحق إما أن يُعْرَف بالرأي ، وإمّا أن يُعْرَف بالتعليم . وقد بَطَل التعويل على الرأي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء ؛ فتعيّن الرجوعُ إلى التعليم والتعلّم . وهذا اللقب هو الأليق بباطنية هذا العصر ، فإن تعويلهم الأكثر على الدعوة إلى التعلم وإبطال الرأي وإيجاب اتباع الإمام المعصوم ، وتنزيله – في وجوب التصديق والاقتداء به – منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم [١] » .

وقد خصص الغزالي الباب السادس (ص ٧٣ – ص ١٣١) للرد عليهم في هذه النقطة ، فاستوفاه وقسمه قسمين : ردّ اجمالي ، ورد تفصيلي ؛ وهذا الباب من خير ما كتبه الغزالي في هذا الموضوع .

والواقع أننا لم نجد – فيما رجعنا إله من مصادر – ما يدلّ على

---

(١) أبو حامد الغزالي : « فضائح الباطنية » ص ١٧ ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، سنة ١٩٦٤ م .

أن مذهب التعليم كان عقيدة أساسية عند الاسماعيلية قبـل عهد الحسن بن الصّباح ، أي قبل العشرين سنة الأخيرة من القرن الخامس الهجري . صحيح أن الشيعة الاثنا عشرية تنطوي مبادؤهم على فكرة التعليم ، لارتباطها بفكرة الامام المعصوم ولهذا السبب أنكروا في الفقه الرأي والقياس لأنهما يقومان على العقل . ولهذا نجد الحسن بن الصبّاح يأخذ عليهم بعض مآخذ في نظريتهم في التعليم ، كما رأينا في النص الذي أورده الشهرستاني ، إذ يذكر في تلخيص الفصل الثالث من « الفصول الأربعة » للحسن بن الصبّاح أن هذا يأخذ على الشيعة أنهم يقولون بضرورة الأخذ عن معلم ؛ وهذا يقتضي معرفة المعلم أولاً والظفر به من أجل أن يكون في الوسع الأخذ عنه . فمن أين لنا أن نعرف المعلم إلاّ بمعلّم يدّلنا عليه ، ما دامت المعرفة لا تؤخذ إلاّ من معلّم ؟ وهذا يؤدي إما إلى الدور ، أو إلى التسلسل ، وكلاهما باطل .

وهكذا ينتهي الحسن بن الصبّاح إلى بيان أن موقف الشيعة نفسها موقف حَرِج : لا معرفة إلا من الإمام ، ولكن لا تحديد للإمام إلاّ بإمام أو بالعقل . والثاني يناقض كون المعرفة لا تتم إلاّ بالتعليم من إمام . والأول يتسلسل .

غير أنه لا يستطيع حل المشكلة : فكل ما يقوله في الفصل الرابع من فصوله الأربعة هو أننا نعرف الامام بالاحتياج ، كما نعرف واجب الوجود بالإمكان . ولكن ماذا يقصد بالاحتياج ؟ هل يقصد : من يشعر الناس بالحاجة إليه – أي الزعيم الذي يفرض نفسه ويُشْعر الناس بالحاجة إليه ؟

ربما يكون هذا قصده ؛ ولكن هذا يبعدنا تماماً عن جو الاسماعيلية التي تقول بالنص من إمام إلى مَنْ يخلفه ، ويقترب من نظرية الخوارج

في إمامة الأفضل ؛ وهذا أبعد ما يكون عن الفكر الشيعي بعامة ، والاسماعيلية بخاصة .

ولا نستطيع أن نتوسع أكثر من هذا في تقرير ما يذهب إليه الحسن ابن الصبّاح ، لأن ما أورده الشهرستاني هو مجرد تلخيص موجز ، وليس فيه ايضاح كافٍ لرأي الحسن بن الصباح في هذه النقطة .

على أن كتاب « روضة التسليم [1] » يذكر لنا رأياً آخر للحسن ابن الصباح ، وهو أن كل إمام مستقل في رأيه عن أي إمام آخر يسبقه ، وبهذا ينكر الالتزام بما قرره الأئمة السابقون . وقد يفسر هذا ما نسب إلى الخليفة الفاطمي الآمر بالله من أنه اتهم الاسماعيلية النزارية بالاعتقاد بحرية اختيار الإمام [1] .

* * *

(١) نصير الدين الطوسي : « روضة التسليم » أو «التصورات » ، نشره وترجمه ايفا نوف ، ليدن ، سنة ١٩٥٠ ، ص ١١٨ – ١١٩ . : « الهداية الآمرية » ، ص ٢٨ نشرة علي أصغر فيضي ، لندن ، سنة ١٩٣٨ .

دولة ألموت بعد وفاة الحسن بن الصباح

لما توفي الحسن بن الصبّاح في ٦ ربيع الثاني سنة ٥١٨ ﻫ تولى رئاسة الاسماعيلية في ألموت وسائر قلاع الجبل : بزرگ أميد ، وقد تميّز عهده بالحروب مع السلاجقة وتدهور قوة الاسماعيلية في قلاع كثيرة ، مما أدى إلى انحسار دولة ألموت . وكان رؤساء الاسماعيلية في القلاع المختلفة يتوارثون رئاسة القلعة الواحدة ولداً عن والد ، كما هي الحال في طريثيث مثلاً ، وإن لم تكن هذه القاعدة مطردة في كل الأحوال .

وفي عهد بزرگ أميد استمر الاسماعيلية في مواصلة سياستهم الأساسية ، وهي الاغتيال الفردي ، فقتلوا ، كما ذكرنا ، ثلاثة قضاة ، وبعض القواد العسكريين في المنطقة الممتدة جنوبي بحر الخزر وشمالي ايران ؛ كما قتلوا الخليفة العباسي الراشد .

ولكنهم لم يتوسعوا في الاستيلاء على مزيد من القلاع ، فيما عدا مرتين هاجموا فيهما جرجيان ، وجيلان .

وتوفي بزرگ أميد في ٢٦ جمادى الأولى سنة ٥٣٢ ، وخلفه ابنه محمد بن بزرگ أميد . وفي عهده استمر قتالهم مع السلاجقة . ذلك أن الاسماعيلية قتلوا جوهراً ، وهو أحد الأمراء في معسكر السلطان

سنجر . فقام العباس ، نائب جوهر في الريّ ، بالانتقام له ، فذبح عدداً من الاسماعيلية في الريّ . غير أن عباساً قتل هو الآخر وهو في زيارة إلى سلطان العراق السلجوقي ، وكان قتله فيما تزعم المصادر الاسماعيلية على يد الاسماعيلية . لكن حدثت بعد ذلك هدنة بينهم وبين سنجر ، استمرت إلى قبيل نهاية حكم محمد بن بزرگ أميد . وفي نفس الوقت حدث قتال بين اسماعيلية قهستان وبين ابن أنز ، استمر ست سنوات (ابن الأثير ، حوادث سنوات ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٩ ، ٥٥١ ، ٥٥٤) .

على أنه في داخل دولة محمد بن بزرگ أميد بدأ الصراع الداخلي بين الاسماعيلية أنفسهم . وكان لابنه الحسن ، الذي سيخلفه ، دور في هذا الاضطراب . ذلك أن الحسن الثاني هذا أراد العودة بالاسماعيلية في ألموت إلى عهد الحسن بن الصبّاح بما كانت عليه من حيوية . ثم أنه كان ذا عقلية فلسفية قوية . فراح — فيما يروي رشيد الدين — يدرس مؤلفات كبار المفكرين الاسماعيليين السابقين ، والفلاسفة ، وخصوصاً كتب ابن سينا ؛ وكتب التصوف . وبدأ في الدعوة إلى تأويل روحيّ للاسماعيلية مختلف عما ألفته الاسماعيلية في عهد أبيه وجده — وكان فصيحاً ، عالماً ، فاستطاع التأثير في أتباع الاسماعيلية في ألموت وقلاع الجبل ، وأصبحت له عندهم مكانة كبيرة . ويبدو أن بعض هؤلاء قد أخذوا يمجدونه إلى درجة أن يزعموا أنه هو الامام المنتظر . فاضطر أبوه إلى وقف هذه الحركة ، قائلاً إن الامام يجب أن يكون ابن إمام ، والحسن ليس كذلك . بل يروى أنه اضطر إلى قتل ٢٥٠ من أنصار الحسن ونفي مثلهم .

ثم توفي محمد بن بزرگ أميد في ٣ ربيع الأول سنة ٥٥٧هـ بعد أن حكم دولة الاسماعيلية في ألموت أربعة وعشرين عاماً (١١٣٨ —

١١٦٢ م) ولقب « شيخ الجبل » .

فتولى زعامة الدولة الألموتية ابنه الحسن ، المعروف بالحسن الثاني . وقد بدأ حكمه باطلاق سراح عدد من الأسرى من الريّ وقزوين . وخفف من التشدد الديني في ألموت ، ولم يعد يعاقب على اقتراف الذنوب المخالفة للشريعة . وبدأ من ثم ، وبعد عامين ونصف عام من حكمه ، في نشر اصلاحاته . ذلك أنه في يوم ١٧ رمضان سنة **٥٩٩** دعا كل الأهالي في مملكته للاجتماع في رحبات الصلاة عند سفح قلعة ألموت . وأمر برفع أربعة ألوية كبيرة ذات أربعة ألوان : أبيض ، احمر ، أصفر ، وأخضر ، في زوايا المنبر الأربع .

ونزل الحسن الثاني ، « على ذكره السلام » (وهذا هو اللقب الذي سيطلق عليه) ، من القلعة عند الظهر مرتدياً رداء أبيض ومعتماً بعمامة البيضاء ، ووصل المنبر من الناحية اليمنى ، وصعد . وألقى السلام ثلاث مرات : الأولى للديلميين (في الوسط) ، ثم عن يمين (لأهل قهستان) ، ثم عن شمال (للقادمين من العراق) . ثم جلس لحظة ، ونهض بعدها ، ورفع سيفه وقال بصوت عالٍ : « يا سكان العالمين ، من الجن والناس والملائكة أجمعين ! » ! وقال لهم إنه جاءه شخص سرّاً من عند الامام المستور ، يحمل رسالة منه فيها بيان للايمان . وقرأها عليهم ، وعند نهاية الكلمة قال لهم : « إن إمام الزمان يبعث إليكم ببركاته ورحمته ، ويقول إنكم خاصة أتباعه . وقد رفع عنكم تكاليف الشريعة وجاءكم **بالقيامة** .

ثم ألقى خطبة باللغة العربية ، زاعماً أنها من كلام الامام المستور ؛ وأمر محمد البستي بترجمتها إلى الفارسية . ومضمون هذه الخطبة ما يلي : « إن الحسن بن محمد بن بزرگ أميد هو خليفتنا ، وداعينا ، وحُجّتنا ؛ وعلى شيعتي أن تطيعه في أمور الدنيا والآخرة ، وأمره

لا يرد ، وكلمته كلمتنا . وليعلموا أن مولانا شفع لهم وقرّبكم إلى الله » . وقرأ رسالة بهذا المعنى مشحونة بمثل هذه الألفاظ ، ثم نزل من المنبر ، وصلّى ركعتي العيد . ثم مد سماطاً وأجلس الناس ليفطروا من الصيام . فأكلوا واستمتعوا كما يستمتع في الأعياد . وقال لهم : « اليوم هو العيد » — مع أن اليوم كان يوم ١٧ رمضان .

ومنذ ذلك التاريخ أطلق الاسماعيلية في ألموت على يوم ١٧ رمضان اسم « عيد القيامة » . وصاروا يحتفلون به في كل عام ويشربون ويفرحون [١] .

وبعد ذلك الاعلان الأول بأسبوعين ، أصدر بياناً ثانياً في مؤمنأباد بقهستان . فرتب المنبر على نفس الترتيب وقرأ رسالة أخرى أعلن فيها أنه كما أن المستنصر كان خليفة الله في الأرض فكذلك الحسن الثاني هو خليفة الله على الأرض وأن الرئيس مُظَفّر هو خليفة الحسن في قُهِسْتان ، ويجب إطاعته في كل شيء .

وهكذا أتى الحسن الثاني بثلاثة تجديدات ، ما لبث النزارية في كل مكان أن قبلوها على درجات متفاوتة :

١ — الأول أنه أعلن نفسه خليفة لله في أرضه ، ولم يعد مجرد داع كما كان أسلافه في ألموت ؛

٢ — وأنه نسخ حكم الشريعة ؛

٣ — وأنه أعلن قيامة الموتى ، ونهاية الدنيا ، وأن الذين استجابوا لدعوته قد بعثوا الآن للحياة الباقية ، وأن من لم يستجيبوا له قضي عليهم بالفناء .

---

(١) انظر رشيد الدين ، ورقة ٣٠٤ من المخطوط رقم ٧٦٢٨ في المتحف البريطاني .

وابتداءً من هذه اللحظة لقبه المستجيبون له بلقب : « على ذكره السلام ! » .

ويذكر رشيد الدين أنه بعد أن أعلن الحسن الثاني هذا البيان بعث برسائل ، بعضها سرّاً ، يعلن فيها أنه الإمام على الحقيقة ، وإن لم يكن كذلك ظاهرياً . إنه من نسل نزار روحياً . ومن هنا يمكن القول بأنه الإمام روحياً ، تلافياً لاشتراط أن يكون الامام من نسل علي بن أبي طالب .

ولما كان قد أعلن قيامة الموتى فقد صار هو « **قائم القيامة** » . أي الحكَمَ بين الناس يوم القيامة . وكتاب « هفت باب أبي اسحق » يمجد الحسن الثاني باعتباره « **قائم القيامة** » . ومهمة « **القائم** » هي إيجاد الجنة على الأرض : فتسقط التكاليف ، ولن يكون على الأرض شغل ولا مرض ، والولادة لن تحدث إلاّ في الربيع [١] . وفي الوقت الذي يأتي فيه القائم ، لا بد للناس أن يقرّوا بالإمام ؛ اذ حين يجيء القائم ، لن يكون ثم وقت للتوبة ، وسيَفنى كل الذين لم يؤمنوا به . وهنالك تعود **نفسُ الكل** إلى الاتحاد **بعقل الكل** ؛ وسيحدث سكون وسلام ، وسيلقى المؤمنون خير الجزاء [٢] .

وبمجيء القائم تزول مبررات **التقية** ، وما تستتبعه من التظاهر بالعمل بالتكاليف الشرعية . ولهذا دعا الحسن الثاني إلى إسقاط التكاليف علنا ؛ وأوغل في هذا الاتجاه إلى حد أنه كان يعاقب من يتبع التكاليف الشرعية. ويقول الجويني [٣] إن ذلك كان سبباً في نفور كثير من أتباعه منه

---

(١) راجع Strothmann : Gnosistete, 1941-3, A, I.

(٢) انظر ناصر خسرو : « وجه دين » ، ص ١٣١ ، ١٥٣ .

(٣) الجويني : ترجمة دفريمري في « المجلة الآسيوية » JA سنة ١٨٦٠ ص ٢١٠ .

وتركهم له ، واضطر الباقون الذين بقوا معه إلى العمل باسقاط التكاليف الشرعية ، على الأقل في الظاهر .

وبعد أن أعلن الحسن الثاني يوم القيامة بعام ونصف قتله حسين ناماور ، صهره ؛ وحسين ناماور هذا كان شيعياً من البويهيين الذين كانوا يسيطرون على غربي ايران في القرن الرابع في نفس الوقت الذي كانت فيه الخلافة الفاطمية في أوجها في مصر . ويرى رشيد الدين أن السبب في قتل حسين ناماور للحسن الثاني هو مقاومة فكرة القيامة ومحاولة إعادة الاسلام إلى صفائه مستنداً إلى الشريعة ، ولكن على مذهب الشيعة الاثنى عشرية .

وكان مصرع الحسن الثاني في يوم الأحد ٦ ربيع الأول سنة ٥٦١ بعد أن حكم أربعة أعوام (٥٥٧ – ٥٦١ هـ = ١١٦٢ – ١١٦٦ م) .

وخلفه ابنه محمد الثاني ، وهو في التاسعة عشرة من عمره . وقد استطاع رغم شبابه أن يمسك بزمام الأمر بحزم وقوة ، وأرغم أتباعه على الاعتراف به إماماً ، وسيدوم ملكه أربعة وأربعين عاماً ، كرّسها لتعمق آراء أبيه .

اعلان القيامة

ونورد فيما يلي ترجمة لما أورده كتاب « هفت باب بابا سيدنا » ، الذي كتب في عهد محمد الثاني ، ابن الحسن الثاني . وقد نشره ايفانوف سنة ١٩٣٣ ضمن مجموعة « رسائل اسماعيلية قديمة » (١) :

---

(١) Vladimir Ivanow : Two Early Ismaili Treatises. Islamic Research Association Series, Vol. II, Bombay, 1933.

ينبغي فحص ألفاظ الخطبة الشريفة . حين قال مولانا علي (عنه السلام) إني سأرفع منبراً في مصر ، فإنه رفعه هناك ؛ وسأستولي على دمشق ، فإنه استولى عليها ؛ وبعد ذلك سأذهب إلى الديلمان ، فإنه ذهب إلى هناك . لكن ينبغي أن يكون للمرء عين لا ترى نفسها ، وتراه هو . وكلماته عزَّ وعلا ! – لا تتناقض . وحين ينفخ في صور القيامة مرّتين ، سيكون نفخه من الديلمان ؛ ودعوة القيامة ، وهي شمس عصرها ، ستشرق هناك ؛ وعين الشمس ستكون هناك ، وإلاّ فأين تكون !

ولن يختفي النور عن أية مدينة . ربما قال قائل إن عين شمس السماء في الأرض ، وقد قطعت عن فلكها . هذا محال ، لا يقول به عاقل . لكن إن كان محالاً بالنسبة إلى الحس الخارجي أن يقطع النور ويفصل من شمس السماء ، التي هي جرم بين أجرام ، فكذلك من المحال بالنسبة إلى القيامة (أي بالنسبة إلى الحقيقة) أن يقطع النور ويفصل من الشمس ، التي هي الدعوة المباركة . هذه محالات : الأولى محال في التأويل ، والثانية محال في الكل ، في الحقيقة .

ثم إن حكم الشريعة مشترك بين الله والناس ، لكن حكم القيامة خاص بالله العظيم ذي البهاء . والناس لا يشاركون في الألوهية من كون القيامة ؛ وليس عندهم ، عن هذا الملكوت ، أية علامة أو وجود لأنفسهم . ولهذا فإنه من المحال في زمان الشريعة أن يختفي ؛ وفي زمان القيامة يفصل بين الأول والأخير .

والنبي – عليه السلام ! – قال : « قزوين باب الجنة » ، أي أن قزوين أحد أبواب الجنة . فلما كانت قزوين باب الديلمان ، فإن الديلمان هي الجنة . وكل الناس في العالم يرجون وهم واثقون أن

الرب تعالى سيدخل الأبرار في الجنة ويلقي بالأشرار في النار . فمن المحال إذن أن يجعل حضرة مولانا الأبرار يدخلون الجنة ويصيرون بين الأشرار في النار ويستترون في زاوية . « ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » (البقرة ٢٠١) . وهم قالوا إن أهل الجنة سيرون الله في الجنّة ، وأهل النار في النار .

ودليل آخر : إن زمان القيامة الذي كان قبل آدم استمر إلى هذا الوقت الذي نحن فيه الآن . وعلى الرغم من أن القيامة أبدية ، فإنها بالنسبة إلى الشريعة تتجدد (في الزمان) . وكل الصالحين من الناس أشاروا إلى **الحجة الأكبر** وذكروا أنباءً حسنة قائلين إن الحجة والقائم سيكونان في المكان الذي شهد به الأولياء والأوصياء والأنبياء وأولو العزم – شهدوا به لكل المؤمنين .

وحضرة بابا سيدنا حسن الصبّاح – قدس الله ضريحه وتباركنا به – كان أكبر حجة لقائم القيامة ، وكان عيسى زمان القيامة ، الذي ينير عمل أبيه . وسيدنا – قدس الله ضريحه – يقول إنه حين يظهر القائم فإنه سيضحيّ بجمل ، ويأتي براية حمراء . ثم يخرّب مولانا القلاع ، ويرفع حجاب التقية التي هي باب الشريعة ، ولن تكون نهاية في عالم الأيس والليس . وفي الظاهر (با حكم ظاهر = بحسب الظاهر) سيقتل كل أصحاب القائم . وقد رأيت كل هذه الأنباء العظيمة في حضرة « على ذكره السلام » : ان سيدنا حسن أرسل حامداً رسولاً إلى (من) « على ذكره السلام » طاعة وخضوعاً ، وطلب منه المغفرة . وعلى المرء أن يقرأ « فصل » ده – خداوند إلى الحسين بن عبد الملك حتى يعرف هذه المسألة .

وحتى خاتم التقية الذي ختم به حضرة مولانا على قلوب الناس منذ زمان القيامة : لقد مزّق الخاتم الإلهي ، ونسخ حكم الشريعة ، مهما

كانت شجاعة الناس لفعل ذلك . ولو أراد انسان آخر أن يفعل ذلك ، فيجب على المرء أن يعتبر أنه يزيل هذا (الخاتم) قبل القرآن نفسه . وهذا عسير إلاّ إذا جاء مولانا – عز وعلا – وأزاله . لقد جاء ، ونسخ حكم التقيّة التي فرضها ، وحكم الشريعة التي فرضها . ألم يقل حضرة : إنني قلت ووعدت بأن أرفع حجاب التقية من وجه الأمور بقوة ؛ وقد نفذت وعدي .

ألم يعدّد سيدنا « على ذكره السلام » في نهاية فصل القاضي مسعود – حدود الدين ، ثم قال : لست هذا ولا ذاك ؟ فأجابوه بأن قالوا إن كنت نبياً فأرنا معجزة . فقال : حاشالله ، لأن ذلك سيتسبب في عقاب الناس . فقالوا له مرة أخرى : إن كنت حُجّة الله فآت بحجة . فقال : حاشا لله ؛ لكني أنا حجة الله ، وسبب عدم الناس . وبين الحدود التي حددها قال إنني لست هذا ولا ذاك ؛ لكنه لم يقل إنني لست قائم القيامة ، وسيد الكائنات .

وفي الفصل إلى الأمير حيدر مسعود يقول ... (بياض في المخطوط) – وهذه الطريقة في التفكير هي طريقة من هو نائب وقاضي لديني ؛ وهذا سرّ لا ينكشف . والميلاد الطاهر لحضرة حسن (تقدس اسمه) تَمّ في الظاهر بعد زمان طويل وسنوات عديدة . وفي الفصل العربي الذي تلاه « على ذكره السلام » ، لما قال « انني أطوي عالم الزمان والمكان » ، أراد أن يكشف جزئياً عن سرّ حاله . وبعد ذلك كان حضرة محمد (تقدس اسمه) – بعد حضرة حسن (أضاء جلاله) ؛ وقال في نهاية « تفسير سيدنا حسن الكبير من البداية إلى النهاية » : إن البداية والنهاية فيه . ولا بد من التفكير في هذه المسألة .

وحضرته (تقدّس) يقول : ولمن قام سيدنا بالدعوة بين الناس ؟

ألم يقم بالدعوة من أجل مولانا « على ذكره السلام » ؟ إن مولانا كان من ذلك الوجه الذي قال عنه : « كل شيء هالك إلا وجهه » (سورة القصص آية ٨٨) . وكان اليد ، التي قال عنها : « يد الله فوق أيديهم » (سورة الفتح آية ١٠) . وفي موضع آخر قال « جَنْب الله » (سورة الزمر آية ٥٦) هو طبيعتي وجنبي . وطوال ذلك اليوم تكلم باللغة العربية ، وفي هذا الفصل قال بالفارسية : لو أن مخلوقاً ادعى الألوهية ، وجعل ناساً آخرين يبلغون مرتبة الألوهية — وكذلك إذا ادعى بالنيابة عن شخص ليست له هذه المرتبة وادعى هذا الادعاء بدون معنى ، قائلاً أما حجة القائم — فإنني سأقول له : لا حق لك في دعواك . فهذا حق واجب الوجود ، مالك العالمين .

وتكلم مع كل أصناف الناس بقصد أن يقرر أنه سبب كل عالم (من هذه العوالم) : مثلا ، يقول لأهل التضاد إنه سبب وجود عالم التضاد ، ولأهل الترتب يقول إنه سبب وجود عالم الترتب ، ولأهل الوحدة يقول إنه سبب وجود عالم الوحدة ؛ وهو ينقذ الناس من التخبط ، ويجعل أهل الوحدةٍ يصلون إلى توحيده .

ويقول « مولانا على ذكره السلام » : « أنا عبد من عباد الله ، وأخو الرسول » — أي أنني عبد من عبيد الحضرة ، وأخو حضرة رسول الله . وقال أيضاً إذا عرف « خداوند » بهذه الطريقة ، فلا كفر أشد من هذا . وينبغي أن يسمى مولانا : الدرة اليتيمة (أي الذي لا نظير لها) ، لأنه أخرج فصولاً عن حدود العقل . وبالجملة، فهناك أدلة كثيرة من هذا النوع على « خداوندية » مولانا على ذكره السلام ؛ ولكن يكفي العاقل هذا القدر ، وإلا لما انتهى الأمر . [1] »

---

(١) « هفت باب بابا سيدنا » ص ١٩ — ٢٣ ، نشرة ايفانوف ، بومباي ، سنة ١٩٣٣ .

النزارية والمستعلية

وهنا ينبغي علينا أن نعرض بإيجاز ما جرى للاسماعيلية في مصر وسوريا :

بلغت الدعوة الاسماعيلية الفاطمية ذروة مجدها في عهد الخليفة المستنصر بالله أبي تميم معد بن الظاهر ، الذي ولد في ١٦ جمادى الآخرة سنة ٤٢٠ ه في القاهرة ، وبويع بالخلافة في ١٥ شعبان سنة ٤٢٧ ه وهو في السابعة من عمره ، وتوفي في ٢٨ ذي الحجة سنة ٤٨٧ ه فكأنه بقي في الخلافة ستين سنة وأربعة أشهر . وفي عهده حدثت مجاعات شديدة . وهو الذي أرسل علي بن محمد الصليحي (حكم بين سنتي ٤٢٩ – ٤٧٣ ه) للدعوة له باليمن ، وبعث إليه بمال النجوى (وكانت قيمة النجوى عن كل فرد ٣ ١/٣ درهم) . ولما وقعت الحروب والثورات استقدم أمير الجيوش بدر بن عبد الله الجمالي ، وأسند إليه منصب الوزارة ، وأسندت إلى بدر رئاسة الدعوة الاسماعيلية ، وصار الحاكم الفعلي في مصر ، وكان مقدمه في سنة ٤٦٦ ه .

كذلك أرسل المستنصر الداعي الحارث أرسلان البساسيري لتولي الدعوة في بغداد ، حوالي سنة ٤٤٨ه ، فقام يدعو للمستنصر واستطاع

أن يأخذ بغداد ويقيم الخطبة فيها للمستنصر ، وفرّ الخليفة العباسي القائم بأمر الله إلى عانة . وفي سنة ٤٥١ أقيمت الدعوة للمستنصر بالبصرة وواسط . لكن طغرل السلجوقي قدم إلى بغداد ، وأعاد الخليفة القائم بأمر الله ، بعدما خُطِب للمستنصر ببغداد أربعون خطبة ؛ وقتل البساسيري في سنة ٤٥١ هـ .

وفي سنة ٤٥٩ هـ اغتيل الصليحي ، رئيس دعاة اليمن ، فأسندت رئاسة الدعوة في اليمن لابنه « المكرم أحمد » ، الذي تزوج داعية صنعاء ، السيدة الحرة بنت أحمد بن جعفر بن موسى الصليحي ، وسلمها زمام الأمر ، فكان لها شأن كبير في تثبيت دعائم الدعوة الاسماعيلية في اليمن .

ولما مات المستنصر أقام الأفضل بن أمير الجيوش بدر الجمالي في الخلافة من بعده ابنه : المستعلي بالله أبا القاسم أحمد . وهنا يقول النزارية إن المستنصر نصّ على أن يخلفه ابنه نزار ، المولود في ١٠ ربيع الأول سنة ٤٣٧هـ بالقاهرة ، وكان ذلك العهد بالخلافة في سنة ٤٨٠ هـ . ولكن الأفضل بن بدر الجمالي وكان خال المستعلي ، خاف من تولي نزار أن يضيع نفوذه ، فعمل على تولية أخيه المستعلي . يقول المقريزي في ذلك : « لما مات الخليفة المستنصر بالله أبو تميم معد ابن الامام الظاهر لإعزاز دين الله أبي الحسن علي ، بن الحاكم بأمر الله أبي علي منصور في ليلة الخميس الثامن عشر من ذي الحجة سنة سبع وثمانين وأربعمائة بادر الأفضل شاهنشاه ابن أمير الجيوش بدر الجمالي إلى القصر ، وأَجْلَس أبا القاسم ، أحمد بن المستنصر ، في منصب الخلافة ، ولقبّه : المستعلي بالله . وسيّر إلى الأمير نزار والأمير عبدالله والأمير اسماعيل : أولاد المستنصر ، فجاءوا إليه . فإذا أخوهم أحمد (= المستعلي) وهو أصغرهم ، قد جلس على سرير الخلافة . فامتعضوا لذلك وشقّ عليهم . وأمرهم الأفضل بتقبيل الأرض وقال لهم :

قَبّلوا الأرض لمولانا المستعلي بالله وبايعوه ، فهو الذي نصّ عليه الإمام المستنصر قبل وفاته بالخلافة من بعده . فامتنعوا من ذلك ، وقال كل منهم إن أباه قد وعده بالخلافة . وقال نزار : « لو قُطّعتُ ما بايعتُ مَنْ هو أصغر مني سِنّاً ، وخطُّ والدي عندي بأني وليُّ عهده ، وأنا أُحضِره » . وخرج مسرعاً ليحضر الخط . فمضى لا لا يدري به أحد ، وتوجّه إلى الاسكندرية . فلما أبطأ مجيئه بعث الأفضل إليه ليحضر بالخط ، فلم يَعِ له خبراً . فانزعج لذلك انزعاجاً عظيماً .

وكانت نُفرة نزار من الأفضل لأمور : (منها) أنه خرج يوماً ، فإذا بالأفضل قد دخل من باب القصر وهو راكب . فصاح به نزار : « انزلْ يا أرمني الجنس ! » فحقدها عليه ، وصار كلّ منهما يكره الآخر . و (منها) أن الأفضل كان يعارض نزاراً في أيام أبيه ، ويستخفّ به ويضع من حواشيه وأسبابه ويبطش بغلمانه . فلما مات المستنصر خافه لأنه كان رجلاً كبيراً وله حاشية وأعوان . فقدّم (أي الأفضل) لذلك أحمدَ بن المستنصر (= المستعلي) بعدما اجتمع بالأمراء وخوّفهم من نزار . وما زال بهم حتى وافقوه على الإعراض عنه . وكان من جملتهم محمود بن مصال ، فسيّر خفيةً إلى نزار وأعلمه بما كان من اتفاق الأفضل مع الأمراء على إقامة أخيه أحمد وإدارته لهم عنه . فاستعد للمسير إلى الاسكندرية هو وابن مصال .

فلما فارق الأفضلَ ليحضر إليه بخط أبيه ، خرج (= نزار) من القصر متنكراً ، وسار هو وابن مصال إلى الاسكندرية ، وبها الأمير نصر الدولة أفتكين ، أحد مماليك أمير الجيوش بدر الجمالي . ودخلا عليه ليلاً ، وأعلماه بما كان من الأفضل ، وتراميا عليه . ووعده نزار بأن يجعله وزيراً مكان الأفضل . فقبلهما أتمّ قبول ، وبايع نزاراً . وأحضرَ أهل الثغر (= الاسكندرية) لمبايعته ، فبايعوه .

ونعتَه بـ « المصطفى لدين الله » .

فبلغ ذلك الأفضلَ . فأخذ يتجهز لمحاربتهم . وخرج في آخر المحرم سنة ثمان وثمانين (وأربعمائة) بعساكره . وسار إلى الإسكندرية. فبرز إليه نزار وأفتكين . وكانت بين الفريقين عدة حروب شديدة ، انكسر فيها الأفضل ، ورجع بمن معه منهزماً إلى القاهرة .

فقوي نزار وأفتكين ، وصار اليهما كثيرٌ من العرب . واشتد أمر نزار وعظُم ، واستولى على بلاد الوجه البحري . وأخذ الأفضل يتجهّز ثانياً إلى المسير لمحاربة نزار ، ودسّ إلى أكابر العربان ووجوه أصحاب نزار وافتكين ، وصاروا إلى الاسكندرية . فنزل الأفضلُ إليها ، وحاصرها حصاراً شديداً ، وألحّ في مقاتلتهم ، وبعث إلى أكابر أصحاب نزار ، ووعدهم .

فلما كان في ذي القعدة وقد اشتد البلاء من الحصار ، جمع ابن مصال ماله وفرّ في البحر إلى جهة بلاد المغرب . ففتّ ذلك في عضد نزار وتبيّن فيه الانكسار . واشتدّ الأفضل وتكاثرت جموعه . فبعث وقَبَضَ على نزار وأفتكين ، وبعث بهما إلى القاهرة .

فأما نزار فإنه قُتِل في القصر بأن أقيم بين حائطين بُنيا عليه ، فماتَ بينهما . وأما أفتكين فإنه قتله الأفضل بعد قدومه . [1] »

هذه هي الرواية التاريخية الصحيحة . أما المصادر الاسماعيلية النزارية ، فتزعم أن نزارا تمكن من مغادرة الاسكندرية سرّاً أثناء الحصار ، واتجه إلى بلاد فارس ، حيث استقر به المقام في جبال الطالقان ، وأسس الدولة النزارية هنـــاك . وينقل مصطفى غالب رواية مفصلة عن كتاب يدعى « الأخبار والآثار » للداعي المغربي الشيخ

---

(١) المقريزي : « الخطط » جـ ١ ص ٤٢٢ – ٤٢٣ ، طبع مطبعة بولاق ، القاهرة سنة ١٢٧٠

محمد أبي المكارم ذكر فيه قصة فرار نزار من الاسكندرية ، ورد فيه ما يلي : « عندما اشتد الحصار على الاسكندرية مِنْ قِبَل الجاحد المارق الزنديق الأرمني الأفضل ، غادرها مولانا الامام نزار عليه السلام مع أهل بيته متخفياً بزيّ التجار نحو سجلماسة ، حيث مكث عند عمته هناك بضعة أشهر ، حتى عادت إليه الرسل التي أوفدها لإبلاغ الحسن بن الصبّاح عن محل إقامته . فسار إلى جبال الطالقان مع أهل بيته ومَنْ بقي معه من دعاة وخدم ، حيث استقر بقلعة ألموت بين رجال دعوته المخلصين ، وعمل مع الحسن بن الصبّاح على تأسيس الدولة النزارية . وبعد أن تم له ذلك أصابه مرض شديد ، استدعى على أثره دعاته ، ونصَّ على امامة ابنه « علي » ، وذلك سنة ٤٩٠ هـ ، وتوفي في اليوم الثاني ودفنه في قلعة ألموت [١] » .

وهذه الرواية ، وليس لها أيّ سند تاريخي ، ولم يذكرها أي مؤرخ ، قصد من اختراعها إلى الربط بين نزار وبين اسماعيلية ايران في ألموت وسائر القلاع الاسماعيلية التي أتينا على ذكرها .

* * *

المهم أن الاسماعيلية الفاطمية قد انقسمت من ذلك التاريخ ، أي سنة ٤٨٨ هـ ، إلى فرقتين رئيسيتين : النزارية ، وتطعن في إمامة المستعلي ؛ والمستعلية وترى صحّة خلافته .

والنزارية صارت قاعدتها الأساسية في شمال ايران ، وصار لها أنصارها في سورية والعراق والهند .

---

(١) مصطفى غالب : « تاريخ الدعوة الاسماعيلية » ص ١٨٣ ، دمشق ، دار اليقظة ، بدون تاريخ (سنة ١٩٥٣) . وقد أصلحنا الأغلاط النحوية والاملائية ، والغريب أن كتابته وكذلك كتابة عارف تامر حافلة بأفحش الأخطاء النحوية والأملائية واللغوية لدرجة مذهلة هذا فضلا عن اللعب بالنصوص التي ينقلون عنها ، والأخطاء التاريخية التي لا حصر لها .

أما المستعلية فقد بقيت لها الخلافة الفاطمية في مصر والشام . فظل المستعلي في الخلافة حتّى توفي (وقيل إنه سمّ ، وقيل إنه قُتِل سرّاً) في سنة خمس وتسعين وأربعمائة ، وعمره ٢٧ سنة و ٢٧ يوماً ، ومدة خلافته سبع سنين وشهران . وفي أيامه اختلّت أحوال الدولة ، وانقطعت الدعوة الاسماعيلية من أكثر مدن الشام ، بعد أن استولى على بلاد الشام السلاجقة والصليبيون وتنازعوها فيما بينهم .

ولما مات المستعلي أقام الأفضل من بعده في الخلافة ابنه الآمر بأحكام الله أبا علي منصوراً ، وعمره ٥ سنوات وشهر وأيام . وفي أيامه قُتِل الأفضل سنة ٥١٧ هـ وبقي الآمر في الخلافة تسعاً وعشرين سنة و ٨ أشهر ونصفاً ، إذ قُتِل في ١٤ ذي القعدة سنة ٥٢٤ هـ . وفي أيامه ملك الصليبيون كثيرا من المعاقل والحصون بسواحل الشام : إذ ملكوا عكا في شعبان سنة ٤٩٧ ، وغزة في رجب سنة ٥٠٢ ، وطرابلس (لبنان) في ذي الحجة سنة ٥٠٢ ، وبانياس وجبيل وقلعة تبنين في ذي الحجة سنة ٥٠٢ ، وصور في سنة ٥١٨ . وكان عهده الأول عهد رخاء إلى أن عين راهباً يدعى ابن أبي نجاح قسا في فرض الضرائب واغتصاب الأموال وكثرت مظالمه حتّى قتله الناس . والآمر بأحكام الله « هو الذي جدّد رسوم الدولة ، وأعاد إليها بهجتها بعد ما كان الأفضل أبطل ذلك . ونقل الدواوين والأسمطة من القصر بالقاهرة إلى دار الملك بمصر »[(١)] وكان جريئاً على سفك الدماء ، وارتكاب المحظورات ، واستحسان القبائح ، وقتل وعمره ٣٤ سنة و ٩ أشهر وعشرون يوماً . وفي حياة الأفضل لم يكن له حول ولا طول ، بل ظل محجوراً عليه حتى قُتل الأفضل في سنة ٥١٥ هـ .

والنزارية هم الذين قتلوا الآمر بأحكام الله .

---

(١) المقريزي : « الخطط » جـ ٢ ص ٢٩١ ، طبع بولاق ، سنة ١٢٧٠ هـ .

فلما قتل الآمر ، أقام برغش وهزار الملوك الأمير عبد المجيد في دست الخلافة ، ولقباه الحافظ لدين الله . فثار العسكر وأقاموا أبا علي ابن الأفضل وزيراً ، وقُتِلَ هزار الملوك الذي استقر وزيراً ، وتم ذلك كله في يوم واحد . واستمر الحافظ لدين الله أبو ميمون عبد المجيد هذا في الخلافة حتى توفي في ٥ جمادى الآخرة سنة ٥٤٤ هـ عن سبع وسبعين سنة ، منها مدة خلافته ثماني عشرة سنة وأربعة أشهر وتسعة عشر يوماً ، أصابته فيها شدائد كثيرة .

ومات والفتنة قائمة بالقاهرة ، فأقيم ابنه **الظافر بأمر الله** أبو منصور اسماعيل ، فأقام في الخلافة ٤ سنين و٨ أشهر إلا خمسة أيام ، واستبد الوزراء بالحكم . وفي أيامه أُخذت عسقلان ، وظهر الوهن في الدولة ، وكان كثير اللهو ، وهو الذي أنشأ الجامع المعروف بجامع الفاكهيين . وكان بينه وبين وزيره نصر بن عباس مودة أكيدة ؛ لكنه خشي من أن يقتله الظافر . فدبر له القتل ، فقُتِل الظافر في آخر المحرم سنة ٥٤٩ ، وكانت سنه يوم قتل ٢١ سنة و ٩ شهر ، منها في الخلافة بعد أبيه ٤ سنوات و ٨ أشهر إلا ٥ أيام .

فلما قُتِل الظافر ، أقيم من بعده ابنه **الفائز بنصر الله** أبو القاسم عيسى ، وعمره ٥ سنوات . وكان أهل القصر ، بعد أن علموا بمقتل الظافر ، قد بعثوا إلى طلائع بن رزيك ، وكان على الأشمونين، يستنجدون به . فقدم طلائع بن رُزّيك ، وإلي الأشمونين ، بجموعه إلى القاهرة ، ففر الوزير ابن عباس ، واستولى طلائع على الوزارة ، وقام بأمر الدولة إلى أن مات الفائز بنصر الله في ١٧ رجب سنة ٥٥٥ عن احدى عشرة سنة وستة أشهر ويومين ، منها في الخلافة ست سنين وخمسة أشهر وأيام ، لم ير فيها خيراً . فإنه لما أُخرِج ليقام خليفة رأى أعمامه قتلى ، وسمع الصراخ ، فاختل عقله ، وصار يصرخ حتى مات .

فأقام الصالح بن رزيك في الخلافة بعده : **العاضد لدين الله** أبا محمد عبدالله ، وكان عمره يوم بويع احدى عشرة سنة . وقام الصالح (وهو اللقب الذي تلقب به طلائع بن رزيك بعد توليه الوزارة) بتدبير الأمور إلى أن قتل في رمضان سنة ٥٥٦ هـ . فقام من بعده ابنه رزيك بن طلائع ، وحسنت سيرته ، فعزل شاور بن مجير السعدي عن ولاية قوص . فلم يقبل شاورٌ هذا العزل ، وحشد جيشاً وسار على طريق الواحات في البرية إلى تروجه ، فجمع الناس ، وسار إلى القاهرة . فلم يثبت رزيك ، وفرّ . فقبض عليه في اطفيح (بمحافظة الجيزة) واستقر شاور في الوزارة لأيام خلت من صفر سنة ٥٥٨ . فأقام إلى أن ثار ضرغام ، صاحب الباب ، ففرّ منه إلى الشام . واستبدّ ضرغام بالوزارة ، فقتل أمراء الدولة . فضعفت الدولة بسبب ذهاب أكابرها . فقدم الصليبيون ونازلوا مدينة بلبيس مدة ، ودافعهم المسلمون عنها عدة مرات حتى عادوا إلى مواقعهم بساحل الشام . ثم وصل شاور بعد أن تجهز في جند من الشام في جمادى الآخرة سنة ٥٥٩ ، فحاربه ضرغام على بلبيس بعساكر مصر . وانتهت الحرب بانهزام ضرغام . فمضى شاور إلى القاهرة ، وقامت بين الفريقين حروب جديدة انتهت بهزيمة ضرغام وقتله في شهر رمضان سنة ٥٥٩ هـ .
« فاستولى شاور على الوزارة مرة ثانية . واختلف شاور مع النفر القادمين معه من الشام ، وكانت له معهم حروب آلت إلى أن كتب شاور إلى مري ، ملك الفرنج ، يستدعيه إلى القاهرة ليعينه على محاربة شيركوه ومَنْ معه من الغز . فحضر ، وقد صار شيركوه في مدينة بلبيس . فخرج شاور من القاهرة ونزل هو ومري على بلبيس ، وحصرا شيركوه ثلاثة أشهر . ثم وقع الصلح . فسار شيركوه بالغُزّ إلى الشام ، ورحل الفرنج . وعاد شاور إلى القاهرة سنة ستين وخمسمائة فلم يزل إلى أن قدم شيركوه من الشام بالعساكر مرة ثانية ، في ربيع

الآخر . فخرج شاور من القاهرة إلى لقائه ، واستدعى مري ملك الفرنج . فسار شيركوه على الشرق وخرج من أطفيح . فسار إليه شاور بالفرنج ، وكانت له معه الوقعة المشهورة . وسار شيركوه بعد الوقعة من الأشمونين وأخذ الاسكندرية . وعاد شاور إلى القاهرة ، وخرج شيركوه من الاسكندرية بعد أن استخلف عليها ابن أخيه صلاح الدين يوسف بن أيوب »[1] وانتهت هذه الأحداث بتقلد شيركوه الوزارة ، وقام بالدولة شهرين وخمسة أيام . ومات في ٢٢ جمادى الآخرة سنة ٥٦٠ هـ ، فقلد الخليفة العاضد الوزارة لصلاح الدين يوسف ابن أيوب ، فساس الأمور ، وأضعف العاضد باستنفاد ما عنده من المال . ولم يزل أمر صلاح الدين الأيوبي في ازدياد ، وأمر العاضد في نقصان ، حتى صار يخطب من بعد العاضد للسلطان محمود نور الدين ، وانحل أمر الخليفة الفاطمي حتى لم يبق له سوى اقامة ذكره في الخطبة فقط . ثم قطعت الخطبة للعاضد ، فمرض ومات وعمره احدى وعشرون سنة إلاّ عشرة أيام ، منها في الخلافة احدى عشرة سنة وستة أشهر وسبعة أيام ، وذلك في ليلة يوم عاشوراء (١٠ المحرم) سنة سبع وستين وخمسمائة ، بعد قطع اسمه من الخطبة والدعاء للمستنجد العباسي بثلاثة أيام . وهو آخر الخلفاء الفاطميين بمصر . وكانت مدة الفاطميين بالمغرب ومصر منذ قام عبيد الله المهدي إلى أن مات العاضد مائتي سنة واثنتين وسبعين سنة وأياماً (٢٧٢ سنة وبضعة أيام) ، بالقاهرة منها ٢٠٨ سنوات .

---

(١) المقريزي : « الخطط » ج ١ ص ٣٥٨ ، طبع بولاق سنة ١٢٧٠ د .

الاسماعيلية النزارية في الشام

بعد مصرع نزار في سنة ٤٨٨ هـ أصبح ابنه علي الهادي ، بحسب اعتقاد الاسماعيلية النزارية ، إماماً ، حتّى توفي سنة ٥٣٠ هـ ، ودفن في قلعة لامستر ، وتولى بعده محمد المهتدي ، الذي نقل مقره إلى قلعة ألموت . وتوفي المهتدي في سنة ٥٥٢ هـ . وفي عهده هاجم الخليفة العباسي الراشد بالله في سنة ٥٣٢ قلاع الاسماعيلية ، حتّى استولى على بعضها وأعمل في الاسماعيلية القتل وسبى نساءهم . وقد أدى ذلك إلى فرار عدد كبير من الاسماعيلية إلى قلاعهم في الشام ، مثل القدموس ، ومصياف ، والخوابي ، والمِرقب والكهف .

ويلوح أن الحسن بن الصبّاح لما رأى انشقاق الاسماعيلية الفاطمية إلى انصار نزار وأنصار المستعلي ، انتهز هذه الفرصة ليتولى قيادة الدعوة الاسماعيلية في الشرق ، في مقابل الدعوة الاسماعيلية في مصر . وحاول في نفس الوقت أن يبسط نفوذ الاسماعيلية النزارية في ديار الاسماعيلية المستعلية ، أي في مصر والشام . فأرسل دعاة إلى كل منهما ، وأفلح إلى حد غير قليل في بسط نفوذه في الشام ، حتّى أصبحت الشام موزّعة بين أنصار الإسماعيلية النزارية والاسماعيلية المستعلية .

وبدأت النزارية بحلب ، وكانت تحت حكم [1] الملك رضوان بن تتش بن ألب أرسلان السلجوقي ، الذي تولى ولاية حلب بعد وفاة أبيه تاج الدولة تتش . ذلك أن الحسن بن الصباح أرسل إلى الشام داعياً لقب بلقب « الحكيم المُنَجِّم الباطني » ، واستطاع هذا الداعي أن يستميل رضوان بن تتش على أساس أن يستغل هذا شجاعة الاسماعيلية في الاغتيال السياسي لخصومه . قال ابن العديم عن « الحكيم المنجم الباطني » : « وكان هذا الحكيم قد أفسد ما بينه (أي جناح الدولة) وبين رضوان ، واستمال رضوان إلى الباطنية جدّاً . وظهر مذهبهم في حلب ، وشايعهم رضوان ، وحفظ جانبهم . وصار لهم بحلب الجاهُ العظيم والقدرة الزائدة . وصارت لهم دارُ الدعوة بحلب في أيّامه . وكاتبه الملوكُ في أمرهم ، فلم يلتفت ولم يرجع عنهم » [2] .

وفعلاً حقق الباطنية لرضوان ما أمّله فيهم ، إذ سيّر الحكيم المنجم الباطني ثلاثة أعجام من الباطنية إلى جناح الدولة وهو في حمص فاغتالوه في ٢٢ رجب سنة ٤٩٦ هـ وهو يصلّي الجمعة . يقول ابن القلانسي : « نزل من القلعة إلى الجامع لصلاة الجمعة وحوله خواص أصحابه بالسلاح التام ، فلما حصل بموضع مُصَلاّهُ على رسمه ، وثب عليه ثلاثة نفر عجم من الباطنية ، ومعهم شيخ يدعون له ويسمعونه في زيّ الزهاد . فوعدهم ، فضربوه بسكاكينهم وقتلوه ، وقتلوا معه جماعة من أصحابه ؛ وكان في الجامع عشرة من متصوفة العجم وغيرهم ، فاتّهموا ، وقتلوا ، جبراً للمظلومين ، في الوقت

---

(١) حكمها رضوان بن تتش من سنة ٤٨٧ هـ إلى سنة ٥٠٧ هـ .

(٢) كمال الدين ابن العديم : « زبدة الحلب من تاريخ حلب » ، ج ٢ ص ١٤٥ ، مطبوعات المعهد الفرنسي بدمشق ، سنة ١٩٥٤ .

عن آخرهم » [1] . ويضيف ابن العديم إلى ذكره للواقعة : « وقيل : إن ذلك كان بأمر رضوان ورضاه . وبقي المنجم الباطني بعده (أي بعد هذا الحادث) أربعة وعشرين يوماً (في ابن القلانسي ص ١٤٢ : أربعة عشر يوماً) ومات . وقام بعده بأمر الدعوة الباطنية بحلب رفيقه أبو طاهر الصائغ العجمي » [2] . والطريقة التي تمّ بها الاغتيال هي الطريقة التي قررها الحسن بن الصبّاح للاغتيال السياسي .

وهذا الداعي الجديد ، أبو طاهر الصائغ ، استمر في نفس الطريقة. فنراه في سنة ٤٩٨ قد سيّر « جماعة من الباطنية من أهل سَرْمين إلى خلَف بن مُلاعِب — بتدبير رجل يعرف بأبي الفتح السّرْميني — من دعاة الاسماعيلية ، فقتلوه . ورافقهم جماعة من أهل أفاميه ، ونقبوا سور الحصن ، ودخلوا منه ؛ وطلع بعضهم إلى القلّة فأحسّ بهم . فخرج ، فطعنه أحدهم بخشب ؛ فرمى بنفسه ، فطُعِن أخرى فمات . ونادوا بشعار الملك رضوان . ووصل أبو طاهر الصائغ إلى الحصن عقيب ذلك وأقام به » [3] .

غير أن السلطان محمد بن ملكشاه ، السلطان السلجوقي بلغه نبأ مشايعة رضوان للباطنية . فخاف رضوان ، وأمر ابا الغنائم ، ابن أخي أبي الفتح الباطني الذي دبر قتل ابن ملاعب ، بالخروج من حلب هو وأصحابه . فخرج أبو الغنائم بجماعة ، وقُتِل أفراد منهم . ومع ذلك نرى رضوانا في سنة ٥٠٥ لا يزال يستعين بالباطنية لخدمته وحراسته (ابن العديم ج ٢ ص ١٥٩ س ١١) ، وعلى رأسهم أبو طاهر

---

(١) ابن القلانسي : « ذيل تاريخ دمشق » ص ١٤٨ ، نشرة آمدروز ، بيروت سنة ١٩٠٨ .

(٢) ابن العديم : « زبدة الحلب في تاريخ حلب » ج ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، الطبعة المذكورة ، دمشق سنة ١٩٥٤ .

(٣) ابن العديم : «زبدة الحلب في تاريخ حلب » ج٢ ص ١٥١ ، ١٥٢ .

الصائغ العجمي رئيس الباطنية بحلب . لكن السنة والشيعة معاً استغاثوا من فتك الباطنية ، وهجموا عليهم ، وتواثبوا على الباطنية ، ولم يتجاسر رضوان على انكار ذلك .

على أن رضواناً سبق له في سنة ٤٩٠ ﻫ أن استجاب لدعوة المستعلي إياه للطاعة وإقامة الدعوة له . إذ أرسل إليه الأفضل شاهنشاه بن بدر الجمالي يدعوه إلى ذلك ، وحمل إليه « هدية سنية من مصر ، ووعده بأن يمده بالعساكر والأموال . فتقدّم بالدعوة للمصريين (الاسماعيلية الفاطميين في مصر) على سائر منابر الشام التي في يده ؛ ودعا الخطيب أبو تراب حيدرة بن أبي أسامة بحلب للمستعلي ، ثم للأفضل ، ثم لرضوان ، في يوم الجمعة السابع عشر من شهر رمضان من هـــذه السنة (سنة ٤٩٠ ﻫ) ... ودامت الدعوة بحلب إلى رجب من سنة اثنتين وتسعين وأربعمائة . وقيل : لم تَدُمْ أكثر من أربع جمع . وأعادها رضوان للإمام المستظهر (الخليفة العباسي) ثم للسلطان بركيارق، ثم لنفسه . ولم يصحّ له مما التمسه من المصريين شيء » [١] .

وتوفي رضوان بن تتش في ٢٨ جمادى الآخرة سنة ٥٠٧ ﻫ . ومَلَكَ حلبَ بعده ابنهُ ألب أرسلان . فكتب السلطان محمد بن ملك شاه إلى ألب أرسلان قائلا : « كان والدك يخالفني في الباطنية ، وأنت وَلَدِي ، فأحِبُّ أن تقتلهم » وشرع الرئيس ابن بديع في التحدث مع ألب أرسلان بشأن الباطنية فقررا الايقاع بهم والقضاء عليهم . « فقَبَض على أبي طاهر الصائغ وقتله (أي قتله ابنُ بديع رئيس الشرطة في حلب) ، وقتل اسماعيل الداعي وأخا الحكيم المنجّم والأعيانَ من أهل هذا المذهب (الاسماعيلية) بحلب ، وقبض على زهاء مائتي نفس منهم . وحبّس بعضهم واستصفى أموالهم . وشفع

(١) ابن العديم : « زبدة الحلب في تاريخ حلب » ج ٢ ص ١٢٨ — ١٢٩ .

في بعضهم : فمنهم من أطلق ، ومنهم من رُمِي من أعلى القلعة ، ومنهم مَنْ قُتِل . وأفلت جماعةٌ منهم فتفرقوا في البلاد ؛ وهرب ابراهيم الداعي من القليعة إلى شيزر . وخرج حسام الدولة بن دملاج عند القبض عليهم فمات في الرقة » وكل ذلك في سنة ٥٠٧ هـ .

على أنه في السنة نفسها ، سنة ٥٠٧ هـ ، وثب جماعة من الباطنية من أهل أفامية وسرمين ومعرّة النعمان ومعرة نصرين في أيام فصح النصارى ، وثبوا على حصن شيزر « على غفلة من أهله في مائة رجل فملكوه وأخرجوا جماعة وأغلقوا باب الحصن ، وصعدوا القلعة فملكوها وأبراجها . وكان بنو منقذ ، أصحابُها ، قد خرجوا لمشاهدة عيد النصارى . وكان هذا أمراً قد رتب في المدة الطويلة . وقد كانوا (أي بنو منقذ) أحسنوا إلى هؤلاء المُقْدِمين على الفساد كل الإحسان فبادر أهل شيزر قبل وصولهم إلى الباشورة ورفع الحرم بالحبال من الطاقات وصاروا معهم ، وأدركهم الأمراء ، بنو منقذ أصحاب الحصن وصعدوا إليهم وكبّروا عليهم وقاتلوهم حتّى ألجأوهم إلى القلعة . فُخذلوا وذلوا . وهجموا عليهم وتكاثروا عليهم وتحكمت سيوفهم فيهم فقتلوهم بأسرهم . وقُتِل كلُّ مَنْ كان على رأيهم في البلد من الباطنية » [1] .

وفي سنة ٥٢٠ هـ « استفحل أمر بهرام ، داعي الباطنية ، وعَظُم خَطْبُه في حلب والشام ، وهو على غاية من الاستتار والاختفاء وتغيير الزي واللباس ، بحيث يطوف البلاد والمعاقل ولا يعرف أحدٌ شخصه . إلى أن حصل في دمشق بتقرير قرره نجم الدين ايل غازي بن أرتق مع الامير ظهر الدين أتابك ، وخطاب وكدّه بسببه . فأكْرِم لاتقاء

---

(١) أبو علي حمزة ابن القلانسي : « ذيل تاريخ دمشق » ص ١٩٠ – ١٩١ ، نشرة أمدروز ، بيروت سنة ١٩٠٨ .

شرّه وشرّ جماعته ، وحُمِلَتْ له الرعاية وتأكدت به العناية ، بعد أن تقلّبت به الأحوال ، وتنقلّ من مكان إلى مكان ، وتبعه — من جَهلة الناس وسفهاء العوام وسفساف الفلاحين الطغام — مَنْ لا عقل له ولا ديانة فيه ، احتماءً به وطلباً للشر بحزبه . ووافقه الوزير أبو علي طاهر بن سعد المزدقاني — وإن لم يكن على مذهبــه — على أمره ، وساعده على بث حبال شرّه وإظهار خافي سره . فلما ظهر أمره وشاع وطاوعه وزير ظهر الدين المذكور ليكون عوناً له على فعله وتقوية يده في شغله ، التمس من ظهير الدين أتابك حصناً يأوي إليه ومعقلاً يحتمي به ويعتمد عليه . فسلّم له ثغر بانياس في ذي القعدة سنة ٥٢٠ فلما حصل فيه اجتمع إليه أوباشه من الرعاع والسفهاء والفلاحين والعوام وغوغاء الطغام الذين استغواهم بمِحاله وأباطيله ، واستمالهم بخدَعه وأضاليله . فعظمت المصيبة بهم ، وجَلّتْ المحنة بظهور أمرهم وسببهم، وضاقت صدور الفقهاء والمتدينين والعلماء وأهل السُنّة والمقدمين و (أهل) الستر والسلامة من الأخيار المؤمنين . وأحجم كلٌ منهم من الكلام فيهم والشكوى لواحد منهم ، دفعاً لشرّهم وارتقاباً لدائرة السوء عليهم ، لأنهم شرعوا في قتل من يعاندهم ومعاضدة من يؤازرهم على الضلال ، ويرافدهم ، بحيث لا ينكر عليهم سلطانٌ ولا وزير ، ولا يَفُلُّ حدَّ شرهم متقدمٌ ولا أميرٌ » (١) .

وهكذا تسلم بهرام ، داعي الباطنية ، ثغر بانياس في سنة ٥٢٠ هـ . « فلما حصل في بانياس شرع في تحصينها وترميم ما استرم وتشعّث منها . وبث دعاته في سائر الجهات ، فاستغووا خلقاً كثيراً من جهّال الأعمال وسفساف الفلاّحين من الضياع وغوغاء الرعاع ، ممّن لا لُبّ له يصدّه عن الفساد ويردعه ، ولا تقيّة تصرفه عن المنكر وتمنعه.

---

(١) ابن القلانسي : « ذيل تاريخ دمشق » ص ٢١٦ ، بيروت سنة ١٩٠٨ .

فقوي شرهم ، وظهر بقبح الاعتقاد سرُّهم ، وامتدت أيديهم وألسنتهم إلى الأخيار من الرعية بالثلب والسبّ ، وإلى المنفردين في المسالك بالطمع والسلب ، وأخذهم قهراً وتناولهم بالمكروه قهراً ، وقَتْلِ من يُقْتَل من الناس تعدّياً وظلماً . وأعانهم على الايغال في هذا الضلال أبو علي طاهر بن سعد المزدقاني الوزير ، معونةً بالغ فيها ، وحَصَل له وخيمُ عاقبتها وذميمُ مغبّتها ، لما تقرر بينه وبين بهرام الداعي المقدّم من المؤازرة والمعاضدة والمظافرة والمرافدة ، موافقةً في غير ذات الله ولا طاعة ، طلباً لان تكون الأيدي واحدة على مَنْ يقصدهما بمكروهٍ ، والنيّات مترادفة على من ينوي لهم شرّاً . وتاج الملوك [1] غير راضٍ بذاك ولا مؤثر له ، بل تبعثه السياسة السديدة والحلم الوافر والمعرفة الثابتة على الإغضاء منهم على القذى والصبر على مؤلم الأذى . وهو يسرُّ في نفسه ما لا يظهره ، ويطوي من أمرهم ما لم ينشره إلى حين يجد الفرصة » [2] .

ووجد الفرصة لما أن قام بهرام الداعي فخدع برقاً بن جندل ، احد مقدّمي وادي التيم ، حتى حصل في يده ، واعتقله وقتله صبراً . فتألم تاج الملوك من هذه الفعلة الشنعاء . وقام أخو القتيل ، ضحاك بن جندل ، يطالب بدم أخيه والثأر له . فجمع جيشاً ، ولما شعر بهرام بذلك حشد جيشاً ظهر به من بانياس في سنة ٥٢٢ ، وقصد إلى ناحية وادي التيم . وقامت معركة انهزم فيها أصحاب بهرام ، وقتلوا جميعاً ، وقطع رأس بهرام نفسه ، ومُضِي به إلى مصر بشارةً بهلاك بهرام .

لكنه قام بعد بهرام صاحبه اسماعيل العجمي ، وأخذ في استغواء العامة ، وتجمع حواليه بقايا الباطنية المتفرقين في النواحي والبقاع . لهذا

---

(١) هو بوري بن أتابك ، وقد تولى الأمر بعد أبيه ظهير الدين في دمشق وما حولها ، سنة ٥٢٢ هـ .
(٢) ابن القلانسي : « ذيل تاريخ دمشق » ص ٢٢١ .

قرر تاج الملوك الايقاع بهم ، وبدأ بقتل وزيره أبي علي طاهر بن سعد المزدقاني لتواطؤه مع الباطنية ، وكان ذلك في ١٧ رمضان سنة ٥٢٣ هـ . « وشاع الخبر بذلك في الحال . فثارت الأحداث (الشباب) بدمشق والغوغاء والأوباش بالسيوف والخناجر المجرّدة ، فقتلوا من ظفروا به من الباطنية وأسبابهم وكلّ متعلق بهم ومُنْتَمٍ إليه ، وتتبّعوهم في أماكنهم واستخرجوهم من مكامنهم وأفنوهم جميعاً تقطيعاً بالسيوف وذبحاً بالخناجر » . وممن أخذ المعروف بـ « شاذي الخادم » الذي رباه أبو طاهر الصائغ الحلبي ، وكان أصل البلاء والشرّ ، فقتل وصلب ومعه نفر على شرفات سور دمشق . وكان صاحب الشرطة في دمشق هو يوسف بن فيروز ، فاحتاط خوفاً من أز يرسل باطنية ألموت من يقومون بالاغتيالات .

« وأما اسماعيل ، الداعي المقيم ببانياس ، ومن معه فإنهم لما سمعوا ما حدث من هذه الكائنة ، سُقِط في أيديهم ، وانخذلوا وذلّوا ، وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون ، وتفرّق شملهم في البلاد . وعلم إسماعيل أن البلاء محيط به إن أقام ببانياس ؛ ولم يكن له صبرٌ على الثبات ، فأنفذ إلى الافرنج يبذل لهم تسليم بانياس إليهم ليأمن بهم . فسلّمها إليهم . وحصل هو وجماعةٌ ، في أيديهم ؛ فتسللوا من بانياس إلى الأعمال الافرنجية (اي المدن التي في قبضة الصليبيين) على غاية من الذل ونهاية من القلّة . وعرض لاسماعيل علةُ الذرب ، فهلك بها وقبر في بانياس في أوائل سنة ٥٢٤ ، فخلت منهم تلك الناحية » [١] .

وانتقاماً من ذلك بعث رجال ألموت باثنين من الخراسانية لقتل تاج الملوك ، فجاءا إلى دمشق وتدرجا بالحيلة والمكر إلى أن صارا من

---

(١) ابن القلانسي : « الذيل على تاريخ دمشق » ص ٢٢٤ .

المرتّبين لحفظ تاج الملوك ، ووثبا عليه في يوم الخميس ٥ جمادى الآخرة سنة ٥٢٥ وضربه أحدهما بالسيف ، ولكن لم يتمكن من قتله ، وضربه الآخر بسكين فلم يتمكن من قتله ، ورمى تاج الملوك بنفسه في الحال عن فرسه سليما وتكاثر الرجال عليهما وقطعوهما بالسيوف . وعوفي تاج الملوك من جراحه . وهذا يدل مرة أخرى على الاتصال المستمر بين قلعة ألموت وبين الباطنية في الشام .

كذلك حاول الاسماعيلية الباطنية الانتقام مما أوقعه بهم ضحّاك بن جندل الذي قتل بهرام الداعي . ففي شعبان سنة ٥٤٣ ندب الاسماعيلية لقتل ضحّاك بن جندل « رجلين أحدهما قَوّاسٌ والآخر نَشّابٌ ، فوصلا إليه وتقرّبا بصفتهما إليه ، وأقاما عنده برهة من الزمان طويلة ، الى أن وجدا فيه الفرصة متسهّلة . وذاك أن ضحّاك بن جندل كان راكباً مسيراً حول ضيعة له تعرف بـ « بيت لهيا » من وادي التيم . فلما عاد عنها وافق اجتيازه بمنزل هذين المفسدين . فلقياه ، وسألاه النزول عندهما للراحة ، وألحّا عليه في السؤال . فنزل والقدر منازله ، والبلاء معاد له . فلما جلس أتياه بمأكول حضرهما . فحين شرع في الأكل مع الخلوة وثبا عليه فقتلاه . وأجفلا ، فأدركهما رجاله فأخذوهما وأتوا بهما إلى ضحّاك ، وقد بقي فيه رمق ، فلما رآهما أمر بقتلهما بحيث يشاهدهما . ثم فاضت نفسه في الحال »[١] .

رشيد الدين سنان

وفي تلك الأيام ظهرت شخصية بارزة بين اسماعيلية الشام ، هي شخصية : راشد الدين سنان . ولد سنان – بحسب ما يقول ياقوت

---

(١) ابن القلانسي : « الذيل على تاريخ دمشق » ص ٣٠٣ ، بيروت سنة ١٩٠٨ .

الحموي [1] – في قرية بين واسط والبصرة ، كان معظم أهلها من النصيرية والإسحاقية ، وهما فرقتان غاليتان من الشيعة . ثم فر في شبابه إلى ألموت . وهناك درس ، وكان زميلاً للحسن الثاني قبل توليه الامامة في سنة ٥٥٧ هـ . فلما تولى الحسن الثاني الامامة بعث به إلى الشام . فسافر إلى بلاد الشام متخفياً محتاطاً ، ووصل إلى الرقة ثم إلى حلب حيث قصر اتصاله على الأوساط الاسماعيلية هناك . ثم انتقل إلى مدينة « كهف » ، وظل بها مدةً طويلة ، قال أبو فراس [2] إنها بلغت سبع سنوات .

وفي الوقت الذي تولى فيه سنان زعامة الحركة الاسماعيلية الباطنية في الشام ، كان نور الدين زنكي في أوج مجده وانتصاراته العظيمة ضد الصليبيين .

وكان الاسماعيلية يملكون ثماني قلاع هي : قدموس ، ومصياف ، والكهف ، والخوابي ، والمنيفة [3] ، والعليقة ، والرصافة ، والقليعة ، يضاف إليها ثلاث أخرى هي : المرقب ، وصافيتا ، وعريمه . وقد ذكر أسماءها وليم الصوري ، مطران صور . وذكر أنها كانت في حوزة « الحشاشين » ، وأن عدد الاسماعيلية في ذلك الجزء من الشام قرابة ستين ألفاً . وقد انتشروا في المنطقة الواقعة بين طرابلس واللاذقية من جهة ، ووادي العاصي والبحر المتوسط من جهة أخرى .

وباستقرار الاسماعيلية في مصياف ، صاروا مجاورين لكونتات

---

(١) ياقوت : « معجم البلدان » ص ٣ ص ٢٧٥ ، نشرة نستنفلد .

(٢) نشره وترجمه جويار في مقال له في « المجلة الآسيوية » السلسلة ٧ ، ج ٩ (سنة ١٨٧٧) ص ٣٢٤ وما يليها .

(٣) وفي ابن بطوطة : المينقة ، وقد عدد حروفها . وكذلك في « مناقب راشد » المنشور بالمجلة الآسيوية سنة ١٨٧٧ ص ٤٥٢ .

طرابلس الشام ، مما نجم عنه بعد قليل الحربُ بين الاسماعيلية وبين الأمراء الفرنجة الصليبيين . ويقول بنيامين التطيلي Benjamin de Tudèle إن الاسماعيلية كانوا في حرب مع النصارى الملقّبين بالفرنجة ، ومع كونت طرابلس الشام Comte de Tripoli . وقد اغتال الباطنيــة ريموند الأول Raymond 1er كونت طرابلس في سنة ٥٤٣ هـ (١١٤٨ / ١١٤٩ م) بحسب رواية ابن الفرات ، أو سنة ١١٥٢ م (سنة ٥٤٧ أو سنة ٥٤٨ هـ) بحسب رأي البندكتيين (١) . وانتقاما من هذا الاغتيال هاجم الفرسان المعبديون Les Templiers (التمبلار ، كما في المصادر العربية) بلاد الاسماعيلية وأرغموهم على عقد صلح بمقتضاه يدفع الاسماعيلية جزية سنوية مقدارها ألفا قطعة ذهبية ، أو ١٢٠٠ دينار ، ومائة مد من القمح والشعير ، بحسب ما يقول المقريزي .

قلنا إن راشد الدين سنان (واسمه الكامل : أبو الحسن بن سليمان ابن محمد راشد الدين) وصل إلى الكهف وأقام بها سبع سنوات . ويقول أبو فراس إنه جاء أولاً إلى مصياف (٢) ، ومنها ذهب إلى بسطريون ، ثم إلى الكهف ، حيث بقي إلى وفاة المولى (٣) أبي محمد ، رئيس الاسماعيلية في الشام . ولم يعلن أنه مبعوث من قِبَل ألمــوت لرئاسة الدعوة في الشام إلاّ قبيل وفاة أبي محمد .

---

(١) **Art de vérifier les dates,** édition de 1770, p. 380.

(٢) ورد في المصادر بالرسوم التالية : مصيات ، مصياث ، مصياف ، مصياب . ويري دى ساسي أن الرسم الأول هو الأصح ، ووافقه على ذلك جويارر « شذرات متعلقة بمذهب الاسماعيلية » ص ٣ ، تعليق ٢) . ولكن فان برشم(٥ المجلة الآسيوية» مايو — يونيو سنة ١٨٩٧) يرى أن الرسم الثاني هو الأصل لأنه متوسط بين الأول والثالث .

(٣) نشير هنا إلى أن زعماء الاسماعيلية في الشام كانوا يلقبون بالألقاب التشريفية التالية : مولى ، صاحب ، أو مقدم . أما قائد القلعة فكان يلقب بلقب : « متولي القلعة » وراجع عن قلاع الاسماعيلية في الشام : « صبح الأعشى » للقلقشندي جـ ٤ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، القاهرة سنة ١٩١٤ .

يقول أبو فراس : « وسمعت من الرجال الثقاة الأمناء أن المولى راشد الدين – منه السلام ! – في أول قدومه إلى قلاع الدعوة لم يُظْهر تقليده (أي خطاب تعيينه رئيساً للدعوة في الشام) ، ولم يعرّف أحداً بنفسه . وأقام في مصياف مدة . فتمشى ذات يومٍ إلى خارج المدينة ، ومعه رجل آخر . فمرّا على بركة مملوءة من الماء . فصار الرجلُ يرى صورته (أي صورة نفسه) في الماء ، ولا يرى للمولى – منه السلام ! – في الماء شخصاً ولا صورة ، وكلاهما واقفان على البركة . فأدهش الرجلَ ذلك ، وجعل يقبّل أرجل المولى – أعاد الله عليه من بركاته . فقال له المولى – منه السلام ! : « اكتُمْ سِرّي ! ولا تعرِّف أحداً بما رأيت » .

ثم توجه إلى بسطريون ، وهي قريبة إلى الكهف ، فأقام بها يعلّم الصبيان الخط مدةً . فكان إذا مرض أحدٌ يأمرهم بشيء يداويه ، فيتعافى من مرضه . فسَمّوْه طبيباً . وصار الناس يقصدونه بسبب المَرَض ، ويتباركون به ويثنون عليه .

فقال الشيخ أبو محمد – رحمة الله عليه ! – لما بلغه عنه ذلك : ينبغي أن يكون هذا الرجل مقيماً عندنا في القلعة . ثم طلبه ورتّب له طعاماً وخبزاً ، بكرة وعشية . فقَبِل – منه السلام ! – بعضَ المرتب وهو يستّر نفسه . فأقام – منه السلام – سبع سنين . وظهر من صلاحه وزهده ما استعظمه الناس . فسمّوه الشيخ العراقي . وكان عليه بُرْدٌ يمني ، وهو في كل عام إذا نزلت الشمس برجه يفتق البردة ويغسلها ببطانتها ويصلح قَضّها ، ثم يخيطها بيده – منه السلام ! – ويلبسها . ويصنع لنفسه سرموجة لا خياط فيها سوى خيط النعل لا غير ، ولها زرٌّ عجمي يمشي بها عليه السلام .

فلما انقضت المدة ، مرض الشيخ أبو محمد – رحمة الله عليه –

وبقي أياماً . فدخل المولى (سنان) في بعض الأيام وقال له : « يا شيخ أبا محمد ! قد انقضت مُدّتك ، وحان أجلك . ونهارَ غـد تُفارق هذا العالم . فقِفْ على تقليدي قبل موتك ! » فلما أن قرأ تقليده على الشيخ أبى محمد بكى . فقال له المولى (سنان) — منه السلام ! — : « لماذا تبكي ؟ » . فقال : « يا سبحان الله ! كيف لا أبكي أسفاً على ما فات من امتثال الأمر المطاع من مدة سبع سنين ، حتى إن مولانا قد جاءنا بك عِوَض المملوك (أي نفسه ، أبا محمد) ولم أعلم ما يجب عليّ من تسليم إليك والدخول في طاعتك ، ولم أقْضِ حقاً من حقوقك ؟ » فقال المولى — منه السلام ! : « يا هذا ! رأينا الأمور جارية على يديك فأحْسِنَ بناؤها . وحقٍّ جابر السموات والأرض ، لقد كان لك من السعادة والتسديد والتوفيق والتأييد ما لو شئت تأخذ قلعة الجبل (قلعة جبل المقطم) بمصر وأمرت بها لأخذتّها. »

فعند ذلك فارق الشيخ أبو محمد في اليوم الثاني و (قت) الظهر ، وهو الوقت الذي أشار إليه المولى — منه السلام ! » [1] .

وهذا الخبر غريب : فكيف ينتظر راشد الدين سبع سنوات ليعلن أنه مُعَيّن من قِبَل ألموت لتولي رئاسة الاسماعيلية ؟ ويرى جويار أن ثم أسبابا عديدة تبرر ذلك : أقواها في نظره هو وفاة حاميه « الحسن على ذكره السلام » في سنة ٥٦١ هـ (١١٦٥ م) . ولم يشأ مَنْ خلف الحسن أن يصدّق على تعيين سنان طالما كان أبو محمد في قيد الحياة . ومن ناحية أخرى فإن أبا فراس يقول لنا إن سناناً كـان يقدّر مناقب أبي محمد وما قدمه للدعوة من خدمات بحيث لم يشأ أن

(١) « فصل من اللفظ الشريف « هذه مناقب المولى راشد الدين » نشره ستانسلاس جويار في «المجلة الآسيوية » JA عدد ابريل – مايو – يونيو سنة ١٨٧٧ ص٤٥٤ – ٤٥٥ . وقد أصلحنا بعض المواضع المحرفة في النشرة .

يطرده بعنف . واعتبار ثالث هو أن علوّ سِنّه قد فرض الاحترام له . واعتبار رابع هو أن الاسماعيلية لم يكونوا قوماً من السهل حكمهم ، وقد جرّب ذلك سنان منهم مراراً . فلعله قدّر أن طرد زعيمهم كان سيتسبب في حدوث فتنة بينهم . وخامساً كان راشد الدين من الفطنة بحيث أراد أن يسبر الوضع ويعرف رعاياه معرفة وثيقة قبل أن يتولى زعامتهم . وكانت سيرته الحميدة بينهم طوال سبع سنوات مدعاة إلى بث احترامه وحبه في نفوس الاسماعيلية ؛ مما هيأ لسنان فيما بعد أن يقنعهم بأنه من طراز خارق للعادة .

ولم يكد أبو محمد يموت حتى نهض أخوه علي وحاول أن يتولى زعامة الاسماعيلية ، وناصره في ذلك قسم من الاسماعيلية في الكهف . غير أن رجلاً يدعى فهد أرسل فدائياً فقتل خوجه علي ، بتحريض من حفيد لأبي محمد .

وبلغت هذه الأنباء ألموت ، فكتب إمام ألموت إلى سنان يثبته في وظيفته ويدعوه إلى لم شمل الجماعة . وفي مصياف حاول البعض السخرية من تولي سنان الرئاسة ، فكتب إلى متولي مصياف يأمره باستدعاء هؤلاء وقد سمّاهم جميعاً بأسمائهم وذكر ما قالوه فيما بينهم ، وأمره أن يقرأ عليهم الكتاب ويوبّخهم . فتابوا ، لما رأوا أن سناناً يطلع على الغيب وأنه قد كشف الله له المحجوب وأطلعه على أسرار الغيوب . فرضي عليهم سنان وصفح عنهم . وهذا يدل — فيما لاحظ جويار — أن سناناً كانت لديه شرطة سرية تمده بالمخابرات وبأدق التفاصيل ؛ وأنه وضع الحمام الزاجل في القلاع يحمّله الرسائل ويتسلمها منه . ولهذا أمر بعدم قتل الحَمَام .

ولقد ذكر ياقوت في مادة : « الشُّرْطة » ما يلي : « الشُّرْطة : كورة كبيرة مِنْ أعمال واسط ؛ بينها وبين البصرة ، لكنّها عن

يمين المنحدر إلى البصرة . أهلها كلُّهم اسحاقية نُصَيْرية أهل ضلالة . منهم كان سنان داعي الاسماعلية ، من قرية من قراها يقال لها : عَقْدُ السّدَن »[1] . وقال في مادة : « عقر ... عَقْرُ السّدَان : من قرى الشُّرْطة ، بين واسط والبصرة ، منها كان الضالُّ المُضِلُّ ، سنان ، داعية الاسماعيلية ودجّالهم ومُضِلُّهم الذي فعل الأفاعيل التي لم يقدر عليها أحدٌ قبله ولا بعده . وكان يعرف السيمياء »[2] .

ولما كان ياقوت بن عبدالله الرومي ، الحموي المولد ، قد ولد في سنة أربع أو خمس وسبعين وخمسمائة ، وتوفي في ٢٠ رمضان سنة ٦٢٦ هـ ، فقد كان معاصراً حينا وقريب العهد جداً من راشد الدين سنان . ولهذا فإن لهذه المعلومات قيمتها الكبيرة ، ومنها نستخلص.

١ — أن سناناً كان في الأصل نصيرياً ، ثم تحول عن النصيرية إلى الاسماعيلية .

٢ — وأنه كان يعرف الحيل والشعبذة والسيمياء .

١ — والأمر الأول له أهميته الكبرى في أنه أدخل في المذهب الاسماعيلي في سوريا مبدأ التناسخ ، الذي لم يقل به لا اسماعيلية مصر ولا اسماعيلية ألموت ، كما ذكرنا من قبل . ويذكر أبو فراس حكايات كثيرة تدل على إيمان سنان بمبدأ تناسخ الأرواح :

ا — منها أنه كان يكثر الصعود في الليل إلى رأس الجبال ، فينقض عليه طائر أخضر له جناحان عظيمان ويحلق بين يديه في فيض من النور ، ويناجيه . وهذا الطائر هو المولى حسن ، جاء من ألموت ليناجيه .

---

(١) ياقوت : « معجم البلدان » جـ ١ ص ٢٧٥ ، نشره فستنفلد .

(٢) الكتاب نفسه جـ ١ ص ٦٩٧ .

ب – ومنها أنه كان نازلاً من القدموس إلى مصياف ومعه جماعة فظهرت في الطريق حية عظيمة . فبادر الرجال إليها يريدون قتلها . فمنعهم سنان من قتلها وقال لهم : « هذا فهد بن الحيطية ؛ وهو معذَّب وعليه ذنوب ، ولا تخلّصوه مما هو فيه » (١) . وفهد هذا هو الذي بعث بفدائي لقتل خوجه علي .

ج – ومنها حكايات مع قرد وثور ، وحمامة ، وكلها تدل على أن هذه الحيوانات تناسخت فيها أرواح ناس .

د – وحكايته عن فَرَسٍ أخبر سنان أنها هي بنت الملك الفلاني وقد جاءت إليه تشكوه مما وقع عليها من ظلم وترجوه أن يخلصها .

وهكذا وهكذا حكايات عديدة يذكرها صاحب « مناقب المولى راشد الدين » (ص ٤٨١ – ٤٨٧) تدل على ايمان راشد الدين سنان بتناسخ الأرواح الانسانية في أنواع من الحيوان ، خصوصاً في الفَرَس ، والحية ، والقرد ، والطائر الأخضر والثور .

٢ – وفيما يتصل بالأمر الثاني ، تروي حكايات عن مقدرة سنان على معرفة الغيب وعلى التنبؤ والرؤية من بُعْد . من ذلك أنه كان يرد على الرسائل التي ترد إليه قبل أن تفتح وتقرأ ؛ وأنه كان يذكر لمن يرسله في مهمة ما سيلقاه في أثناء الطريق من أحداث وأحوال ، ويتحقق ذلك كله فيما بعد ؛ وأنه كان يكلّم الرؤوس التي تفصل عن أجسادها : فيذكر أنه في ذات يوم جمع راشد الدين سنان أصحابه في مصياف ؛ فلما دخلوا قاعة الاجتماع وجدوا إلى جانب كرسيّ راشد الدين رأساً مقطوعاً وموضوعاً على صحن ، ويتدفق منه الدم . وهنا قال راشد الدين مخاطباً الرأس المقطوع : « اروِ لرفاقك ماذا رأيت .

---

(١) أبو فراس : « مناقب المولى راشد » ص ٤٨٢ ، المجلة الآسيوية سنة ١٨٧٧ .

هل تفضل العودة إلى الدنيا بين أهلك ، أو البقاء في الجنة ؟ » فأجاب الرأس : « ما حاجتي إلى العودة إلى الدنيا بعد أن شاهدت مقامي في الجنة والحور وما أعدّه الله لي ! بلغوا أهلي السلام ، يا إخواني ؛ واحذروا من معصية هذا النبي ! » ويقول المؤلف الذي كشف هذه الحيلة إن راشد الدين أخرج بعد ذلك هذا الشخص — المزعوم أن رأسه قطع — من الحفرة التي وضعه فيها ولم يدع ظاهراً منه إلا رأسه، وبضربة من سيفه قتله حقاً وفعلاً ، وذلك حتى لا يفتضح أمر حيلته هذه (١) .

وأفلحت هذه الحيل والشعوذات في التلبيس على العامة والأغرار حتى اعتقد فيه البعض أنه نبيّ وصاحب معجزات ، كما هي حال أبي فراس الذي أورد الحكاية التي ذكرناها ؛ واعتقد البعض الآخر أنه إله تجسّد بينهم . واستغلّ سنان هذه السذاجة ، وراح يؤكد في النفوس هذه المعاني بالكتابة والتعاليم .

فبدأ بأن ألغى الامام السابع محمد بن اسماعيل ، ووضع نفسه مكانه. وأربى على ذلك بأن ادّعى الألوهية ، وكتب رسالة في اثبات ألوهية نفسه نشرها جويار (٢) ضمن « الشذرات المتعلقة بمذهب الاسماعيلية » . وقد كتب ابن جبير في رحلته عن سنان يقول وهو يصف جبل لبنان : « وهو سامي الارتفاع ، ممتدّ الطول ، متّصل من البحر إلى البحر . وفي صفحته حصونٌ للملاحدة الاسماعيلية : فرقة مرقت من الإسلام ، وادّعت الإلهية في أحد الأنام . قُيِّض لهم شيطان من الإنس يعرف بـ « سنان » ، خدعهم بأباطيل وخيالات موّه عليهم باستعمالها ،

---

(١) أورد لنا فون همز في « كنوز الشرق » ج ٣ ، ص ٣٧٧ .

(٢) Stanislas Guyard : **Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis.** Paris, Maisonneuve, 1874, fragment I.

وسحرهم بمحالها ، فاتخذوه إلهاً يعبدونه ، ويبذلون الأنفس دونه . وحصلوا من طاعته وامتثال أمره بحيث يأمر أحدهم بالتردّي من شاهقة جبلٍ فيتردّى ، ويستعجل في مَرْضاته الردى »[1] . وكان ابن جبير زار هذه المنطقة في ١٩ ربيع الأول سنة ٥٨٠ ، الموافق آخر يونيه سنة ١١٨٤ م .

وتمكّن نفوذ سنان في اسماعيلية الشام حتّى استقل عن اسماعيلية ألموت . وحاول الذي خلف « الحسن على ذكره السلام » أن يرد سناناً إلى الطاعة ، ولكنه أخفق . وأرسل إليه كثيراً من الاسماعيلية مراراً لاغتياله ، ولكنه أفلت .

وكان كثير التجوال ، يتفقد قلاع الاسماعيلية باستمرار . وهو الذي أمر ببناء قلعة المرقب . واستولى على قلعة العليقة بحيلة بارعة . ورمّم قلعة الخوابي .

وفي ذلك الوقت كان نور الدين محمود قد استولى على الشام : إذ صار ملكاً على حلب في سنة ٥٤١ هـ (سنة ١١٤٦ م) ؛ وملك دمشق في صفر سنة ٥٤٩ هـ (سنة ١١٥٤ م) . واستولى على بقية بلاد الشام : من حماة ، وبعلبك وافتتح من بلاد الروم عدة حصون : منها مرعش وبهنا ، وكان فتحه مرعش في ذي القعدة من سنة ٥٦٨ هـ ، وافتتح من بلاد الفرنج (الصليبيين) حارم ، في أواخر رمضان سنة ٥٥٩ ، « وفتح عزاز وبانياس ، وغير ذلك مما تزيد عدّته على خمسين حصنا . ثم سيّر الأمير أسد الدين شيركوه ... إلى مصر ثلاث

---

(١) « رحلة - ابن جبير » ، ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، طبعة حسين نصار ، القاهرة بدون تاريخ (سنة ١٩٥٥) ، ونشره رايت Wright ص ٢٥٦ .

دفعات . وملكها السلطان صلاح الدين (الايوبي) في الدفعة الثالثة نيابة عنه »[1] .

ولما رأى نور الدين أن الاسماعيلية يملكون قلاعاً داخل دولته هذه وأنهم خطر عليه ، راح يرسل الحملات ضد سنان ، لكن دون نجاح يذكر ، حتى إنه تهيأ في سنة ٥٦٩ هـ للسير بنفسه على رأس جيش لمحاربة سنان ، لولا أن فاجأته المنيّة في ١١ شوال سنة ٥٦٩ هـ (سنة ١١٧٤ م) .

ويذكر ابن خلّكان أنه « كانت بين نور الدين محمود وبين أبي الحسن سنان بن سليمان بن محمد الملقب راشد الدين – صاحب قلاع الاسماعيلية ومقدّم الفرقة الباطنية بالشام ، وإليه تنسب **الطائفة السنانية** – مكاتبات ومحاورات بسبب المجاورة . فكتب إليه نور الدين ، في بعض الأزمنة ، كتاباً يتهدده فيه ويتوعده لسببٍ اقتضى ذلك . فشقّ على سنان ، فكتب جوابه أبياتاً ورسالة ، وهما (من البسيط) :

ماذا الذي بقراع السيف هدّدنا ... لا قام مصرع جنبي حين تصرعه
قام الحمام إلى البازي يهدّده ... واستيقظت لأسود البرّ أَضْبُعهُ
أضحى يسدُّ فم الأفعى بإصبعه ... يكفيه ما قد تُلاقي منه أُصْبَعُهُ

وقفنا على تفاصيله وجُمَله ، وعلمنا ما هددنا به من قوله وعمله . فبالله ! العَجَبُ من ذبابة تطنُّ في أذن فيل ، وبعوضة تعدُّ في التماثيل. ولقد قالها من قبلك قوم آخرون . فدمّرنا عليهم وما كان لهم من ناصرين . أو للحق تدحضون ، وللباطل تنصرون ؟ وليعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون (سورة الشعراء ٢٢٧) . وأما ما صدر من قولك

(١) ابن خلكان « وفيات الأعيان » الترجمة رقم ٦٨٦ ، ج ٤ ، ص ٢٧٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .

في قطع رأسي ، وقلعك لقلاعي من الجبال الرواسي ، فتلك أماني كاذبة ، وخيالات غير صائبة : فإن الجواهر لا تزول بالأعراض ، كما أن الارواح لا تضمحل بالأمراض . كَمْ بين قويٍّ وضعيف ، ودنيٍّ وشريف ؟ وإن عُدْنا إلى الظواهر والمحسوسات ، وعدلنا عن البواطن والمعقولات ، فلنا أسوة برسول الله (ص) في قوله : « ما أوذي نبيٌّ ما أوذيتُ » . ولقد علمتم ما جرى على عترته ، وأهل بيته وشيعته . والحالُ ما حالَ ، والأمرُ ما زال : ؛ ولله الحمد في الأولى والآخرة ، إذ نحن مظلومون لا ظالمون ، ومغصوبون لا غاصبون. وإذا جاء الحق زهق الباطل « إن الباطل كان زهوقاً » (سورة الإسراء آية ٨١) . ولقد علمتم ظاهر حالنا ، وكيفية رجالنا ، وما يتمنونه من الفوت ، ويتقربون به إلى حياض الموت . « قل فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه أبداً بما قدّمت أيديهم والله عليم بالظالمين » (البقرة ٩٤ — ٩٥) . وفي أمثال العامّة السائرة : أو للبط يتهددون بالشطّ ؟ فهيّىء للبلايا جلبابا ، وتدرّع للرزايا أثوابا ؛ فلأظهرنّ عليك منك ، ولأفنينّهم فيك عنك ، فتكون كالباحث عن حتفه بظلفه ، والجادعِ مارنَ أنفه بكفّه ، وما ذلك على الله بعزيز .

وهذه الرسالة نقلت من خط القاضي الفاضل على هذه الصورة . ورأيتُ في نسخةٍ زيادةً على هذا ، وهي : فإذا وقفت على كتابنا هذا فكن لأمرنا بالمرصاد ، ومِنْ حالك على اقتصاد ، واقرأ أول « النحل » وآخر « ص » (١) .

والصحيح أنه كتبها إلى السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب ، والله أعلم » (٢) .

---

(١) أول سورة النحل هو : « أتى أمر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يشركون » ؛ وآخر سورة (ص) هو : « ولتعلمن نبأه بعد حين » .

(٢) ابن خلكان : « وفيات الأعيان » ج ٤ ص ٢٧٢ — ٢٧٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .

كذلك يورد ابن خلكان رسالة أخرى من سنان إلى نور الدين « وقد جرت بينهما وحشة (من الطويل) :

بنا نلت هذا المُلْكَ حتى تأثّلَتْ بيوتُك فيها واشمخرّ عمودهـا
فأصبحت ترمينا بنَبْلٍ بنا استوى مغارسها عنّا ، وفينا حديدها [1]

وهذا يدل على أن سناناً ساعد نور الدين في بعض الأوقات . وفعلا نرى ابن العديم والقلانسي يذكران بعض الأخبار الدالّة على ذلك .

وإنما استحكمت العداوة بين سنان وبين صلاح الدين الأيوبي ، لما أن ملك صلاح الدين يوسف بن أيوب مدينة دمشق وحمص وحماه في سنة ٥٧٠ ، وبقي عليه أن يستولي على حلب ، وكان قد عهد بالملك عليها نور الدين محمود إلى ولده الملك الصالح عماد الدين اسماعيل وعمره يوم مات أبوه احدى عشرة سنة ، فقام بالأمر من بعد أبيه ، وانتقل من دمشق إلى حلب ، ودخل قلعتها يوم الجمعة مستهل المحرم سنة سبعين وخمسمائة ، ولكن الأمر كان بيد وزيره سعد الدين كمشتكين . ولما قصد صلاح الدين إلى حلب ، « أرسل سعد الدين كمشتكين إلى سنان ، مقدّم الاسماعيلية ، أموالاً عظيمة ليقتلوا صلاح الدين . فأرسل سنان جماعةً فوثبوا على صلاح الدين ، فقُتِلوا دونه . »[2]

وكانت هذه أول محاولة للاسماعيلية بزعامة سنان لقتل صلاح الدين الأيوبي ، وكان ذلك في جمادى الآخرة سنة ٥٧٠ هـ .

وكانت المحاولة الثانية في ذي القعدة من سنة ٥٧١ هـ ، حينما

---

(١) ابن خلكان : « وفيات الأعيان » جـ ٤ ص ٢٧٤ ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .
(٢) تاريخ أبي الفدا ، جـ ٣ ص ٦٠ ، دار الطباعة العامرة باستانبول سنة ١٢٨٦ هـ .

كان صلاح الدين يحاصر مدينة أعزاز إذ « وثب اسماعيلي على صلاح الدين في حصاره أعزاز ، فضربه بسكّين في رأسه فجرحه . فأمسك صلاح الدين يدَيْ الاسماعيلي ، وبقي يضرب بالسكين ، فلا يؤثر ، حتى قتل الاسماعيلي على تلك الحال . ووثب آخر عليه فقُتِل أيضاً . وجاء السلطان (صلاح الدين) إلى خيمته مذعوراً وعَرَض جنده ، وأبعد مَنْ أنكره منهم » [(١)] .

ومن ثمّ عزم صلاح الدين * القضاء على الاسماعيلية . ففي سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ م) « قصد صلاح الدين بلد الاسماعيلية في المحرم . فنهب بلدهم وخرّبه وأحرقه . وحصر قلعة مصياف . فأرسل سنان – مقدم الاسماعيلية – إلى خال صلاح الدين ، وهو شهاب الدين الحارمي ، صاحب حماة ، يسأله أن يسعى في الصلح . فسأل الحارميُّ الصفح عنهم . فأجابه صلاح الدين إلى ذلك وصالحهم ورحل عنهم » [(٢)] .

ويظهر أنه من ذلك التاريخ دخل الاسماعيلية في طاعة صلاح الدين ، وصاروا يستخدمون في اغتيال ملوك وأمراء الصليبيين . من ذلك أنه في سنة ٥٨٨ هـ قتل بعضُ الباطنية المركيس صاحب صور ، « وكانوا (أي هؤلاء الباطنية) قد دخلوا في زي الرهبان إلى صور [(٣)] ولما وقع صلاح الدين الهدنة مع رتشرد قلب الأسد ، ملك انجلتره ، في ٢٢ شعبان سنة ٥٨٨ هـ ، واقتسموا فيما بينهم بلاد الشام ، « اشترط السلطان (صلاح الدين) دخول بلاد الاسماعيلية في عقد هدنته ،

---

(١) تاريخ أبي الفدا ج ٣ ص ٦١ .

(٢) تاريخ أبي الفدا ج ٣ ص ٦٢ .

(٣) تاريخ أبي الفدا ، ج ٣ ص ٨٦ . والمركيس صاحب صور هو كونراد دي مونفرا Conrad de Monferrat . راجع عن العلاقات بين صلاح الدين والاسماعيلية مقال برنرد لويس في « مضبطةمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية » في لندن BSOAS ج ١٥ في سنة ١٩٥٣ .

واشترط الفرنج دخول صاحب انطاكية وطرابلس في عقد هدنتهم » (١)

ويتوسع ابن الأثير (أخبار سنة ٥٨٨) في ذكر مقتل كونراد دي مونفرّا ، صاحب صور ، الذي قتله الباطنية ، فيقول : « في هذه السنة (سنة ٥٨٨ هـ) في ثالث عشر ربيع الآخر قتل المركيس الفرنجي لعنه الله ، صاحب صور ، وهو أكبر شياطين الفرنج . وكان سبب قتله أن صلاح الدين راسلَ مقدّمَ الاسماعيلية ، وهو سنان ، أن أرْسل من يقتل ملك انكلتار (رتشرد قلب الأسد) ، وإن قتل المركيس فله عشرة آلاف دينار . فلم يمكنهم (أي الباطنية) قتل ملك انكلتار **ولم يره سنان مصلحةً لهم ، لئلاّ يخلو وجه صلاح الدين من الفرنج ويتفرغ لهم** . وشَرِه (طمع) في أخذ المال ، فعدل إلى قتل المركيس فأرسل رجلين في زي الرهبان . واتصلا بصاحب صيدا وابن بارزان صاحب رملة ، وكانا مع المركيس لصور ، فأقاما معهما ستة أشهر يظهران العبادة . فانسرّ بهما المركيس ووثق إليهما . فلما كان بعد التاريخ عمل الأسقف بصور دعوةً للمركيس ، فحضرها وأكل طعامه وشرب مُدامه وخرج من عنده . فوثب عليه الباطنيان المذكوران ، فجرحاه جراحاً وثيقة ، وهرب أحدهما ودخل كنيسة يختفي فيها . فاتفق أن المركيس حُمِل إليها ليشد جراحه . فوثب عليه ذلك الباطني فقتله . وقُتِل الباطنيان بعده . ونسب الفرنج قتله إلى وَضْع (ترتيب) من ملك انكلتار لينفرد بملك الساحل الشامي » (٢) .

وإذن فالأمر فيمن حرّض على قتل كونراد دي مونفرّا Conrad de Monferrat صاحب صور مختلف فيه : هل هو صلاح الدين ، أو

---

(١) تاريخ أبي الفدا ، جـ ٣ ص ٨٧ .

(٢) ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » جـ ١٢ ، ص ٣١ ، جوادث سنة ٥٨٨ هـ ، القاهرة ، سنة ١٣٠٣ هـ . وصاحب صيدا هو Renaud ، وصاحب الرملة هو Balian II

رتشرد قلب الأسد ملك انجلترة ؟

كما أن سناناً لم يبعث برجاله لقتل كونراد دي مونفرّا تعاونا مع صلاح الدين ضد الصليبيين ، بل طمعاً في المال الذي خصصه صلاح الدين لمن يقتل كونراد دي مونفرّا . فالدافع إلى عمله كان المال ، لا الجهاد ضد الصليبيين .

والواقع أن موقف سنان من الحرب ضد الصليبيين كان موقفاً مشبوها لا تمليه الغيرة الإسلامية ، بل الاعتبارات السياسية وحدها . وكذلك كان موقف الاسماعيلية في سوريا طوال الحروب الصليبية كلها : تمليه الاعتبارات السياسية الخاصة بالطائفة ، دون أي اعتبار للغيرة الإسلامية (١) .

أما عملية اغتيال كونراد دي مونفرّا فترجع إلى كون العلاقات بين طريقة الاسبتلار Hospitaliers وبين الاسماعيلية قد ساءت منذ أن جعل الاسبتلار مركز قيادتهم في المرقب ، بالقرب من قواعد الاسماعيلية ، في سنة ٥٨٢ ، وكان كونت طرابلس هو الذي أعطاهم حصن المرقب .

ومع ذلك نجد أنه في سنة ٥٩٠ زار هنري دي شامباني Henry de Champagne احدى قلاع الاسماعيلية ، بقصد تحسين أو إعادة العلاقات الودية التي كانت قائمة فيما بين الاسماعيلية والصليبيين (٢) .

---

(١) خصص ديفد شافنر رسالة لهذا الموضوع بعنوان : « العلاقات بين طريقة الاسماعيلية وبين الصليبيين خلال القرن الثاني عشر ، David Schaffner : **Relations of the Order of assassins with the Crusades during the Twelfth Century»**, University of Chicago, 1939.

(٢) راجع في هذا أيضاً Claude Cahen : **La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche,** pp. 514 sqq. Institut Français de Damas, Bibliothèque Orientale, I, Paris, 1940.

ويرى كلود كاهن Cl. Cahen أن الاسماعيلية في القرن السابع (الثالث عشر الميلادي) عادوا فتحالفوا مع طريقة الاسبتلار Hospitaliers وصاروا في حماية هؤلاء الأخيرين في مقابل جزية يدفعها الاسماعيلية ، وأن المسيحيين الذين اغتالهم الاسماعيلية كانوا خصوم الاسبتلار (١) . ونحن نعلم من « أخبار سان دني » الخاصة بأعمال فيليب أوجيست ، ملك فرنسا ، أنه أرسل وفداً إلى الاسماعيلية ليتأكد أنهم لا يتآمرون على اغتياله بتحريضٍ من رتشرد قلب الأسد ، ملك انجلترة (٢) . كما أن الكسيوس ، امبراطور بيزنطة ، يقال عنه إنه استأجر اسماعيلية لاغتيال والي قونية المسلم ، في بلاد الأناضول .

وهذه الوقائع التاريخية تثبت إذن بكل يقين أن الاسماعيلية في علاقاتهم مع الصليبيين ومع المسلمين المجاهدين لطرد الصليبيين من بلاد الإسلام لم يصدروا إلاّ عن دوافع سياسية خاصة بهم كطائفة تريد أن تمكن لنفسها البقاء والسلطان في المناطق والقلاع التي استطاعوا الاستيلاء عليها ، ولم يصدروا عن أية اعتبارات اسلامية . وكان ذلك دأبهم منذ بداية الحملات الصليبية ، فمثلاً في سنة ٥٢٤ هـ (سنة ١١٢٩ — سنة ١١٣٠ م) حين أصبح أبو الوفا الاسماعيلي هو المتحكم في دمشق مكان بهرام الذي قتل ، « كاتب أبو الوفا الفرنج ، على أن يسلم إليهم دمشق ، ويسلّموا إليه عِوَضها مدينة صور ؛ واتفقوا على ذلك ، وأن يكون قدوم الفرنج إلى دمشق يوم الجمعة ، ليجعل أبو الوفا أصحابه على أبواب جامع دمشق . وعلم تاج الملوك توري ، صاحب دمشق بذلك . فاستدعى وزيره المزدغاني (وهو الذي وضع أبا الوفا على دمشق عوضاً عن بهرام) وقتله . وأَمَر بقتل الاسماعيلية الذين

---

(١) الكتاب نفسه صفحات ٣٤٤ ، ٥٢٦ ، ٦٢٠ ، ٦٦٥ .

(٢) Gestes de Philippe - Auguste, Grand Chrönique de Saint Denis, in **Recueil de l'Histoire des Gaules et des Français,** XVII (Paris, 1818, p. 377.)

بدمشق . فثار بهم أهلُ دمشق وقتلوا من الاسماعيلية ستة آلاف نفر . ووصل الفرنج إلى الميعاد ، وحصروا دمشق فلم يظفروا بشيء . وكان البرد والشتاء شديداً ، فرحلوا عن دمشق شبه المنهزمين ، وخرج توري بعسكر دمشق في اثرهم ، وقتلوا منهم عدة كثيرة . وأما اسماعيل الباطني الذي كان في قلعة بانياس فإنه سلّم قلعة بانياس إلى الفرنج وصار معهم » (تاريخ أبي الفدا ، حـ٣ ص ٢ – ٣ ، حوادث سنة ٥٢٣ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ) .

وتوفي راشد الدين سنان في سنة ٥٨٨هـ (سنة ١١٩٢ م) ودفن في قلعة الكهف التي كانت محل اقامته المعتادة .

وفي عهده كانت الاسماعيلية في الشام قوية الشوكة ، وشبه مستقلة عن اسماعيلية ألموت .

ولما استولى هولاكو ، زعيم التتار ، على ألموت في سنة ٦٥٤هـ (١٢٥٦ م) أمر ركن الدين ، آخر شيوخ ألموت ، بإرسال وفد إلى الشام ليسلّم اسماعيليةُ الشام قلاعهم إلى المغول . وذهب الوفد مصحوباً ببعض المغول . ولكن يبدو أن اسماعيلية الشام لم يستجيبوا لهذا الأمر . ولم يسلّم الاسماعيلية في الشام بعض قلاعهم للمغول إلاّ في سنة ٦٥٨هـ (سنة ١٢٦٠ م) لما أن اجتاح المغول سوريا ، وكان زعيم الاسماعيلية في الشام آنذاك يدعى رضا الدين أبا المعالي . ولكن سيف الدين قطز ، السلطان المملوكي ، هزم المغول هزيمة منكرة حاسمة في موقعة عين جالوت المشهورة ، في نفس السنة ، سنة ٦٥٨ هـ . فأعيدت قلاع الاسماعيلية إليهم ، وقطعت رؤوس القواد الذين سلّموا أنفسهم للمغول .

ولكن في سنة ٦٦٤ ، وكان السلطان بيبرس الأول ، الملقب بالملك الظاهر ، حاكماً على مصر والشام ، أمر بيبرس بأن يدفع الاسماعيلية

المكوس على الهدايا التي ترسل إليهم من الملوك الأجانب ، وهددهم إن لم يفعلوا ذلك بتخريب بلادهم . فامتثلوا للأمر ، وصار الاسماعيلية يدفعون الجزية بانتظام للظاهر بيبرس ، وصار هذا هو الذي يوليّ أو يعزل رؤساءهم . ففي سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م) عزل نجم الدين اسماعيل (الذي تولى بعد رضا الدين زعامة الاسماعيلية) وولىّ مكانه صارم الدين الذي كان مقدماً على قلعة العُلّيقة ، فضم إليها قلاع الكهف ، والخوابي ، والمنيقة ، وقدموس والرصافة . أما قلعة مصياف فقد احتفظ بها الظاهر بيبرس لنفسه . يقول ابو الفدا : « وفيها (أي في سنة ٦٦٨ هـ = ١٢٦٩ م) جهز الملك الظاهر عسكراً إلى بلاد الاسماعيلية ، فتسلموا مصياف في العشر الأوسط من رجب من هذه السنة [١] » . وسقط حصن العليقة في سنة ٦٧٠ هـ (٢٣ مايو سنة ١٢٧١ م) ، وفي الشهر التالي سقطت الرصافة في أيدي نواب الملك الظاهر بيبرس ، وفي نهاية العام (عام عام ١٢٧١ م) لم يعد في حوزة الاسماعيلية من الحصون غير ثلاثة : الكهف ، والمنيقة ، وقدموس . وبعد عامين سقطت المنيقة وقدموس ، ولم يبق غير الكهف، لكن رجاله اضطروا إلى التسليم ، فتسلّمه الأمير جمال الدين نائباً عن الملك الظاهر بيبرس في ٩ يوليو سنة ١٢٧٣ م (سنة ٦٧١ هـ) . يقول أبو الفدا : « وفيها (أي في سنة ٦٧١ = سنة ١٢٧٢ / سنة ١٢٧٣ م) تسلمت نواب الملك الظاهر ما تأخر من حصون الاسماعيلية وهي : الكهف ، والمنيقة ، وقدموس [٢] » .

ولم يكن هدف الملك الظاهر بيبرس من هذا الاستيلاء القضاء على

---

(١) تاريخ أبي الفدا ، جـ ٤ ص ٦ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

(٢) تاريخ أبي الفدا ، جـ٤ ص ٧ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ . ويزعم أبو فراس (ص ٤٨٩ في « المجلة الآسيوية » عدد ابريل – مايو – يونيه سنة ١٨٧٧) أن راشد الدين قد سبق لـه أن تنبأ ببقاء المنيقة والكهف والقدموس .

الاسماعيلية ، بل إدخالهم في طاعته ، كما لاحظ دفريمري . والدليل على ذلك أن الظاهر بيبرس نفسه استعان بهم في بعض الاغتيالات التي دبّرها لأعدائه وكذلك سيفعل خلفاؤه من السلاطين المماليك .

ويدلنا كلام ابن بطوطة ، الذي زار المنطقة في سنة ٧٢٧هـ (سنة ١٣٢٦ م) على أن الاسماعيلية في ذلك التاريخ كانوا لا يزالون يملكون حصونهم . قال : « مررت بحصن القَدْموس (وضبط اسمه بفتح القاف واسكان الدال المهمل وضم الميم وآخره سين مهمل) ثم بحصن المنيقة (وضبط اسمه بفتح الميم وإسكان الياء وفتح النون والقاف) ثم بحصن العليقة (واسمه على لفظ واحدة العليق) ثم بحصن مصياف (وصاده مهملة) ، ثم بحصن الكهف . وهذه الحصون لطائفة يقال لهم الاسماعيلية ، ويقال لهم الفداوية . ولا يدخل عليهم أحدٌ من غيرهم . وهم سهام الملك الناصر ، بهم يصيب من يعدو عنه من أعدائه بالعراق وغيرها . ولهم المرتبات . وإذا أراد السلطان أن يبعث أحدهم إلى اغتيال عدو له أعطاه فِدْيته ، فإن سَلِم بعد تأتّي ما يراد منه فهي له ، وإن أصيب فهي لولده . ولهم سكاكين مسمومة ، يضربون بها من بعثوا إلى قتله . وربما لم تصحّ حِيَلُهم فقُتِلوا ، كما جرى لهم مع الأمير قرا سنقور : فإنه لما هرب إلى العراق بعث إليه الملك الناصر جملة « منهم ، فقُتِلوا ولم يقدروا عليه لأخذه بالحزم ... ثم سافرت من **حصون الفداوية** إلى مدينة جبلة [1] » .

وكان الملك الناصر يبعث إلى قراسنقور ، أحد كبار الأسراء ، « الفداوية مرة بعد مرة ، فمنهم من يدخل عليه داره فيقتل دونه ؛ ومنهم مَنْ يرمي بنفسه عليه وهو راكب فيضربه . وقتل بسببه من

---

(١) ابن بطوطة : « تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار » ج ١ ص ٤٤ — ٤٦ ، القاهرة ، مطبعة التقدم ، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

الفداوية جماعة » (الكتاب نفسه ج١ ص ٤٦) .

والملك الناصر هو أبو الفتح محمد بن الملك المنصور سيف الدين قلاوون الصالحي ، وأصله من قفجق (القوقاز) . وقد تولى الملك ثلاث مرات : (١) أولاً بعد أخيه الأشرف خليل الذي قتل في يوم السبت ١٢ محرم سنة ٦٩٣ ، ثم خلع بعد سنة إلا ثلاثة ايام ؛ (٢) ثم أعيد إلى السلطنة مرة ثانية في يوم الاثنين ٦ جمادى الأولى سنة ٦٩٨ ، وقام بتدبير الأمور الأميران سلار ، نائب السلطنة ؛ وبيبرس الجاشنكير استادار . ثم خلع من السلطنة في ١٣ ذي الحجة سنة ٦٧٨ ، فكانت مدته الثانية ٩ سنين و ٦ أشهر و ٢٣ يوماً ؛ (٣) ثم تولى للمرة الثالثة في يوم الخميس ٢ شوال سنة ٧٠٩ ، فاستبد بالأمر حتى مات في ليلة الخميس ١١ ذي الحجة سنة ٧٤١ ، وكانت مدته الثالثة ٣٢ سنة ، و ٢ شهرين و ٢٥ يوماً .

والواقع أن الاسماعيلية في الشام على عهد المماليك بقوا في قلاعهم الرئيسية ، لكن دون أن تكون لهم أية سلطة سياسية ، ولا قوة عسكرية . ولا تحدثنا المصادر التاريخية عن عهد المماليك بأنه كان للاسماعيلية أي شأن من الناحية العسكرية . ولعل هذا هو السبب في أن المماليك لم يهتموا بهم ، وتركوهم ، كما تركوا غيرهم من الفرق الدينية الاسلامية والمسيحية ، يمارسون عقائدهم في حرية . وهذا مفهوم من حيث الروح العامة عند المماليك ، فإنهم لم يكونوا أصحاب مذهب ديني معين يريدون فرضه على الناس ، كما فعل الفاطميون .

وكذلك تركهم الأتراك على حالهم في قلاعهم لما أن فتحوا الشام في سنة ١٥١٧م (٩٢٣ هـ) حتى نهاية الحكم العثماني في سنة ١٩١٩ . وصارت الاسماعيلية من الفرق الدينية الاسلامية التي يحميها الأتراك ، شأنهم شأن النصيرية ، أعدائهم الألداء الذين خربوا حصن مصياف في

سنة ١٨٠٩م ، وكان النزاع بين الطائفتين محتدماً على طول السنين حتى سنة ١٩٢٠ ، ومن آخر المعارك بينهما ما جرى في سنة ١٩١٩ لما أن هاجم النصيريةُ الاسماعيلية المقيمين في قدموس ومصياف ونهر الخوابي ، ثم استردها الاسماعيليون بعد تدخل السلطات الفرنسية [(١)] .

ومركز الاسماعيلية الرئيسي في سوريا ولبنان هو مدينة سلمية التي دمرت في سنة ٨٠٣ على يد جيوش تيمورلنك ، ثم نزلها أعراب البادية من آل عيسى الذين صاروا يعرفون في القرن التاسع الهجري باسم آل جبار ، وفي القرن العاشر آل أبي ريشة وهم فخذ من آل جبار ، وسمي الأعراب الذين يلتقون بهم باسم الموالي ، وأقطعها لهم العثمانيون نظير ضريبة يدفعونها للدولة . واستمرت قبائل البدو تسيطر على سلمية حتى جاء إليها الاسماعيلية ، « بزعامة الأمير اسماعيل ابن الامير محمد ابن الأمير سليمان سنة ١٨٤٠ م في عهد السلطان عبد المجيد العثماني . فسكنوا القلعة في أول الأمر [(٢)] » ثم انتشروا فيما حول القلعة ، وانضم إليهم الاسماعيلية من مختلف الآفاق ، وارتفع شأن الاسماعيلية في سلمية حتى صارت الآن قاعدتهم الرئيسية في سوريا ولبنان .

* * *

---

(١) راجع في هذا مصطفى غالب : « أعلام الاسماعيلية » ص ٧٠ — ٧٢ ، بيروت سنة ١٩٦٤ . وهو يرى أن الاسماعيلية فقدوا الحرية الدينية إبان الحكم العثماني ؛ ولكن لا توجد أدلة تاريخية صحيحة على هذا .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٦٩ .

عود إلى نزارية ألموت

وقفنا عند تولي محمد الثاني في ٦ ربيع الأول سنة ٥٦١ ﻫ خلفاً للحسن الثاني « على ذكره السلام » .

ونتابع تاريخ اسماعيلية ألموت فنقول إن اسماعيلية ألموت في أوائل عهده قد تابعوا الخطة الجديدة التي أعلنها الحسن الثاني بعد اعلانه القيامة ، مما أبعد الاسماعيلية عن الشريعة الاسلامية بُعْداً تاماً .

غير أن الفترة الأولى من زعامته (من سنة ٥٦١ ﻫ حتى سنة ٥٨٨ ﻫ) خلت من الأحداث الجديرة بالتسجيل . إذ يبدو أن حركة التوسع والمدّ الاسماعيلي قد وقفت ، خصوصاً وقد تبلبلت أفكار الاسماعيلية أنفسهم بعد إعلان القيامة واختلفوا من حولها .

ولكن الأحداث بدأت تظهر من جديد في الفترة الثانية (من سنة ٥٨٩ ﻫ حتى سنة ٦٠٧ ﻫ) ، وقد أشرنا إلى بعضها من قبل (راجع ص ٣٨٦ وما بعدها) . ومنها أنهم اغتالوا أحد العلويين في طبرستان ، كما اغتالوا باوندد أحد أمراء الأسرة الحاكمة . ومنها ما وقع لهم من نزاع مع اقليم سيستان .

وهنا ظهر للاسماعيلية خصم قوي نظير لسنجر بين السلاجقة ،

ألا وهو محمد خوارزمشاه ، الذي تولى الدولة الخوارزمية بعد وفاة ابيه علاء الدين تكش خوارزمشاه في سنة ٥٩٦ هـ (٢١١٩٩) الذي ترك لابنه دولة كبيرة تشمل اقليم خوارزم ومناطق في خراسان وفي العراق العجمي . وقد وسّع علاء الدين محمد خوارزمشاه هذه الدولة ، بأن استولى على كرمان على ساحل المحيط الهندي وبعض الأقاليم غربي نهر السند . وكان خصمه الأكبر هو الدولة الغورية ، وعاصمتها غزنة . فوجه الجيوش إليها وأحاط بها حتى استولى عليها في سنة ٦١٢هـ (١٢١٥ م) . ثم توجه بعد ذلك إلى العراق العجمي فاستولى على كثير من بلاده ، وأهمها الريّ وقم وقزوين وساوة وهمدان . وكان يريد فرض سلطانه على بغداد نفسها ، ولكنه لم يتمكن من ذلك بسبب بدء ظهور الخطر المغولي .

وكان أول صدام بين الدولة الخوارزمية وبين الاسماعيلية في ألموت هو في سنة ٥٩٣ هـ (١١٩٦ م) حينما حاصر خوارزمشاه تكش قلعة ألموت ، فاضطر أهلها إلى طلب الصلح على أن يدفعوا مائة ألف دينار (ابن الأثير ، حوادث سنة ٥٩٣ حـ ١٢ ص ٧١ ، القاهرة سنة ١٣٠٢) .

وانتقم الاسماعيلية بعد ذلك بأن اغتالوا أغلمش ، نائب الدولة الخوارزمية في العراق العجمي (ابن الأثير حـ١٢ ، ص ١٩٠) وقيل إن ذلك كان بإيعاز من الخليفة العباسي [1] .

وقام جلال الدين منكبرتي (٦١٧ — ٦٢٨ هـ — ١٢١٩ — ١٢٣١ م) بتوجيه الحملات على الاسماعيلية في جنوبي بحر قزوين . وذلك أن الاسماعيلية اغتالوا حاكم مدينة كنجة ، وهي من أعمال

---

(١) النسوى : سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي ص ١٣ .

أذربيجان ، في سنة ٦٢٤ هـ (١٢٢٧ م) . وكان من الأمراء الموالين لجلال الدين منكبرتي ، لهذا سار إليهم جلال الدين ، وحاصر قلعة ألموت وسائر حصونهم في خراسان « فخرّب الجميع وقتل أهلها ، ونَهَب الأموال ، وسبى الحريم ، واسترق الأولاد ، وقتل الرجال . وعمل بهم الأعمال العظيمة وانتقم منهم . وكانوا قد عظم شرّهم وازداد ضررهم ، وطمعوا مذ خرج التتر إلى بلاد الإسلام إلى الآن . فكفّ عاديتهم وقمعهم ولقّاهم الله ما عملوا بالمسلمين [1] » .

ولما وقع الخلاف بين جلال الدين منكبرتي وبين أخيه غياث الدين ابن خوارزم مشاه ، وهو أخوه من أبيه ، هرب غياث الدين ومَن معه من الأمراء وقصدوا خوزستان ، لكن لم يمكنهم النائب من دخولها . « ففارق خوزستان وقصد بلاد الاسماعيلية ، فوصل إليهم واحتمى بهم واستجار بهم . وكان جلال الدين قد فرغ من أمر التتر ، وعاد إلى تبريز . فأتاه الخبر — وهو بالميدان يلعب بالكرة ، أن أخاه قصد أصفهان . فألقى الجوكان (= مضرب مقوّس) من يده ، وسار مُجِدّاً ؛ فسمع أن أخاه قصد الاسماعيلية ملتجئاً إليهم ، ولم يقصد أصفهان فعاد (أي جلال الدين) إلى بلاد الاسماعيلية لينهب بلادهم إن لم يسلّموا إليه أخاه . وأرسل يطلبه من مقدَّم الاسماعيلية . فأعاد الجواب يقول : « إن أخاك قد قصدنا ، وهو سلطان بن سلطان ، ولا يجوز لنا أن نسلّمه ؛ لكن نحن نتركه عندنا ولا نمكّنه أن يقصد شيئاً من بلادك ، ونسألك أن تشفعنا فيه ، والضمان علينا بما قلنا . ومتى كان منه ما تكره في بلادك ، فبلادنا حينئذ بين يديك ، تفعل فيها ما تختار » . فأجابهم إلى ذلك ، واستحلفهم على الوفاء بذلك ، وعاد عنهم » [2] .

---

(١) ابن الأثير : « الكامل » ج ١٢ ص ١٨٢ ، القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ ، حوادث سنة ٦٢٤ هـ .

(٢) ابن الأثير : الكامل » ج ١٢ ، ص ١٨٤ ، القاهرة سنة ١٣٠٣ ، حوادث سنة ٦٢٥ هـ .

وتدل لهجة هذا الجواب على شعور الاسماعيلية بالضعف أمام جلال الدين منكبرتي ، مما يؤذن بضعفهم الشديد في تلك الفترة ، خصوصاً بعد أن دمّر قلاعهم وأعمل فيهم القتل في السنة السابقة .

لكن حدث بعد ذلك أن انهزم جلال الدين منكبرتي أمام علاء الدين كيقباذ بن كيخسرو بن قلج أرسلان ، صاحب بلاد الروم : قونية وأقصرا ، وسيواس ، وملطية ، وغيرها ؛ وأمام الملك الأشرف، صاحب دمشق وديار الجزيرة وخلاط . وكان ذلك في سنة ٦٢٧ هـ ، عند موضع يعرف بـ « باسي حمار » ، وهو من أعمال أرزنجان . فانهزم جلال الدين ، ومضى هو وعسكره « لا يلوي الأخ على أخيه ، وتفرقت أصحابه ، وتمزّقوا كل ممزق ، وعاد إلى خلاط فاستصحبوا معهم من فيها من أصحابهم ، وعادوا إلى أذربيجان ، فنزلوا عند مدينة خوى . ولم يكونوا قد استولوا على شيء من أعمال خلاط »[1] وعاد الأشرف إلى خلاط فوجدها خاوية ، ثم ترددت الرسل بين الأشرف وجلال الدين ، فاصطلحا على أساس أن يحتفظ كل منهما بما في يده . فأقام جلال الدين ببلاده من أذربيجان ، إلى أن خرج عليه التتر .

ذلك أنه في أول سنة ٦٢٨ وصل التتر من بلاد ما وراء النهر إلى أذربيجان . وكانوا قد ملكوا قبل ذلك ما وراء النهر ، واجتاحوا خراسان وغيرها من البلاد وأعملوا فيها النهب والتخريب والقتل . « واستقر مُلْكُهم بما وراء النهر ، وعادت بلاد ما وراء النهر انعمرت وعمّروا مدينة تقارب مدينة خوارزم عظيمة ، وبقيت مدن خراسان خراباً لا يجسر أحدٌ من المسلمين يسكنها . وأما التتر فكانوا تغير كلّ قليل طائفة منهم ينهبون ما يرونه بها ، فالبلاد خاوية على عروشها .

---

(١) الكتاب نفسه جـ ١٢ ص ١٩١ ، حوادث سنة ٦٢٧ هـ .

فلم يزالوا كذلك إلى أن ظهر منهم طائفة سنة خمس وعشرين (وستمائة) فكان بينهم وبين جلال الدين ما ذكرناه . وبقوا كذلك : فلما كان الآن وانهزم جلال الدين من علاء الدين كيقباذ ومن الأشرف كما ذكرناه سنة سبع وعشرين (وستمائة) **أرسل مقدم الاسماعيلية الملاحدة إلى التتر يعرّفهم ضعف جلال الدين بالهزيمة الكائنة عليه ، ويحثهم على قصده عُقيب الضعف ، ويضمن لهم الظفر ، للوهن الذي صاروا إليه .**

وكان جلال الدين سيء السيرة ، قبيح التدبير لملكه ، لم يترك أحداً من الملوك المجاورين له إلاّ عاداه ونازعه الملك وأساء مجاورته : فمن ذلك أنه ... عادى الاسماعيلية ونهب بلادهم وقتل فيهم فأكثر ، وقرّر عليهم وظيفة من المال كل سنة ؛ وكذلك غيرهم . فكلٌّ من الملوك تخلى عنه ولم يأخذ بيده . فلما وصلت كُتُب مقدم الاسماعيلية إلى التتر يستدعيهم إلى قصد جلال الدين ، بادر طائفة منهم فدخلوا بلاده ، واستولوا على الريّ وهمذان وما بينهما من البلاد . ثم قصدوا أذربيجان فخربوا ونهبوا وقتلوا مَنْ ظفروا به من أهلها . وجلال الدين لا يُقْدم على أن يلقاهم ، ولا يقدر على منعهم عن البلاد ؛ قد ملىء رُعْباً وخوفاً . وانضاف إلى ذلك أن عسكره اختلفوا عليه ، وخرج وزيره عن طاعته في طائفة كثيرة من العسكر » (1) .

وفي نفس السنة ، سنة ٦٢٨ ، حصر التتر مراغة فامتنع أهلها أولاً ثم سلموا على أمان طلبوه . فبذل التتر لهم الأمان ، لكنهم لما تسلموا البلد قتلوا بعض أهله ، وجعلوا فيه شحنة (حاكماً) . وعظم حينئذ شأن التتر واشتد خوف الناس منهم في أذربيجان . فلما رأى

---

(1) ابن الأثير : « الكامل » جـ ١٢ ص ١٩٢ — ١٩٣ ، القاهرة سنة ١٣٠٣ ، حوادث سنة ٦٢٨ هـ .

جلال الدين ما يفعله التتر في بلاد أذربيجان ، وأنهم مقيمون بها يقتلون وينهبون ويخرّبون ، ورأى ما عليه من الوهن والضعف ، فارق أذربيجان إلى بلاد خلاط ، وكان عازماً على أن يقصد ديار بكر والجزيرة ويقصد باب الخليفة العباسي يستنجده هو وجميع الملوك على التتر . وبلغه أن التتر يطاردونه ، فسار إلى آمد . لكنهم طاردوه ، وأوقعوا به ليلاً وهو بظاهر مدينة آمد ، فمضى منهزماً على وجهه ، وتفرّق مَنْ معه من العسكر في كل وجه .

فلما انهزم جلال الدين أمام التتر عند آمد ، نهبوا سواد آمد وأرزن وميافارقين ، ثم وصلوا إلى نصيبين الجزيرة ونهبوا سوادها وقتلوا من ظفروا به ، وغلقت المدينة أبوابها ، فعادوا عنها ومضوا إلى بلد سنجار ، ووصلوا إلى الجبال من أعمال سنجار فنهبوها ، ودخلوا إلى الخابور فنهبوا وقتلوا . ومضت طائفة منهم على طريق الموصل فوصلوا إلى قرية تسمى المؤنسة ، وهي على مرحلة من نصيبين بينها وبين الموصل ، فنهبوها . ووصلت طائفة من التتر من أذربيجان ، في ذي الحجة سنة ٦٢٨ ، إلى أعمال أربل ، فقتلوا مَنْ على طريقهم من التركمان الايوائية والأكراد الجوزقان وغيرهم ، إلى أن دخلوا بلدة اربل فنهبوا وقتلوا من ظفروا به .

وكان أهل أذربيجان جميعاً قد أطاعوا التتر وحملوا إليهم الأموال والثياب ، واستقر لهم السلطان بسبب ضعف جلال الدين منكبرتي حتى إنه الى آخر سنة ثمان وعشرين ، لم يظهر له خبر ، كما يقول ابن الأثير [1] . والواقع أنه قتل في سنة ٦٢٨ هـ ، إذ أنه بعد هزيمته « انفرد هو وحده ، فلقيه فلاح من قرية بأرض ميافارقين فأنكره لما عليه من الجواهر الذهب ، وعلى فرسه ، فقال له : مَنْ أنت ؟

(١) ابن الأثير : « الكامل » ج ١٢ ، ص ١٩٦ ، القاهرة سنة ١٣٠٣ ، حوادث سنة ٦٢٨ هـ . وتوفي ابن الأثير في شعبان سنة ٦٣٠ هـ

فقال : أنا ملك الخوارزمية — وكانوا قد قتلوا للفلاح أخاً — فأنزله وأظهر إكرامه . فلما نام قتله بفأس كانت عنده ، وأخذ ما عليه . فبلغ الخبر إلى شهاب الدين غازي ابن العادل صاحب ميافارقين . فاستدعى بالفلاح ، فأخذ ما كان عليه من الجواهر ، وأخذ الفرس أيضاً ، وأقال الأشراف »[1] .

كان اسماعيلية ألموت هم الذين بعثوا إذن إلى التتر يخبرونهم بهزيمة جلال الدين منكبرتي أمام علاء الدين كيقباذ وأمام الملك الأشرف ، وبأنه صار من الضعف بحيث يسهل على التتر القضاء عليه . وكان مقدم الاسماعيلية آنذاك هو علاء الدين محمد بن جلال الدين بن محمد ابن حسن .

لكن ما لبث الاسماعيلية أن جنوا شرّ فعلتهم هذه . ذلك ان منكوقاآن ، الذي استقل بتخت المغول بعد جنكيزخان ، بعث أخاه هولاكو لقتال الاسماعيلية واستئصال قلاعهم ، بعد أن « وفد عليه جماعة من أهل قزوين وبلاد الجبل يشكون ما نزل بهم من ضرر الاسماعيلية وفسادهم »[2] ، وذلك في سنة ٦٥٤ هـ .

وأوسع وأدق رواية لدينا عما فعله هولاگو بالاسماعيلية هي تلك التي نجدها في كتاب « جامع التواريخ » لرشيد الدين فضل الله الهمذاني (القسم الخاص بتاريخ المغول ، المجلد الثاني ، الجزء الأول) ولهذا نعتمد عليه ها هنا .

في شهر جمادى الآخرة سنة خمسين وستمائة ترك كيتو بوقا نويان بلاط منكوقاآن ، وذهب في طليعة جيش هولاكو خان قاصداً بلاد

---

(١) ابن كثير : « البداية والنهاية » ج ١٣ ، ص ١٣٢ ، بيروت سنة ١٩٦٦ .
(٢) تاريخ ابن خلدون ، ج ٥ ص ١١٢٥ ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، بدون تاريخ.

الاسماعيلية ، ويسميهم رشيد الدين دائماً باسم : الملاحدة . وفي أوائل المحرم سنة احدى وخمسين عبر نهر جيحون ، وأخذ في الهجوم على ولاية قهستان ، واستولى على بعض أجزائها . وفي شهر ربيع الأول سنة ٦٥١ سار على رأس خمسة آلاف فارس وخمسة آلاف راجل إلى أسفل قلعة گرده كوه ، وأمر بحفر خندق حول القلعة أحاطوه بسور متين ، وعسكر الجيش خلفه . وحول الجيش حفروا خندقاً آخر عميقاً جداً ، كما أقاموا سوراً مرتفعاً للغاية حتى يبقى الجيش سليماً بينهما . ثم ترك كيتو بوقا القائد « بورى » هنا ، بينما ذهب هو إلى قلعة « مِهْرين » وحاصرها . لكن في ٩ شوال سنة ٦٥١ قامت حامية گرده كوه بغارة ليلية ودمّروا معسكر المغول ، وقتلوا مائة شخص ، كما قتلوا قائدهم الأمير « بوري » . لهذا هب كيتو بوقا نويان للهجوم على ولاية قهستان ، وقام جنوده بالهجوم في نواحي « تون » « وترشيز » و « زيركوه » . وفي ١٠ جمادى الأولى من نفس السنة استولوا على تون وترشيز . وفي أوائل شعبان سقطت في أيديهم قلعة مهرين .

ووردت الأخبار من « گرده كوه » إلى مقدم الاسماعيلية في ألموت وهو علاء الدين محمد ، تنبئه بأن وباءً قد انتشر في گرده كوه ، وأنها على وشك السقوط . فأرسل علاء الدين قوة مؤلفة من ١١٠ محاربين على رأسهم مبارز الدين علي توران وشجاع الدين حسن السرابائي لنجدة أهل القلعة . فاخترقوا صفوف المغول الذين يحاصرون القلعة دون أن يصاب أحد منهم بأذى ، وانضموا إلى المدافعين عن القلعة .

غير أنه في ليلة الأربعاء الأخير من ذي القعدة سنة ثلاث وخمسين وستمائة قام حسن المازندراني ، وهو حاجب علاء الدين ، فقتل علاء الدين ببلطة في مكان يدعى « سركوه » بينما كان علاء الدين مستغرقاً

في نومه وهو سكران . وكان هذا القتل بتدبير من خورشاه بن علاء الدين .

فعين خورشاه حاكما للاسماعيلية خلفاً لابنه . ورغم أن حسن المازندراني هو الذي قتل علاء الدين بتدبير من ابنه خورشاه ، فقد فكرّ هذا في التخلص من حسن المازندراني . فكتب إلى الأخير رسالة وأعطاها فدائياً ليسلمها إليه ويقتله . وأثناء انشغال حسن المازندراني بقراءة الرسالة ، وثب عليه الفدائي وقتله . ثم أعلن خورشاه أنه قتل حسن المازندراني لأنه هو الذي قتل والده ، وأمر بإحراق أولاده في الميدان . وبعد ثلاثة أيام ، أي في يوم الأحد ٢٦ من ذي الحجة سنة ٦٥٣ استأنف القتال مع التتر .

وفي تلك الأثناء كان هولاكو نفسه يتقدم بجيشه الرئيسي ، فبلغ مدينة طوس ، ووصل إلى مدينة خبوشان . وأوفد « بكْتيمور قورجي » وظهير الدين سِبْلار البيتكجي (الكاتب) وشاه أمير برسالة إلى خورشاه ، سلطان الاسماعيلية . فذهبوا إليــه وعادوا في التاسع من جمادى الآخرة من سنة ٦٥٤ ، وفي نفس اليوم وصل جيش المغول إلى قلاع الاسماعيلية وشرع في الهجوم . ثم بعث هولاكو برسالة أخرى إلى ركن الدين خورشاه يتوعده فيها .

وكان يقيم لدى الاسماعيلية جماعة من العلماء والحكماء ، أبرزهم الخواجة نصير الدين الطوسي . ويقول رشيد الدين إنهم كانوا « يقيمون لدى ملك الاسماعيلية مكرهين ، وكانوا قد رأوا أفعاله السيئة ، ووجدوا الظلم والتعدي متأصلين فيه ، وشاهدوا مخايل الجور بادية على أحواله . وكانوا قد ملّوا ملازمة الملاحدة ، ونفروا منهم ، ومالوا إلى هولاكو خان إلى أقصى حد . ومِنْ قبل كانوا يرغبون في ذلك . فصاروا يتشاورون سِرّاً لكي يجعلوا هذا الملك (خورشاه ، مقــدم

الاسماعيلية) يخضع لهولاكو على الوجه الأحسن والطريق الأسهل . وانضم إليهم كثير من الغرباء والمسلمين . واتفقوا جميعاً على تحقيق هذا الهدف . ولهذا لم يدّخروا وسعاً في حث خورشاه على الخضوع والطاعة ، وصاروا يخوّفونه بغية المقاومة وعدم التسليم . فاستجاب لنصحهم . وأكرم وفادة الرسل ، وأوفد أخاه الأصغر « شاهنشاه » أوالخواجه أصيل الدين الزوزني ، مع طائفة أخرى من أعيان مملكته ، إلى هولاكو إظهاراً للخضوع والطاعة . فأمر هولاكو بإعزازهم وإكرامهم وعيّن الرسلَ مرة أخرى لكي يذهبوا مع صدر الدين ، وظهير الدين ، وتوكُّل بهادر ، وبخشي ، وما زوق — برسالته إلى خورشاه ليخبروه أنه إذا كان قد قبل الخضوع والتسليم حقاً ، فإنّ عليه أن يخرّب القلاع ويَمْثُلَ بنفسه أمام هولاكو . فأجاب خورشاه : « إذا كان أبي قد أظهر التمرد والعصيان ، فإني أظهر الخضوع والطاعة » . وقد برّ بوعده ، فخرّب أجزاءً من قلاعٍ مثل : « هامون دز » ، و « ألموت » و « لمبسر » (لنبه سر) ، وحطّم أبراجها ، ورمى أبوابها ، واشتغل بتخريب أسوارها وحصونها . **ولكنه طلب مهلة سنة ، يغادر بعدها القلعة** . فعرف هولاكو خان أن وقت النكبة لهذا الأمير قد حلّ ، وأنه لا داعي لتردد الرسل عليه ، لأنه سوف لا يؤثر فيه ذلك.

وفي العاشر من شعبان سنة أربع وخمسين وستمائة من الهجرة ، غادر هولاكو بسطام ، وتوجه نحو قلاع الملاحدة (الاسماعيلية) . وأمر بأن تجتمع الجيوش الموجودة في العراق وغيرها من الأطراف : فكان على الميمنة بوقا تيمور وكوكا ايلكا ، وقد أخذا طريق مازندران؛ وعلى الميسرة تُكودَرْ أوغول وكيتو بوقا نويان ، اللذان قدما من طريق « خوار » و « سمنان » . وأما هولاكو خان فقد اتخذ موضعه في القلب الذي يطلق عليه المغول كلمة « قول » على رأس عشرة آلاف من المحاربين المشهورين ...

ومرة أخرى أرسل في المقدمة رسلاً ينذرون : « لقد عقدنا العزم أنه إذا جاء خورشاه بنفسه لاستقبالنا ، فإننا سنعفو عنه رغم جرائمه العديدة » . ولما جاوزت رايات الغازي المنتصرة مدينة « فيروز كوه » عاد الرسل بصحبة الوزير كيقباذ ، وتعهدوا لهولاكو بتخريب القلاع ، والتمسوا إليه أن يرجىء رحيل خورشاه عن القلاع لمدة عام ، وأن تستثنى من التخريب قلعتا ألموت ولمبسر ، اللتان تكوّنان المقرّ الأصلي القديم للملاحدة (الاسماعيلية) ، على أن يسلم خورشاه بقية القلاع ، ويطيع كلّ ما يصدر إليه من أوامر .

وقد كتب خورشاه إلى حكام گرده كوه وقهستان يأمرهم بالمسير طائعين إلى هولاكو ، وظنّ أنه بتلك الاجراءات يستطيع دفع المقدور الكائن . وعندما وصلت رايات الغازي المنتصرة إلى ولاية لارودماوند ، أرسل شمس الدين كيلكي إلى گرده كوه ليُحضر إليه مقدّمها .

بعد ذلك توجه هولاگو إلى « فِرّان » وحاصر « شاه دز » التي كانت تقع في طريقها وفتحها في يومين . ثم أرسل الرسل مرة أخرى ، ليحثوا خورشاه على التسليم ، فأعاد هذا الرسل ، وقَبِل أن يرسل ابنه مع ثلاثمائة من الجنود ، كما قَبِل أن يخرب جميع القلاع . وفي مدينة « عباس آباد الري » توقف هولاكوخان وصار يترقب تنفيذ الوعود .

وفي السابع عشر من رمضان سنة أربع وخمسين وستمائة ، أرسل خورشاه إلى هولاگو ، ابنه الذي كان في السابعة أو الثامنة من عمره ، وكان قد أنجبه من محظية — بصحبة طائفة من الأكابر والأعيان ، فأكرم هولاگوخان الغلام وأعزه ، وأذن له بالعودة لأنه لا يزال صغيرا . ثم صرح هولاگو للرسل بأنه « إذا لم يستطع ركن الدين أن يحضر سريعاً ، فإن عليه أن يرسل أخاه الآخر حتى يعود « شاهنشاه » الذي بقي ملازما لنا منذ عدة سنوات » .. فأطاع ركن الدين الأمر ،

وأوفد إلى هولاكو في الخامس من شوال ، أخاه الآخر شروانشاه والخواجه أصيل الدين الزوزني مع ثلاثمائة من كبار الشخصيات المسئولين فتشرفوا بمقابلته في ضواحي الري . وفي التاسع من شوال عاد شروانشاه يحمل معه منشورا من هولاگو يشتمل على العبارة الآتية : « نظرا لما أظهره ركن الدين من طاعة وخضوع ، فقد عفوت عما ارتكبه أبوه وأتباعه من جرائم وأخطاء . وحيث إنه لم يصدر أي جرم من ركن الدين نفسه خلال المدة التي عمل فيها مكان أبيه ، فإنه إذا خرب القلاع فسوف يأمن بأسنا من جميع الوجوه » . ثم أمر الجنود المنتشرين في مختلف الأطراف بأن يتجمعوا في معسكر واحد ، وفجأة أحيط بالملاحدة من جميع الجهات . وفي ذلك الوقت اقترب بوقاتيمور وكوكاايلكا مع قواتهما من « أَسْبنْدان » ، فأرسل إليهم خورشاه رسالة مضمونها : « إننا إذ خضعنا وإذ نشتغل الآن بتخريب القلاع فما سبب قدومكم إلينا » . فأجابوه : « ما دمنا وإياكم على وفاق ، فقد جئنا طلبا للعلف » .

وفي العاشر من شوال سنة أربع وخمسين وستمائة ، رحل هولاگوخان من بِسْكِلِه متخذاً طريق طالقان ، واستعد للهجوم على حدود ولاية الملاحدة . ولو أن المطر لم يسقط مدراراً في تلك الليلة ، لقبض على خورشاه في أسفل القلعة . وفي الثامن عشر من شوال بسطت الشمس ظلها على موضع مقابل لميمون دز من ناحية الشمال ، وفي اليوم التالي كان هولاكو يطوف حول القلعة على سبيل الرؤية وتفحص المواقع الصالحة لإدارة المعارك ، كما كان يشاهد بدقة مداخل القلعة ومخارجها . وفي اليوم التالي وصلت الجيوش بعظمة تامة تجل عن الوصف ، وأحاطت بالقلعة من جميع جوانبها . وقد امتد الحصار الذي ضربوه حولها إلى ما يقرب من ستة فراسخ . ولكن حينما تعذر فتح هذه القلعة لمناعتها ، استشار هولاكوخان النبلاء والأمراء فيما يتعلق باستمرار الحصار أو

العدول عنه ، والعودة أو التوقف والانتظار حتى السنة المقبلة . فردوا عليه : « إننا في وقت الشتاء ، وحيواناتنا نحيفة عجفاء ، والعلف معدوم ، ويجب المبادرة بنقل العلف من ناحية بلاد الأرمن أو حدود كرمان ، فمن الأفضل أن نعود إلى قواعدنا » . ولكن بوقاتيمور وسيف الدين البيتكجي والأمير كيتو بوقا ، أصروا على الاستمرار في محاصرة القلعة . فبعث هولاكوخان رسولا مرة أخرى برسالة إلى خورشاه يخاطبه فيها بعبارات فيها الترغيب والترهيب ، ويعرض عليه فيها أنه إذا نزل من القلعة ، وترك المقاومة ، وتوجه إلى معسكر الخان — فإن تصرفه هذا يكون سبباً في إنقاذ حياة طائفة كبيرة من الضعفاء والمساكين . وإذا لم يقدم نفسه خلال خمسة أيام ، فإن عليه أن يستحكم في قلاعه ويستعد للقتال .

فلما استشار خورشاه الأمراء والأعيان في ولايته ، صار كل منهم يقول ما يمليه عليه رأيه . وأخيراً استقر الرأي على أن يرسل إلى هولاكو خواجه نصير الدين الطوسي — نور الله قبره — مع طائفة من الوزراء والأعيان والكفاة والأئمة — يحملون التحف والطرائف الكثيرة ؛ فوصلوا إلى معسكر الإيلخان في يوم الجمعة السابع والعشرين من شوال فأنزلهم المغول في أماكن متفرقة ، وتحدثوا إليهم الواحد بعد الآخر .

وفي يوم الأحد غرة ذي القعدة سنة أربع وخمسين وستمائة ، نزل خورشاه من القلعة بناء على مشورة أعيان الدولة ، وتوجه إلى هولاكو في صحبة الخواجه نصر الدين الطوسي ، والخواجه أصيل الدين الزوزني والوزير مؤيد الدين ، وأبناء رئيس الدولة . فودع بذلك هذا الحصن الذي ظلت أسرته تتخذه مقرا لها مدة قرنين . ثم جاء فقبل الأرض بين يدي السلطان الأعظم . وقد أنشد الخواجه نصير الدين الطوسي في تاريخ هذه الحادثة هذين البيتين :

شعر :

« عندما صارت السنة الهجرية أربعاً وخمسين وستمائة ،
وفي صباح يوم الأحد الموافق غــرة ذى القعــدة ،
ــ قام خورشاه ملك الإسماعيليــة من عــلى عــرشه ،
ووقـــف بين يـــدي هـــولاگـــو » .

وحينما وقع نظر هولاگوخان على خورشاه ؛ عرف أنه غلام غير مجرب يعوزه الرأي والتدبير ، فأعزه وأكرمه وشجعه ووعد بمساعدته ، وأرسل من قبله صدر الدين ، فتسلم من خورشاه جميع الحصـون والقلاع التي كان يملكها آباؤه وأجداده على التوالي في قهستان ورودبار وقومس ، والتي كانت مشحونة بالآلات والذخائر . وقد بلغ عدد هذه القلاع نحو المائة . وبعد إخراج الحكام ، خربت جميعها ما عـدا كردكوه ولمبسر . وفي هذه القلعة الأخيرة اعتصم أقارب خورشاه وأتباعه وظلوا يقاومون مدة سنة . وبعد ذلك انتشر الوباء بين المعتصمين فأهلك كثيرين منهم ، ونزل الباقون ولحقوا بالآخرين . وأخيراً سقطت أيضاً گردكوه في يد المغول ، بعد أن استمرت تقاوم مدة عشرين سنة .

وصفوة القول أن خورشاه قد أنزل جميع ما يتعلق به من قلعة ميمون دز ، وأهدى إلى هولاگو جميع الخزائن والدفائن الموروثـة والمكتسبة ، مما لم يكن ذائع الصيت ، فوزعها هولاگو على قـواد جيشه .

بعد ذلك انتقلت راية الغازي من هذا المكان إلى قاعدة ألموت ، وأرسل إليها ركن الدين خورشاه ليحث المدافعين على التسليم ، ولكن قائد القلعة تمرد وعصى ؛ فكلف هولاگوخان « بلغايي » بمحاصرة تلك

القلعة ، وقام المغول بالهجوم عليها يومين أو ثلاثة ، ثم أرسل هولاكو إلى المحاصَرين منشورا يؤمنهم على حياتهم .

وفي يوم الاثنين السادس والعشرين من ذي القعدة ، نزل قائد القلعة وسلمها لهولاكو ، فصعد المغول إليها ، وكسروا المجانيق ، وخلعوا الأبواب . أما السكان فقد طلبوا مهلة ثلاثة أيام لنقل أمتعتهم . وفي اليوم الرابع اقتحم الجنود القلعة ، وأعملوا فيها الغارة والنهب . ثم صعد هولاكوخان فوق قلعة ألموت لرؤيتها ، فدهش جداً لعظمة ذلك الجبل . ثم نزل وارتحل ، وأمضى عدة أيام حوالي لمبسر حيث كان يشتو ، وهناك ترك قائده « طَايِرْبوقا » على رأس جيش لمحاصرة القلعة ، ثم قفل راجعا في السادس عشر من ذي الحجة سنة أربع وخمسين وستمائة .

وفي يوم الاثنين السابع والعشرين من الشهر المذكور نزل في معسكره الكبير على بعد سبعة فراسخ من قزوين ، للاحتفال بعيد رأس السنة . وقد استمرت الولائم سبعة أيام ، عطف فيها هولاكوخان على النبلاء والأمراء ، ومنحهم الخلع .

ولما تأكد هولاكو من صدق وإخلاص الخواجه نصير الدين الطوسي وأبناء رئيس الدولة وموفق الدولة ، الذين كانوا أطباء كبارا مشهورين أصلهم من همدان — شملهم بعطفه وإنعامه ، وأعطاهم الخيول اللازمة لحمل أهلهم ومواليهم وأقاربهم مع أتباعهم وخدمهم وأشياعهم ، وإخراجهم من القلعة وألزمهم حضرته . وهم وأبناؤهم حتى اليوم ملازمون للحضرة ، ومقرَّبون من هولاكوخان وأفراد أسرته المشهورين .

والصورة المثبتة هنا تمثل بلاط الخان ، وما عومل به النبلاء والأمراء والجماعة المذكورون من عطف ورعاية .

وفي يوم الخميس العاشر من المحرم سنة خمس وخمسين وستمائة ،

أنعم هولاكوخان على خورشاه ، مرسوما ولوحة ذهبية (يرليغ وبايزه) وخلع عليه ، ووهبه فتاة مغولية ليتزوج منها ، وأودع مدينة قزوين متاعه وحاشيته . ثم أرسل خورشاه رجلين أو ثلاثة من خاصته ، مع رسل هولاكوخان إلى قلاع الملاحدة بالشام ، لدعوة الناس هناك إلى التسليم عندما تصل إليهم الرايات الهمايونية .

وبعد أن انتهت حفلات الزفاف ، لم يشأ هولاكوخان أن ينكث بعهده لخورشاه ، وأن يقضي عليه ؛ ذلك لأنه كان قد أمنه على حياته ولأنه يعرف أنه ما زالت هناك قلاع كثيرة تخص الملاحدة ، موجودة في هذه الديار وفي ديار الشام ؛ يمكن استخلاصها بتوجيه خورشاه ونفوذه ، وإلا فإن عليه أن يقضي سنوات عديدة حتى يتيسر فتحها . وعلى هذا صار هولاكو يعز خورشاه ويكرمه مدة من الزمن ، ثم أرسله إلى بلاط « منكوقاآن » . وفيما يتعلق بحادثة موته ، ترد روايات مختلفة متعارضة ، أرجحها وأوثقها أنه حينما وصل خبر قدومه إلى الخان ، قال : « لماذا تحضرونه وتشقون بذلك عبثاً على الدابة التي يركبها ! » ثم أرسل رسولا من قبله قضى على حياة خورشاه . ولما تخلصوا منه ، قتلوا أقاربه وأفراد أسرته من النساء والرجال حتى الأطفال الذين في المهد ، فيما بين أبهر وقزوين ، فلم يبق منهم أثر . وقد استمر مُلْك الإسماعيلية سبعاً وسبعين ومائة سنة . وكان بدء حكمهم سنة سبع وسبعين وأربعمائة ، وهو العدد الذي يكنى عنه بلفظ «ألموت» ، وانتهاؤه في غرة ذي القعدة سنة أربع وخمسين وستمائة . وكان عدد ملوكهم ثمانية تولوا الحكم على التوالي بالترتيب الآتي :

١ — حسن بن علي بن محمد الصباح الحميري .

٢ — كيا بزرگ أميد ، وكان هو وحسن داعيين .

٣ — محمد بن بزرگ أميد ، والذي اشتهر بلقب « على ذكره السلام » .

٤ — حسن بن محمد بزرگ أميد .

٥ — محمد بن حسن .

٦ — (جلال الدين بن محمد بن حسن) « نو مسلمان » .

٧ — علاء الدين محمد بن جلال الدين بن محمد بن حسن .

٨ — ركن الدين خورشاه بن علاء الدين ، الذي ختمت به دولة الإسماعيلية » [1] .

***

(١) رشيد الدين فضل الله الهمذاني : « جامع التواريخ » ، تاريخ المغول ، المجلد الثاني ، الجزء الأول ، الايلخانيون ، ص ٢٤٩ — ٢٥٩ نقله إلى العربية محمد صادق نشأت ومحمد موسى هنداوي وفؤاد عبد المعطي الصياد ، القاهرة : عيسى البابي الحلبي ، بدون تاريخ (١٩٦٠)

أئمة الستر ونقض القيامة
(٦٠٧ – ٦٥٤ ﻫ = ١٢١٠ – ١٢٥٦ م)

هذا من الناحية السياسية والحربية ؛ أما من الناحية الدينية فقد بدأت بالحسن الثالث (٦٠٧ ﻫ = ٦٠٨ ﻫ – ١٢١٠ – ١٢٢١) حركة مضادة لحركة القيامة التي أعلنها الحسن الثاني في ١٧ رمضان سنة ٥٥٩ ﻫ (١١٦٤ م) . بل إن الحسن الثالث بدأ حركته هذه في أواخر حياة أبيه ، وأخذ يتحالف مع الأمراء السنيين ، ويبدي استعداده لاعادة الشريعة وإلغاء دين القيامة الذي أعلنه الحسن الثاني . ولهذا لم يكد يخلف أبيه في رئاسة اسماعيلية ألموت حتى أعلن إعادة الشريعة الإسلامية والفروض الدينية الإسلامية ، وأمر بتشييد المساجد ، ودعا الفقهاء السُنّة من المناطق المجاورة في العراق العجمي وخراسان لتعليم الناس الشريعة الاسلامية السُنّية . وكانت الإسماعيلية في الشام قد اتخذت المذهب الشافعي في الفقه ، فيغلب على الظن أن الإسماعيلية في ألموت على عهد الحسن الثالث أخذوا أيضاً بالمذهب الشافعي . وبعث بأمه إلى الحج في مكة ؛ وهناك في مكة وزعت الكثير من الصدقات ، وأنفقت على حفر الآبار ، وعاملها الخليفة بالإجلال ، ويقول رشيد الدين عنها إنها كانت « زاهدة » .

وحتى يطمئن جيرانه في منطقة جنوب بحر قزوين على سُنيته ،

دعا بعض علماء السنة في قزوين لزيارة ألموت وفحص مكتبتها وإحراق ما يرونه مخالفاً للسُّنة منها . ولعن الأئمة الذين سبقوه ، ممن ألغــوا الشريعة ، واطرحوا العبادات الإسلامية .

لكن يبدو أن الاسماعياية في ألموت لم يرضوا تماماً عن هذه السياسة الجديدة ، وأنهم في غالبيتهم ظلوا حريصين على تقاليد الاسماعيلية في استقلالها عن أهل السنة .

واستمرت هذه السياسة ، مع ذلك في عهد خلفه ، وهو محمد الثالث (٦١٨ — ٦٥٣ هـ = ١٢٢١ م — ١٢٥٥ م) . يدل على ذلك ما يقوله نصير الدين [١] الطوسي ، وكان يكتب في أيام محمد الثالث ، من أن زمانه كان زمان السّتر ، ومعناه أن الاسماعيلية كانوا يأخذون بالشريعة . يقول الطوسي : « إن عصر كل نبيّ ظاهر الشريعة يدعى عصر السّتر ؛ وإن عصر كل قائم ، يملك حقائق شرائع الأنبياء، يدعى بالقيامة » [٢] . ويقول « إن محمداً (ص) هو خاتم عصور الشرائع ، وفاتحة عصر القيامة » ، ويقول أيضاً : « إن عصر محمد (ص) كان فاتحة عصر القيامة ، والقيامة خاصة بالامام « على ذكره السلام » الذي هو قائم القيامة » [٣] .

***

---

(١) نصير الدين الطوسي : « روضة التسليم » ، ص ٨٧ . نشره وترجمه إلى الانجليزية ايفانوف ، ليدن سنة ١٩٥٠ .

(٢) نصير الدين الطوسي : « روضة التسليم » ، ص ٤٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠٢ ، ١٠٤ . هذا إذا صحت نسبة الكتاب إلى نصير الدين الطوسي ، وهو أمر مشكوك فيه كل الشك . انظر ما سنقوله بعد .

نصير الدين الطوسي والاسماعيلية

وهذا يقودنا إلى الحديث عن نصير الدين الطوسي وعلاقته بمذهب الاسماعيلية . وقد كان ، كما رأينا ، عند خورشاه ، لما هجم هولاگو على قلعة ألموت .

ولد نصير الدين الطوسي [1] — واسمه الكامل : محمد بن محمد ابن الحسن — في طوس سنة سبع وتسعين وخمسمائة (١٨ / ٢ / ١٢٠١ م) ، وتوفي في ذي الحجة سنة اثنتين وسبعين وستمائة ببغداد (٢٦ يونيو سنة ١٢٧٤) .

وأخذ العلم عن كمال الدين بن يونس الموصلي ، وعن معين الدين سالم بن بدران المصري المعتزلي الرافضي .

ويرى ايفانوف — ويجب أخذ آرائه بتحفظ تام في هذا الباب —

---

(١) راجع في ترجمته : (١) ابن شاكر الكتبي : « فوات الوفيات » ج ٢ ص ٣٠٧ — ٣١٢ ، القاهرة سنة ١٩٥١ ؛ ابن العماد : « شذرات الذهب » ج ٥ ص ٣٣٩ ؛ الذهبي : « تاريخ الاسلام » ، وفيات سنة ٦٧٢ ؛ ابن كثير : « البداية والنهاية » ج ١٣ ص ٢٦٧ ، بيروت سنة ١٩٦٦ ؛ ابن العبري : « تاريخ مختصر الدول » ، ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، بيروت سنة ١٩٥٨ .

أن نصير الدين الطوسي ربما كان قد ولد في أسرة اسماعيلية المذهب ، لكنه لا يعطي على هذا أي دليل . والأرجع أن يكون قد ولد من أسرة من الشيعة الاثنا عشرية ، إذ يدعو إلى افتراض هذا أنه تتلمذ على معين الدين سالم بن بدران ، وهو شيعي اثنا عشري . وإن كانت هذه ليست بالحجة القوية .

وربما كان أول اتصاله بالاسماعيلية هو حين ذهب في شبابه إلى قهستان ليعمل فلكياً عند زعيم اسماعيلية قهستان ، وهو ناصر الدين ، الذي أهدى إليه نصير الدين الطوسي كتابه « أخلاق ناصري » في حدود سنة ٦٣٣ هـ (١٢٣٥ م) . وناصر الدين هو أبو الفتح عبد الرحيم بن أبي منصور . وهو الذي أرسل إليه هولاكوخان الملك شمس الدين كرت برسالة يدعوه فيها إلى الدخول في طاعته . فامتثل ناصر الدين لتهديد هولاكوخان ، وقدم إلى الأخير هدايا وتحفاً عديدة ، وراح يقدمها إليه مقبلاً الأرض بين يديه . ودعاه هولاكو إلى حمل اسماعيلية ألموت على الدخول في الطاعة ، فاعتذر بان « لهم ملكاً يدعى خورشاه يأتمرون بأمره » . بعد ذلك أنعم عليه هولاكوخان بلوحة ذهبية (پايزه) ومرسوماً (يرليغ) ، ونصبه حاكماً على مدينة « تون » إلى أن توفي في شهر صفر سنة ٦٥٥ »[(١)] .

وفي أثناء مقامه لدى ناصر الدين تفاوض مع مقر الخلافة في بغداد ليحظى بمنصب هناك . ويقول الطوسي إن ناصر الدين اكتشف سرّ هذه المفاوضات ، فأمر بمراقبة تحركات نصير الدين الطوسي .

ونراه بعد ذلك في قلعة ألموت . كيف ذهب ، وما الذي حمله على

---

(١) رشيد الدين : « تاريخ المغول » المجلد الثاني ، القسم الأول ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ من الترجمة العربية المذكورة .

الذهاب إلى هناك ؛ هذا ما لا نستطيع أن نقرر بشأنه شيئاً قاطعاً ، لاختلاف الروايات في هذا الصدد .

فإن رشيد الدين يقول : « وفي ذلك الوقت (سنة ٦٥٤ هـ) كان مولانا السعيد الخواجه نصير الدين الطوسي ، الذي كان أكمل وأعقل عالمٍ ، وجماعةٌ آخرون من الأطباء — منهم رئيس الدولة وأبناؤه — يقيمون لدى ملك الاسماعيلية (خورشاه) مكرهين . وكانوا قد رأوا أفعاله السيئة ؛ ووجدوا الظلم والتعدي متأصّلين فيه ، وشاهدوا مخايل الجور بادية على أحواله . وكانوا قد ملّوا ملازمة الملاحدة (الاسماعيلية) ونفروا منهم ، ومالوا إلى هولاكوخان إلى أقصى حد . ومِنْ قبل كانوا يرغبون في ذلك . فصاروا يتشاورون سِرّاً لكي يجعلوا هذا الملك يخضع لهولاكو على الوجه الأحسن والطريق الأسهل . وانضم إليهم كثيرٌ من الغرباء والمسلمين ، واتفقوا جميعاً على تحقيق هذا الهدف . ولهذا السبب لم يدخروا وسعاً في حث خورشاه على الخضوع والطاعة . وصاروا يخوّفونه مغبة المقاومة وعدم التسليم . فاستجاب لنصحهم » [1] .

وبحسب هذه الرواية :

١ — كان نصير الدين الطوسي مكرهاً على مقامه في ألموت ؛

٢ — أنه مال إلى هولاكوخان إلى أقصى حد ؛

٣ — أنه نصح خورشاه ، مقدّم الاسماعيلية في ألموت ، بالتسليم لهولاكوخان وعدم مقاومته . يضاف إلى هذا ما ذكره رشيد الدين بعد ذلك (ص ٢٥٤) ونقلناه من قبل .

٤ — أن خورشاه نزل من القلعة لما حاصرها هولاكو ، في غرة

---

(١) رشيد الدين فضل الله الهمذاني : « جامع التواريخ » ، المجلد الثاني ، الجزء الأول ، ص ٢٤٩ — ٢٥٠ من الترجمة العربية المذكورة .

ذي القعدة سنة ٦٥٤ هـ بناء على مشورة أعيان الدولة ، ومنهم الخواجه نصير الدين الطوسي . « وتوجه إلى هولاكو في صحبته الخواجه نصير الدين الطوسي ، والخواجه أصيل الدين الزوزني ، والوزير مؤيد الدين وأبناء رئيس الدولة » (الكتاب نفسه ، ص ٢٥٤) ؛ أي أن نصير الدين الطوسي لعب دوراً رئيسياً في عملية اقناع خورشاه بتسليم قلعة ألموت ، والاستسلام التام لهولاكوخان .

وقد لعب نصير الدين الطوسي دوراً مماثلاً تماماً فيما يتصل باستيلاء المغول على بغداد ، وإن كان قد جاء في ركاب الغزاة ، على عكس ما كانت الحال في غزو ألموت . ذلك أنه حينما هاجم هولاكوخان بغداد في شهر المحرم من سنة ٦٥٦ هـ (سنة ١٢٥٨ م) بعث بنصير الدين رسولاً إلى الخليفة . وهو الذي وقف على بوابة الحلبة من أبواب بغداد والناس يفرّون فزعين من المدينة . وهو الذي كتب عن هولاكو خان رسالة بالعربية إلى أهالي حلب للوعيد والتهديد .

ويظهر أن نصير الدين الطوسي ، بما أدى من خدمات جليلة بالنسبة إلى الاستيلاء على قلعة ألموت ، وبالنسبة إلى دوره في التفاوض مع الخليفة للاستيلاء على بغداد ، قد صار ذا مكانة عالية في نفس هولاكو خان . وانضاف إلى ذلك إيمان هولاكوخان بفائدة علم النجوم ، ولهذا كان لا يقوم بعمل أو عملية عسكرية إلاّ بعد استشارة المنجمين ؛ وقد أفلح نصير الدين الطوسي في اجتذاب عطف هولاكو من هذه الناحية أيضاً .

وفي سنة ٦٥٨ هـ (١٢٥٩ م) أصدر هولاكو إلى نصير الدين أمراً بإنشاء مرصد للكواكب « في الموضع الذي يراه مناسباً . فاختار مدينة مراغة لهذا الغرض . وشيّد مرصداً مرتفعاً . وكان السبب في إقامته هذا المرصد ، هو أن منكوقاآن كان من بين ملوك المغول يمتاز

بكمال العقل والكياسة وذكاء الذهن والفراسة بحيث كان يستطيع أن يحل بعض أشكال اقليدس . فاقتضى رأيه السديد وهمته العالية أن يشيد مرصداً في عهده المبارك ، وأمر بأن يقوم بهذه المهمة جمال الدين محمد ابن طاهر بن محمد الزيدي البخاري . ولكن اشتبهت عليه بعض الأعمال المتعلقة بهذا المرصد . وكان صيت مناقب الخواجه نصير الدين ذائعاً في كل مكان كأنه الريح الدائرة في العالم . فلما أن كان منكو يودع أخاه (هولاكوخان) كلفه بأن يرسل إليه الخواجه نصير الدين بعد أن يستولي على قلاع الملاحدة (الاسماعيلية) . ولكن لما كان منكوقاآن مشتغلاً في ذلك الوقت بفتح ممالك « مَنْزى » ، وبعيداً عن حاضرة ملكه ، فقد أمر هولاكوخان بأن يشيد المرصد أيضاً في هذا المكان (أي في ايران) . ذلك لأنه كان قد اطلع على حسن سيرة نصير الدين وصدق سريرته ، فكان يريد أن يظلّ ملازماً له . وقد أنشىء المرصد الايلخاني بعد مضي سبع سنوات من جلوس هولاكوخان على العرش الخاني . وكان ذلك بمشاركة الحكماء الأربعة : مؤيد الدين العرضي ، وفخر الدين المراغي ، وفخر الدين الأخلاطي ، ونجم الدين دنران القزويني » [(١)] . وقد استعان نصير الدين الطوسي بأموال الأوقاف التي عين أمينا عليها [(٢)] في تكاليف بناء مرصد المراغة هذا .

ولما توفي هولاكوخان في ١٩ ربيع الثاني سنة ٦٦٣ ه رثاه نصير الدين الطوسي بأبيات أورد منها رشيد الدين أربعة أبيات (الكتاب نفسه ، ص ٣٤١) .

---

(١) رشيد الدين فضل الله الهمذاني : « جامع التواريخ » ، تاريخ المغول ، المجلد الثاني ، الجزء الأول ص ٢٠٣ - ٢٠٤ من الترجمة العربية المذكورة .

(٢) « وولاه هولاكو جميع الاوقاف في سائر بلاده ، وكان له في كل بلد نائب يستغل الأوقاف ويأخذ عشرها ، ويحمل إليه ليصرفه في جامكيات (= مرتبات) المقيمين بالرصد ولما يحتاج إليه من الاعمال بسبب المرصد » (ابن شاكر جـ ٢ ص ٣١٠)

ماذا يمكن أن نستنتج من سلوك الطوسي هذا ؟

أما أنه كان وصولياً ، طموحاً إلى المجد في ظل الأقوياء ، دون أدنى اعتبار للمبادىء — فهذا ما تدل عليه تصرفاته هذه التي أتينا على ذكرها .

أما أنه كان اسماعيلي العقيدة ، فمن الصعب أن نؤكد ذلك استناداً إلى موقفه في قلعة ألموت . لقد كان يفاوض هولاكو سرّاً ويعمل على نصح مقدّم الاسماعيلية ، خورشاه ، بالتسليم . ومن غير المعقول أن يكون اسماعيلياً سليم العقيدة رجلٌ هذا شأنه . ثم إننا لا نعرف من ناحية أخرى أنه توسط لدى هولاكو للكف عن القتل والتدمير والتخريب في قلاع الاسماعيلية . لهذا نحن نستبعد تماماً أنه كان اسماعيلي المذهب .

* * *

لم يكن الطوسي اسماعيلياً

إذن سلوك نصير الدين الطوسي في ألموت لا يدل على أنه كان اسماعيلياً ، وكذلك سلوكه بعد الاستيلاء على قلاع الاسماعيلية لا يدل على ذلك أيضاً ، بل على العكس يؤكد ما قاله رشيد الدين من أنه ، أي الطوسي ، كان مكرهاً على الاقامة في ألموت بين الاسماعيلية .

أما الذين يدّعون أن نصير الدين الطوسي كان اسماعيلي المذهب ، فيستندون إلى أسباب واهية جداً هي :

١ ــ أنه تُنسب إليه رسائل اسماعيلية النزعة ، هي أ) « مطلوب المؤمنين » التي نشرها ايفانوف ضمن نشرته « رسالتين اسماعيليتين قديمتين » Two Early Ismaili Treatises (ص ٤٣ ــ ٥٥) ؛ و ب« روضة التسليم » أو « التصورات » ، وقد نشره وترجمه إلى الانجليزية ايفانوف أيضاً في ليدن Leiden سنة ١٩٥٠ ؛ وحـ) « مرآة المحققين » ، طبعت طبع حجر ، طبعها محمد قاسم بدخشاني في « خير خواه » ، بمباي حوالي سنة ١٣٣٣ .

لكن لم تثبت صحة نسبة هذه الرسائل إلى نصير الدين الطوسي في أي مصدر تاريخي قديم كتب عن الطوسي . وقد حاول الناشر ، ايفانوف في مقدمة نشرته وترجمته لرسالة « روضة التسليم » أن يرجّح هذه

النسبة اعتماداً على الأسلوب ، وعلى المستوى الفكري للرسالة ، وعدم وجود ما يناقض إمكان نسبتها إلى الطوسي . ولكن مسألة الأسلوب مشكوك فيها جداً ، فضلاً عن أنه يستحيل على أمثال ايفانوف أن يحكم على أسلوب رسالة فارسية . أما المستوى الفكري فهو عاديّ ، ولا يحتاج إلى ثقافة وعلم رجل مثل نصير الدين الطوسي ؛ بل يستطيع أن يكتب مثلها من هم دونه بكثير . أما الرسالة الثالثة فلا يتردد أي محقق في رفض نسبتها إلى الطوسي ، لتفاهتها ، فضلاً عن عدم ذكر أي مؤرخ متقدم لها على أنها للطوسي . .

وبهذا فإن الاستناد إلى هذه الرسائل لاثبات أن نصير الدين الطوسي كان اسماعيلياً لا يقوم على أي أساس ، لأنها ليست له في أرجح الرأي .

٢ ـ أن كتاب « دبستان مذاهب » الذي كتب في سنة ١٦٤٥ يستشهد بنصير الدين الطوسي في بعض أمور العقيدة الاسماعيلية ؛ وأن الاسماعيلية في جيحون الأعلى يعدونه من كبار الحجج في الاسماعيلية .

وهنا نلاحظ أولاً أن كتاب « دبستان مذاهب » متأخر جداً ـ من القرن السابع عشر الميلادي ـ فلا يمكن الاعتماد عليه لإثبات حقيقة علاقة نصير الدين الطوسي بالاسماعيلية .

والواقع ان الاسماعيلية في القرون الثلاثة الأخيرة ، بما عرف عنهم من محاولة اعتبار كل من كان له أدنى علاقة بالاسماعيلية ، اعتباره واحداً منهم ، قد ألصقوا مذهب الاسماعيلية بكثير من أعلام الفكر الإسلامي ممن لم تكن لهم أدنى صلة بالاسماعيلية . وكتابهم [1] اليوم

---

(١) خصوصاً مصطفى غالب وعارف تامر وخصوصاً الأول في كتابيه «تاريخ الدعوة الاسماعيلية» « وأعلام الإسماعيلية » فهو لم يتورع حتى عن أن ينسب إلى الاسماعيلية جلال الدين =

غلوا في هذا المنزع إلى درجة جاوزت كل الحدود ، دون أي اعتبار للحقائق التاريخية ، ودون أدنى تورع .

٣ — وثالثاً وأخيراً ، يستند البعض إلى ما قيل عن نصير الدين الطوسي من أنه صرّح بأن المسوّدة الأولى لكتاب « أخلاق ناصري » فيها ملامح اسماعيلية النزعة ، ارضاء لوليّ نعمته ناصر الدين ، حاكم قهستان .

وإذا صحّ هذا ، ففيه وحده ما يدل على تبرؤ نصير الدين الطوسي نفسه من مذهب الاسماعيلية ، وتوكيده أنه لا يدين به . فإنه إذا كان في المسودّة الأولى اضطر ، في سبيل ارضاء سيده هذا ، أن يبث في الكتاب أفكاراً اسماعيلية ، فإنه ما لبث أن عدل عن ذلك في التحرير الثاني للكتاب . وهذا يقطع بأنه كان مكرهاً ، وأن ذلك لم يكن عن عقيدة . وهو أمرٌ كثيراً ما يحدث لمن يكتبون في كنف أمراء ذوي اتجاه خاص .

وبعد أن فندنا هذه الحجج التي ساقها أولئك الذين زعموا أن نصير الدين الطوسي كان (ولو احتمالاً) اسماعيلي المذهب ، نعود فنؤكد أنه لم يكن اسماعيلي المذهب . فهل كان شيعياً اثنا عشريا ؟ قبل الجواب عن هذا السؤال يحسن بنا أن نذكر ها هنا مؤلفاته الصحيحة ، ويلاحظ أنه كتب معظم مؤلفاته بالعربية :

١ — تجريد العقائد — بالعربية ، وربما كان أهم كتبه الفلسفية . طبع ايران سنة ١٢٧٤ هـ ، وفي تبريز سنة ١٣٠١ هـ

= الرومي (ص ٢٢٣ من تاريخ الدعوة الاسماعيلية) ، ومحيي الدين ابن عربي ، (الكتاب نفسه ص ٢٤٦) !! ولهذا ينبغي اطراح كل كتاباتهم عن الاسماعيلية ، فليست لها أية قيمة علميـــة .

وقد شرحه علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ (١٤٧٤ م) .

٢ — شرح القسم الثاني والثالث من كتاب « الاشارات والتنبيهات » لابن سينا — بالعربية وقد طبع في القاهرة سنة ١٣٢٥ في جزئين وبهامشه شرح فخر الدين الرازي على نفس الكتاب .

٣ — « التذكرة » — وهو في علم الفلك — بالعربية .

٤ — تحرير المجسطي — بالعربية .

٥ — شرح كتاب « الثمرة » المنسوب إلى بطليموس .

٦ — الشكل القطّاع — بالعربية .
طبع في القسطنطينية سنة ١٣٠٩ هـ

٧ — الزيج [1] الايلخاني — بالعربية .

٨ — بقاء النفس بعد دثور البدن — بالعربية .

منها نسخ خطية في برلين رقم ٥٣٥٥ ، وراغب باستانبول برقم ١٤٨٢ ، وفاتح برقم ٥٣٨٠ (٣) ، وطبع مع شرح أبي عبدالله الزنجاني في سنة ١٣٤١ هـ .

٩ — التلخيص في علم الكلام — بالعربية

١٠ — الفرائض على مذهب أهل البيت — بالعربية

١١ — اثبات العقل الفعّال — بالعربية

---

(١) الزيج : كلمة بهلوية الأصل ، معناها في البهلوية : « السدى الذي ينسج فيه لحمة النسيج . ثم اطلقت الفرس هذا الاسم على الجداول العددية المشابهة خطوطها الرأسية بخيوط السدى »(نلللينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب » ص ٤٢ ، روما سنة ١٩١١ م) . والايلخاني نسبة إلى الملوك المغول الايلخانيين والمقصود منهم هنا : هو لاكوخان .

١٢ – رسالة الإمامة – بالعربية

١٣ – الحواشي على كليات القانون – بالعربية

١٤ – رسالة الى نجم الدين الكاشي في اثبات واجب الوجود – بالعربية

١٥ – رسالة ثلاثون فصلاً – في معرفة التقويم . وعنوانها الفارسي هو « رسالة سي فصل » – بالفارسية .

١٦ – تلخيص « المحصّل » لفخر الدين الرازي – بالعربية
« واختصر المحصل للإمام فخر الدين وهذبه وزاد فيه »
(ابن شاكر الكتبي ج ٢ ص ٣٠٩)

١٧ – أخلاق [١] ناصري – بالفارسية . وقد أهداه إلى ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور ، حاكم قهستان الاسماعيلي . ومنه مخطوطات في المتحف البريطاني ٢ : ٨٥٦ ، والملحق ١٤٧ / ٨ ، وفي بودلي اكسفورد فارسي برقم ٤٣٥ / ٤٣ ، وكمبردج ١٢٤ .

١٨ – تنسوق نامه ايلخاني – بالفارسية .

١٩ – « أوصاف الاشراف » – بالفارسية ، وهو في أخلاق الصوفية ، وترجمه الجرجاني إلى العربية ، ومن الترجمة نسخة في برلين برقم ٣٠١٤ .

٢٠ – قواعد العقائد – بالعربية .

منه نسخ خطية في برلين برقم ١٧٦٨ ، والديوان الهندي برقم ٤٥٨٩ (١)

---

(١) يقول ابن العبري في « تاريخ مختصر الدول » (بيروت سنة ١٩٥٨) عن هذا الكتاب : « وله (أي للطوسي) كتاب أخلاقي فارسي في غاية ما يكون من الحسن ، جمع فيه جميع نصوص أفلاطون وأرسطو في الحكمة العملية . وكان (أي الطوسي ، بوجه عام) يقوي آراء المتقدمين ويحل شكوك المتأخرين والمؤاخذات التي أوردوا في مصنفاتهم » (ص ٢٨٧)

٢١ – رسالة في اثبات الجوهر المفارق (العقل الكلي) – بالعربية منه نسخة في برلين برقم ٥٣٥٦ / ٧ ، والمتحف البريطاني برقم ٩٨٠ (٢١) ، ومع شرح الديواني ،في برلين برقم ٥٣٥٨ / ٩ ، والمتحف البريطاني برقم ٩٨٠ (٢) ، والديوان الهندي برقم ٥٨١ (٨)

٢٢ – التجريد في علم المنطق – بشرح تلميذه الحسن بن المطهر مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٩٨٠ ، وفي بتنا ١ . ٢١٨ (برقم ١٩٣٢)

٢٣ – أساس الاقتباس – في المنطق – بالفارسية
مخطوط في مشهد ١١ : ١ : ٢ ، وطهران ٢ : ٢٩٥

ونكتفي بهذا القدر محيلين إلى بروكلمن GAL المجلد الأول ص ٦٧٠ – ٦٧٦ ، والملحق جـ ١ ص ٩٢٤ – ٩٣٣ فقد استوفى مؤلفاته .

ويمكن أن يستدل من عنواني رقمي ١٠ و ١٢ على أنه كان شيعياً .

فإذا أضفنا إلى هذا ما ورد في نهاية شرحه « للاشارات » وهو قوله : « اللهم نجّني من تزاحم أفواج البلاد وتراكم أمواج العناد بحق رسولك المجتبى ووصيه المرتضى ، صلى الله عليهما وآلهما »[1] – كان في هذا ما يؤيد أنه كان شيعياً .

ويضاف إلى ذلك أنه لما توفي دفن في مدفن موسى الرضا بالكاظمية بجوار بغداد ، وهو مدفن خاص بالشيعة الامامية .

فلهذه الأسباب وغيرها يمكن أن نقول إنه كان شيعياً إمامياً ، أي من الشيعة الاثنا عشرية .

وقد يكون في هذا تفسير لموقفه من الاسماعيلية من ناحية ، ومن الخلافة العباسية السُّنيّة من ناحية أخرى ، فكلتاهما خصم للشيعة الاثنا

(١) «كتاب الاشارات وشرحيه للخواجه نصير الدين الطوسي وللإمام فخر الدين الرازي» جـ٢ ص ١٤٥ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ .

١٢ – رسالة الإمامة – بالعربية

١٣ – الحواشي على كليات القانون – بالعربية

١٤ – رسالة الى نجم الدين الكاشي في اثبات واجب الوجود – بالعربية

١٥ – رسالة ثلاثون فصلاً – في معرفة التقويم . وعنوانها الفارسي هو « رسالة سي فصل » – بالفارسية .

١٦ – تلخيص « المحصّل » لفخر الدين الرازي – بالعربية
« واختصر المحصل للإمام فخر الدين وهذبه وزاد فيه »
(ابن شاكر الكتبي ج ٢ ص ٣٠٩)

١٧ – أخلاق [1] ناصري – بالفارسية . وقد أهداه إلى ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور ، حاكم قهستان الاسماعيلي . ومنه مخطوطات في المتحف البريطاني ٢ : ٨٥٦ ، والملحق ١٤٧ / ٨ ، وفي بودلي اكسفورد فارسي برقم ٤٣٥ / ٤٣ ، وكمبردج ١٢٤ .

١٨ – تنسوق نامه ايلخاني – بالفارسية .

١٩ – « أوصاف الاشراف » – بالفارسية ، وهو في أخلاق الصوفية ، وترجمه الجرجاني إلى العربية ، ومن الترجمة نسخة في برلين برقم ٣٠١٤ .

٢٠ – قواعد العقائد – بالعربية .

منه نسخ خطية في برلين برقم ١٧٦٨ ، والديوان الهندي برقم ٤٥٨٩ (١)

(١) يقول ابن العبري في « تاريخ مختصر الدول » (بيروت سنة ١٩٥٨) عن هذا الكتاب : « وله (أي للطوسي) كتاب أخلاقي فارسي في غاية ما يكون من الحسن ، جمع فيه جميع نصوص أفلاطون وأرسطو في الحكمة العملية . وكان (أي الطوسي ، بوجه عام) يقوي آراء المتقدمين ويحل شكوك المتأخرين والمؤاخذات التي أوردوا في مصنفاتهم » (ص ٢٨٧)

٢١ — رسالة في اثبات الجوهر المفارق (العقل الكلي) — بالعربية
منه نسخة في برلين برقم ٥٣٥٦ / ٧ ، والمتحف البريطاني برقم ٩٨٠ (٢١) ، ومع شرح الديواني ،في برلين برقم ٥٣٥٨ / ٩ ، والمتحف البريطاني برقم ٩٨٠ (٢) ، والديوان الهندي برقم ٥٨١ (٨)

٢٢ — التجريد في علم المنطق — بشرح تلميذه الحسن بن المطهر
مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٩٨٠ ، وفي بتنا ١ . ٢١٨ (برقم ١٩٣٢)

٢٣ — أساس الاقتباس — في المنطق — بالفارسية
مخطوط في مشهد ١١ : ١ : ٢ ، وطهران ٢ : ٢٩٥

ونكتفي بهذا القدر محيلين إلى بروكلمن GAL المجلد الأول ص ٦٧٠ — ٦٧٦ ، والملحق ج ١ ص ٩٢٤ — ٩٣٣ فقد استوفى مؤلفاته .

ويمكن أن يستدل من عنواني رقمي ١٠ و ١٢ على أنه كان شيعياً .

فإذا أضفنا إلى هذا ما ورد في نهاية شرحه « للاشارات » وهو قوله : « اللهم نجّني من تزاحم أفواج البلاد وتراكم أمواج العناد بحق رسولك المجتبى **ووصيه المرتضى** ، صلى الله عليهما وآلهما »[1] — كان في هذا ما يؤيد أنه كان شيعياً .

ويضاف إلى ذلك أنه لما توفي دفن في مدفن موسى الرضا بالكاظمية بجوار بغداد ، وهو مدفن خاص بالشيعة الامامية .

فلهذه الأسباب وغيرها يمكن أن نقول إنه كان شيعياً إمامياً ، أي من الشيعة الاثنا عشرية .

وقد يكون في هذا تفسير لموقفه من الاسماعيلية من ناحية ، ومن الخلافة العباسية السُّنيّة من ناحية أخرى ، فكلتاهما خصم للشيعة الاثنا

(١) «كتاب الاشارات وشرحيه للخواجه نصير الدين الطوسي وللإمام فخر الدين الرازي » ج٢ ص ١٤٥ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ .

عشرية ، ويكون قد ساعد التتر على القضاء على هذين الخصمين .

وقد غلا الشيعة الاثنا عشرية في توكيد كون نصير الدين الطوسي شيعياً اثنا عشرياً ، حتى نسبوا إليه « دعاء » [1] يسمونه في ايران باسم « دُوازده خواجه نصير طوسي » ، ويتوجه الدعاء إلى النبي ، وفاطمة الزهراء والأئمة الاثنا عشر . وفي الدعاء الموجه إلى فاطمة تدعى بأنها البتول ، وذات الأحزان الكثيرة ، المجهولة قدراً ، والمخفية قبراً ، الأم العذراء للأئمة الأشراف ، ملكة النساء ، الخ . والدعاء منحول إلى الطوسي ، وإن كان ماسينيون لا يرى غضاضة في نسبته إلى نصير الدين الطوسي ، « هذا الفيلسوف الكبير الذي استطاع أن يؤلف بين الفكر اليوناني وبين التصوف الإسلامي في مذهب عقائدي اسلامي ، والذي عرف كل الاتجاهات الشيعية ، حتى الاسماعيلية منها والنصيرية ؛ واقامته في ألموت مكّنته من المشاركة في التمجيد الحماسي لفاطمة (الزهراء) وفي غضبتهم المقدسة ضد الخلافة العباسية ... واعتقد أن نصير الدين الطوسي أمكنه أن يكتب هذا الدعاء إبان تخريب بغداد العباسية (سنة ٦٥٦ هـ / ١٣٥٨ م) على يد ذلك الملاك المدمِّر في نظره ، وهو هولاكو ، وذلك لما كان حصل من هولاكو على قرار بألاّ يُسْلم البلاد الاسلامية للنصارى واليهود ، وبأن يحافظ على الطوائف الثلاث المنتسبة إلى ابراهيم ، واضعاً أوقافهم في يد مفتش واحد ، كان هو نصير الدين الطوسي نفسه » [2] .

---

(١) توجد منه المخطوطات التالية في مكتبة جامعة طهران : الفهرس جـ١ (١١٣٠) ، ص ١١١ – ١١٢ (برقم ٨٧٧ ، وتاريخ نسخه سنة ١١٧٥ هـ)؛ ص ١٣٩ (برقم ٣٦٦ ، وتاريخ نسخه سنة ١٣٠٩ هـ)؛ ص ١٩٦ (برقم ٩٠٣ ، وتاريخ نسخه سنة سنة ١٢١٤ هـ)؛ ص ١٩٩ (برقم ١٠١٥ ، وتاريخ نسخه ذي الحجة سنة ٩١٣ هـ) .

(٢) L. Massignon : **Opera Minora,** I. p. 574. Beyrouth, 1963.

النصيرية

النصيرية من غلاة الشيعة الذين ألـّهوا علياً بن أبي طالب .

واستدلوا على ذلك بما يلي ، كما يقول الشهرستاني : « ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمرٌ لا ينكره عاقل : أمّا في جانب الخير فكظهور جبريل – عليه السلام – ببعض الأشخاص والتصور بصورة أعرابي والتمثل بصورة البشر ؛ وأمّا في جانب الشرّ فكظهور الشيطان بصورة الإنسان ، حتّى يعمل الشرَّ بصورته ، وظهور الجن بصورة بشرٍ حتّى يتكلم بلسانه . فلذلك نقول : إن الله تعالى ظهر بصورة أشخاص . ولمّا لم يكن بعد رسول الله (ص) شخصٌ أفضل من علي – عليه السلام ! – وبعده أولاده المخصوصون هم خير البرية – فظهر الحق بصورتهم ، ونطق بلسانهم ، وأخذ بأيديهم . فعن هذا أطلقنا اسم الإلهية عليهم .

وإنما أثبتنا هذا الاختصاص لعليّ دون غيره لأنه كان مخصوصاً بتأييد من عند الله تعالى مما يتعلق بباطن الأسرار . قال النبي (ص) « أنا أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » . وعن هذا كان قتال المشركين إلى النبي (ص) ، وقتال المنافقين إلى عليّ . وعن هذا شبّهه بعيسى بن مريم . وقال (أي النبي) : « لولا أن يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى بن مريم ، وإلاّ لقلت فيك مقالاً » .

وربما أثبتوا له شركةً في الرسالة (أي الرسالة النبوية ، أو النبوة)

إذ قال (أي النبي) : « فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله ، ألا وهو خاصف النعل » . فعلم التأويل ، وقتال المنافقين ، ومكالمة الحية ، وقلع باب خيبر لا بقوة جسدانية — من أدلّ الدليل على أن فيه (أي في عليّ) جزءاً إلهياً وقوة ربانية ، أو يكون هو الذي ظهر الإله بصورته ، وخلَق بيده ، وأمر بلسانه .

وعن هذا قالوا : كان هو موجوداً قبل خلق السموات والأرض . قال : « كنا أظِلّة على يمين العرش ، فسبّحنا فسبّحت الملائكة بتسبيحنا » . فتلك الظلال وتلك الصور العرية عن الأظلال هي حقيقة ، وهي مشرقة بنور الرب تعالى إشراقاً لا ينفصل عنها ، سواء كانت في هذا العالم أو في ذلك العالم . وعن هذا قال (أي علي) : « أنا مِنْ أحمد كالضوء من الضوء » — يعني لا فرق بين النورين ، إلاّ أن أحدهما أسبق ، والثاني لاحق به » [1] .

ويميز الشهرستاني بين النصيرية والاسحاقية على أساس أن « النصيرية أميل إلى تقرير الجزء الإلهي ، والاسحاقية أميل إلى تقرير الشركة في النبوة . ولهم اختلافات أخر لم نذكرها » (الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢٦ ، القاهرة سنة ١٣٢١) .

ويرجع تسميتهم بالنصيرية إلى كونهم أتباع « نُصَير » ، غلام علي بن أبي طالب ، كما في « إرشاد القاصد [2] » . ويرد اسمه في بعض المصادر هكذا : « ابن نُصَيْر » .

---

(١) الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ٢ ص ٢٥ — ٢٦ ، القاهرة سنة ٣٢١ هـ بهامش « الفصل » لابن حزم .

(٢) ذكره القلقشندي في « صبح الأعشى » ج ١٣ ص ٢٤٩ ، الثالث سنة ١٩١٨ م . وكتاب « ارشاد القاصد إلى أسنى المقاصد » هوللشيخ شمس الدين محمد بن ابرهيم بن ساعد الأنصاري الافغاني السنجاري المتوفى سنة ٧٩٤ هـ .

كتب النصيرية

كتب ماسينيون [1] في سنة ١٩٣٧ مجملاً عن كتب النصيرية ، نلخصه فيما يلي :

الفصل الأول :

المؤلفون الخمسة الذين أدرجوا في التراث الكتابي للنصيرية :

١ — المفضل الجعفي (المتوفى حوالي سنة ١٨٠ هـ) ، معتمد بوصفه راوياً للكتب التالية المنسوبة إلى الامام جعفر الصادق (المتوفى سنة ١٤٨ هـ) ويلقب « بالعالِم » :

١ — كتاب السراط ، للعالِم ، مخطوط باريس رقم ١٤٤٩ عربي ورقة ٢٨٦ — ٢١٨٢ ؛ وهو رقم ٥ عند ديسو Dussaud

٢ — كتاب العقود

٣ — كتاب الاساس ، للعالِم ، مخطوط باريس رقم ١٤٤٩ عربي ورقة ٣١ — ٧٩ ا

٤ — كتاب الأشباه والأظلّة ، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي

---

(١) L. Massignon : **Opera Minora, I**, pp. 640-649, Beyrouth, 1963

٥ ـ كتاب الهفت (« الباكورة » ٢٢ ، ٣٢ ، ٥٩ ، ٦١
وقد نشر عارف تامر وعبده خليفة كتاب « الهفت والأظلّة »
في بيروت ، المطبعة الكاثوليكية في ١٩ + ١٥٣ صفحة .
٦ ـ كتاب جامع الأصول (كتاب « درج المراتب »)
٧ ـ كتاب الفرائض والحدود

٢ ـ يونس (وأحيانا : يوسف) بن ظبيان الكوفي (« الهداية » للخصيبي ص ٢٧٢) :

٨ ـ كتاب حقائق أسرار الدين

٣ ـ محمد بن سنان الظاهري (المتوفى حوالي سنة ٢٢٥ هـ) :

٩ ـ كتاب الأنوار والحُجب ، عن العالم ، مخطوط باريس رقم
١٤٥٠ عربي أوراق ١٠٤ أ ، ١٢٩ ب ، ١٤٩ ب ،
١٥١ ب ، ١٥٢ ا

٤ ـ جعفر بن محمد بن المفضل الجعفي (« الهداية » ٦٣ ، ٢٠٤)
١٠ ـ آداب عبد المطلب

٥ ـ أبو شعيب محمد بن نصير النميري البصري (المتوفى حوالي سنة ٢٧٠ هـ) :

١١ ـ كتاب المثال والصورة ، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠
عربي
١٢ ـ اللعنة (« الباكورة » ٤٤)
١٣ ـ مسائل يحيى بن معين ، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ،
ورقة ١٤٤ أ ، ١٧٧ أ
١٤ ـ كتاب الأكوار والأدوار .

١٥ ــ كتاب التأويل في مشكل التنزيل

٦ ــ محمد بن جنّان الجُنْبلاني (المتوفى حوالي سنة ٢٨٧ هـ)
(« تاريخ العلويين » لمحمد أمين غالب الطويل الأذني (المتوفي سنة ١٣٥١ هـ) ، ص ١٩٦ ، اللاذقية سنة ١٩٢٤) :

١٦ ــ كتاب الايضاح في سبيل النجاح

الفصل الثاني
مؤلفو النصيرية الأقدمون

٧ ــ الخصيبي (أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن حمدان) ، ويلقب بـ « شيخ يبراق » ، ولد سنة ٢٦٠ هـ وتوفي في حلب في سنة ٣٤٦ أو ٣٥٧ هـ (ويكتب : الحضيني في كتب الشيعة في ايران)

٢١ ــ كتاب الهداية الكبرى ، أهداه إلى سيف الدولة بن حمدان (« تاريخ العلويين » ص ١٩٨ ؛ الطبرسي النوري ، المتوفي سنة ١٣٢٠ هـ : « نَفَس الرحمن » الفصل الرابع عشر ، ص ١٤٢ ــ ١٤٤ ؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ، ورقة ١٠٣)

٢٢ ــ كتاب المائدة ، مهدى إلى سيف الدولة الحمداني (« تاريخ العلويين » ٢٨٧ ؛ « نَفَس الرحمن » فصل ٦ ، ص ٦٥)

٢٣ ــ ديوانه ، مخطوط مانشستر برقم ٤٥٢ ا ؛ (« الباكورة » ١٣ ، ١٦ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٩٢)

٢٤ ــ كتاب المجموع (١٦ سورة) .
نشره الأذني ؛ ونشره ديسو ص ١٨١ ؛ ويسمى أيضاً كتاب الدستور (« الباكورة » ٧ ، ٨٨ ، ٩٢)

٢٥ – الأدعيه
٢٦ – عقيدة الديانة
٢٧ – رسالة رستباشية ، مهداة إلى أمير ديلمي في بغداد ، ذكر الأذني أنه الأمير البويهي بختيار (« تاريخ العلويين » ١٩٨ ، ٢٤٠)
٢٨ – رسالة في السياقة (ثبت كتفاجو Catafago في JAP, 1876-II, 523)
٢٩ – كتاب الفرق بين الرسول والمُرْسَل
٣٠ – « مسائل » – نشرها تلاميذه ؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ؛ « الباكورة » ١٧ .

٨ – الجِلِيّ (محمد بن أحمد) – « الباكورة » ١٥ ؛ مخطوط تيمور باشا ٤٣ :

٣١ – رسالة في باطن الصلاة (« المجموع » [١] ، ٥٥ ب)
٣٢ – رسالة مسيحية (« المجموع » ، ١٤ ب)
٣٣ – كتاب الفتق والرتق
٣٤ – كتاب التعليق والسماع والتنزيه والرضا
٣٥ – كتاب الأندية
٣٦ – كتاب تفسير الحروف (« المجموع » ، ٢ ب)

٩ – القطّيعي (الثامن أبو الفتح محمد بن حسن البغدادي) – مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ، ورقة ١٤١ ب ؛ راجع « تاريخ العلويين » للأدني .

٣٧ – الرسالة الاسمية (« رسالة النصيحة »)

---

(١) كتاب المجموع » ، نشره وترجمه ديسو Dussaud في كتابه **Histoire et religion des Nosaîris, Paris, 1900** الملحق ، ص ١٦١ – ١٩٨ ؛ وديسو إنما نقله عن نشرة سليمان الأدني .

١٠ ــ الجسري (علي بن عيسى) ــ راجع « تاريخ العلويين » للأدني ١٩٨ ــ ١٩٩ (توفي حوالي سنة ٣٤٠ هـ) :

٣٨ ــ « مناظرة » أملاها على أبي عبد الله بن هارون الصائغ ، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ، ورقة ٤١ أ ، ٥٣ ب ، ١٧٦ ب ــ ١٧٩ أ .

٣٩ ــ كتاب الأوحد (؟) ، مخطوط باريس ، ورقة ٤ أ

١١ ــ أبو ذهيبه اسماعيل بن خلاّد (من بعلبك ، وهو من الفرقة الاسحاقية) : راجع « تاريخ العلويين » ص ٢٠١ ، ٢٦٢ :

٤٠ ــ كتاب الفحص والبحث (حوار منسوب أيضاً إلى جعفر ابن عبد الملك) ــ مخطوط باريس ١١٨ أ ، ١٢٣ أ ، ١٢٥ ب ، ١٣١ ب

١٢ ــ الشيخ الطبراني (أبو سعيد ميمون بن قاسم = الشاب الثقة) ، ولد سنة ٣٥٨ ، وتوفي بعد سنة ٤٢٦ هـ ؛ راجع « تاريخ العلويين » ٢٠٣ ، ٢٦٢ :

٤١ ــ مجموع الأعياد

مخطوط في برلين برقم ٤٢٩٢ ؛ وذكر في مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ورقة ٣١٧ . ونشره اشتّروطمن في هامبورج سنة ١٩٤٣ ــ سنة ١٩٤٦ (ثلاث كراسات) .

٤٢ ــ كتاب الحاوي (في علم) الفتاوى (« الباكورة » ١٨)

٤٣ ــ كتاب الدلائل في معرفة المسائل (« الباكورة » ١٧ ، ٥٩ ، ٦١)

٤٤ ــ كتاب الرد على المرتد (ربما يكون ضد ابن خلاّد) . ورد في ثبت Catafago .

٤٥ ــ كتاب ضد ديانة علي بن قرمط وعلي بن كشكه (كذا والمقصود هو حسكه (هوّار القمّي) .
٤٦ ــ كتاب الامانة على حكم الصيانة
٤٧ ــ كتاب المعارف ، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ٣٩٤ ، ١٣٥ ب
٤٨ ــ كتاب كنز الحياة
٤٩ ــ كتاب البحث والدلالة (في شكل الرسالة ، عن صفات الله الأربع الخليقة والمخلوقة) . وربما كان هو : كتاب الحقائق في الفرق بين المخلوق والخالق . (« المجموع » ٥٢ أ)
٥٠ ــ كتاب الجواهر
٥١ ــ كتاب البطون والظهور (« المجموع » ٥٦ ب)
٥٢ ــ كتاب الهفت (راجع من قبل ، الرقم ٥)
٥٣ ــ الألفاظ الدرية
٥٤ ــ رسالة التوحيد
٥٥ ــ الرسالة النعمانية
٥٦ ــ مسائل عن الجليّ (« المجموع » ٨٧ ب)
٥٧ ــ الجامع في أحكام المُقِر والقانع

١٣ ــ سلامة بن أحمد هَدَّى ، تلميذ الطبراني

الفصل الثالث

من القرن الخامس الهجري إلى العاشر الهجري

١٤ ــ آل شُعْبة الحرّانيون ، ومنهم حمزة بن علي بن شعبة الحرّاني :
٦١ ــ كتاب حجة العارف على البائن والمخالِف ، مخطوط باريس

رقم ١٤٥٠ عربي ، ورقة ٥١ ب

٦٢ – كتاب التخميس

٦٣ – كتاب حقائق أسرار الدين (ربما كان هو بعينه – كتاب « موضح الاسرار ») .

١٥ – محمد بن شعبة :

٦٤ – كتاب الأسَيْفِر ، مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ورقة ٣٢ – ٣٧ ب ، ١٠٣ ب وهو في الفلسفة

١٦ – محمد بن مقاتل القّطيعي :

٦٥ – كتاب أرب الطالب

٦٦ – الرسالة المصرية

١٧ – أبو الفتح محمد بن عصمت الدولة بن معز الدولة بن عيسى الكويلح ؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ورقة ١٣٨ – ١٤٢ :

٦٧ – كتاب في الجفر

٦٨ – كتاب في عمل الزيج

٦٩ – أدعية

٧٠ – كتاب منهاج الدين والبيان (= الاسمية = المصرية) ؛ راجع « تاريخ العلويين » ص ٣٤٦ ؛ « الباكورة » ٢٩ ؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ١٣٨ أ ، ١٤١ ب ، ١٤٢ أ

١٨ – على عَلَم الدولة – وهو تلميذ أبي الفتح المذكور في رقم ١٧

١٩ – أبو نصر منصور الجِليّ :

٧١ – الرسالة المنتصفة (« المجموع » ، ١٨١ ب)

٢٠ – ابرهيم بن عثمان بن المستلقي

٢١ – السوّاق البصري (« المجموع » ٧٤ أ)

٢٢ – السيد صدر الدين المرتضى المجتبى موفق الدين السابري :

٧٢ – قصيدة (« المجموع » ، ١٨٠ أ)

٢٣ – أبو الحسن الجوهري

٢٤ – الوزير صفي الدين حيدر بن المحور الفارقي (من ميّافارقين) ، الملقب بـ « عبد المؤمن الصوفي » :

٧٣ – كتاب الارشاد والفعل المفيد في حقيقة التوحيد

٧٤ – كتاب مفتاح الكنوز

٢٥ – أبو صالح الديلمي :

٧٥ – كتاب هداية المسترشد وسراج الموحّد (وهو كتاب في التراجم وأسماء المؤلفات) .

٢٦ – محمد بن اسماعيل الجزري :

٧٦ – كتاب الرسائل ؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ، ورقة ١٤٠ ب – ١٤١ ب

٢٧ – أبو الفضل محمد بن حسن منتجب الدين (حوالي سنة ٥٩٥ هـ) :

٧٧ – ٧٩ : كتاب تسمية الأعياد ؛ كتاب العالم والمتعلم ؛ كتاب الحياة الروحية

٨٠ – ديوانه ؛ مخطوط في مانشستر برقم 452 C

٢٨ – الشيخ الأمير حسن بن مخزون السنجاري ، من آل المهلّب بن أبي صفرة الغسّاني ، وتوفي في ٦٤٦ أو ٦٣٨ هـ ؛ راجع « تاريخ

العلويين » ص ٣٠١ ؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ٦٦ ، ٩٣

٨١ – ديوانه

٨٢ – كتاب تزكية النفس في معرفة بواطن العبادات الخمس

٢٩ – الشيخ حاتم الطوباني الجديلي (ويرى « تاريخ العلويين » أنه ولد في سنة ٦٦٧ ﻫ في طرطوس وكان أستاذاً لأمير حماه أبي الفدا ؛ راجع « تاريخ العلويين « ص ٣١٣ – ٣١٥)

٨٣ – كتاب التجريد

٣٠ – يوسف بن العجوز الحلبي النشابي – ويقال إنه كتب كتاب « المناظرة » (مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ، ورقة ٦٧ ب – ١٥٥ أ) في سنة ٦٩٤ ﻫ ، وهو رد على كتاب المجلس للمعلّم موسى .

٣١ – يوسف الرداد الحلبي :

٨٥ – رسالة (= مناظرة حلولية حمص)

٣٢ – الشيخ (المعلم) جامع مرّيه (!)

٣٣ – البصيري :

٨٦ – كتاب تذكرة النفس

٨٧ – الأنوار والنجوم

٣٤ – علي بن منصور الصويري ، وقد كتب في سنة ٧١٤ ﻫ :

٨٨ – « أشعار » يمدح فيها أساتذته ومنهم علماء وادي الخرنوب .

٨٩ – قصيدة « المثل النوري » (« الباكورة » ٢٣ ، ٤٦ ؛ ٥٠

مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ عربي ورقة ٩ أ ، ٧١ أ ، ١١١ ب ، ١٦٧ ب) ؛ مخطوط مانشستر برقم ٤٥٢

٣٥ ـ الشيخ ابرهيم الطوسي (توفي حوالي سنة ٧٥٠ هـ) :

٩٠ ـ ديوانه (مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ١١٢ ، ١١٤) .

٩١ ـ القصيدة العينية (مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ، ورقة ٢٠ ـ ٣١ ، ٩٠ ، ١١٥)

٩٢ ـ قصيدة الفطرة (من ٣١٩ بيت) ، يرد فيها على الصويري

٣٦ ـ أبو طاهر سابور :

٩٣ ـ كتاب الطالقان

وكتاب الطالقان بشرح أبي الحسن المدني ، مذكور في « الجواهر الطالقانية »

٣٧ ـ عماد الدين أحمد بن جابر بن جَبَلَه بن أبي العريض الغسّاني (المتوفى سنة ٨٠٣ هـ بحسب ما يقوله صاحب « في سبيل المجد » وإن كان قد ورد في فهرست احدى المكتبات أنه توفي سنة ٦١٤ هـ) :

٩٤ ـ كتاب الوصية

٩٥ ـ مسائل عن مضر بن معالي الحرقي من جَبَلَة

٣٨ ـ الشيخ حسن بن حمرة البلانسي الشيراني (= الشيزري ؟) ، وهو معاصر لرقم ٣٧ ، ولكن في « تاريخ العلويين » أنه ولد سنة ٥٨٣ هـ وتوفي سنة ٦٣٨ هـ .

٩٦ ـ كتاب التنبيه

يقع في ٤ فصول ، وفي ٣٤٤ صفحة ، وهو عرض مذهبي منظّم لعقائد النصيرية

٩٧ ــ فرائد الفوائد العلوية

٣٩ ــ الشيخ حسن العجرود العيني (توفي سنة ٨٣٦ ، بحسب كتاب « مجمع العيون » للحسين ميهوب الخياطي) ؛ ديسو برقم ١٧ ؛ مخطوط باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ١٧٥ ب

٩٨ ــ ديوانه .

الفصل الرابع
من القرن العاشر حتّى اليوم

٤٠ ــ الكركي (ربما = علي بن الحسين ، المتوفى سنة ٩٤٥ ؟) :

١٠١ ــ كتاب السرّ الخفيّ

١٠٢ ــ كتاب الافادة من ايضاح الشهادة

١٠٣ ــ كتاب السرّ المكتوم

٤١ ــ الشيخ محمد بن يونس كلازو جرّاني ، كتب حوالي سنة ١٠١١ هـ في أنطاكية :

١٠٤ ــ ديوانه (« الباكورة » ٦٢ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١)

١٠٥ ــ كتاب التأييد (الباكورة ٣١ ، ٥٩ ، ٦١)

١٠٦ ــ كتاب الجدول النوراني (« الباكورة » ٩٠ ، وينسب إلى جلال الدين بن معمار الصوفي)

١٠٧ ــ الباطن (« الباكورة » ٩١)

٤٢ ــ الشيخ يوسف أبو طرخان البنا ، كتب قبل سنة ١١٢٠ :

١٠٨ ــ ديوانه (« الباكورة » ٥٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ١١٤)

١٠٩ ــ الرسالة الحسبية (أو : الحسابية ؟) ، وفيه ذكر التواريخ

٤٣ ــ الشيخ خليل بن معروف النميلي (« الباكورة » ٧٣ ، ٧٥ ، ٨٤) وهو معاصر للشيخ يوسف الخطيب (« الباكورة » ٧٥) ولصارم (« الباكورة » ٦٦)

٤٤ ــ الشيخ محمود بأمره (أو بعمره ؟)

٤٥ ــ الشيخ ابرهيم مرهج (توفي سنة ١٢٧٢ هـ)

١١٠ ــ قصيدة (« المجموع) » ٥٥ أ ، ١٨٢ أ ، ١٨٧ أ)

٤٦ ــ ٤٧ : بنو مهرز ، ولمنهم خليل تورده المهرزي (حوالي سنة ١٢٦٠ هـ) ، وعلي بطشية مؤلف قصيدة في الرد على ابراهيم القفّاص

٤٨ ــ حسين الأحمد همّين (المتوفى سنة ١٢٩٥ هـ) تلميذ ابرهيم مرهج (« المجموع » ، ٣٤ أ ، ٧٥ أ ، ٨٣ أ ، ١٧١ ب ، ١٧٣ أ ، ١٨٣ أ) :

١١٢ ــ كتاب اليمنية

١١٣ ــ كتاب الزبدة

١١٤ ــ كتاب الابتهالات

١١٥ ــ كتاب المنهل المورود

١١٦ ــ كتاب غنيمة السفر

١١٧ ــ ديوانه

٤٩ ــ الشيخ علي ماخوس (المتوفى سنة ١٢٩٢ هـ) :

١١٨ ــ كتاب الوارثة (« الباكورة » ١٠)

٥٠ ــ الشيخ يونس بن يوسف بن محمد :

١١٩ ـ كتاب خشوع النفس (« المجموع » ٩٦ ـ ٩٧)

١٢٠ ـ كتاب مناجاة الحبيب بالسرّ العجيب

تذييل

١٢١ ـ ١٢٣ : كتب متون في عقائد النصيرية ، منها المخطوط رقم ١٨٨ ب في المكتبة الأهلية بباريس ، والمخطوط رقم ٦١٨٢ في المكتبة الأهلية بباريس . وقد حلل نيبور [1] مخطوطاً ثالثاً .

١٢٤ ـ ١٢٥ : متون على هيئة مداخل إلى مذهب النصيرية ، منهـا مخطوط في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية (رقم ٥٦٤ عقائد) .

١٢٦ ـ « تاريخ العلويين » ، لمحمد أمين غالب الطويل الأذني (المتوفى سنة ١٣٥١ هـ = ١٩٣٢ م) ، طبع في اللاذقية سنة ١٩٢٤ ، ويتألف من ٤٧٨ صفحة ؛ وله تلخيص تحليلي في « مجلة الدراسات الاسلامية »
Revue des Etudes Islamiques سنة ١٩٢٨ ص ١٩١ ـ ١٩٢

١٢٧ ـ « في سبيل المجد » ، لعبد الحميد بن عبد الوهاب الحاج مُعلّى ؛ طبع في بيونس ايرس (الأرجنتين) سنة ١٩٣٤ ؛ ويقع في ٢٠٧ صفحات . وهو كتاب أدبي ؛ غير أنه في الصفحات ١٦١ ـ ٢٠٤ يورد نصوصاً نثرية وشعرية لأحد عشر كاتباً علوياً ، مع صور .

---

(١) Niebuhr : **Reisen,** II, pp. 440-444.

ونضيف إلى ما ذكره ماسينيون ما يلي :

١٢٨ – « الباكورة السليمانية » ، لسليمان الأذَني ، بيروت ، سنة ١٨٦٣ .

وسليماى الأذني هذا كان علوياً نصيرياً ، وهو من أبناء مشايخ العلويين في ولاية أذنة (ويكتب أيضاً بالدال المهملة) ؛ وقد تنصّر بتأثير بعض المبشرين الأمريكيين . وجاء اللاذقية ، فأقام بها مدة طويلة وفيها ألّف كتاب « الباكورة السليمانية » ، وطبع هذا الكتاب المبشرون الأمريكيون . « وبعد أن أقام باللاذقية مدة مديدة أخذ أقاربه يراسلونـــه ، ويحببون إليه العودة إليهم ، مستعملين في ذلك كل وسائط التودد والمجاملة ، حتى أمن جانبهم ، وعاد إلى وطنه الأصلي ؛ وهناك أماتوه بشرّ ميتة ، بإحراقه حيّاً [1] » . ويقول الكاتب أيضاً : « والغريب من أمر هذا الكتاب أنه بعد طبعه وتوزيع نسخ كثيرة منه في اللاذقية وغيرها ، أخذ في الاختفاء تدريجاً ، حتى توارى . ولا يرى أحدٌ منه الآن نسخة واحدة » « دائرة معارف » وجدي ج ١٠ ص ٢٥٠ عمود ٢) .

* * *

(١) دائرة معارف فريد وجدي ج ١٠ ص ٢٥٠ ، نقلا عن مقال نشره « فاضل من اللاذقية » في جريدة الاهرام .

عقائدهم

النصيرية من أقدم الشيعة الغلاة ، إذا صحّ أنهم ينتسبون إلى « نصير » غلام عليّ بن أبي طالب ويمثلون — على حـــد تعبير ماسينيون (١) — من الناحية الكلامية بالمعنى الأوسع الجناح « المحافظ » و « الحشوي » للحركة الشيعية السلمانية ، التي يتألف جناحها «التقدمي» و « العقلي » من الاسماعيلية والدروز .

وعلى هذا المعنى الواسع ، تعدّ المخمّسة في كل صورها التي عرفناهـــا بالتفصيل (راجع الصور الأولى للنصيرية) . ولكننا لم نعثر على ذكر لهم بهذا الإسم في كتاب « فرق الشيعة » للنوبختي ولا للقمي ولا في « مقالات الاسلاميين » للاشعري ، ولا في « الفرق بين الفرق » للبغدادي * ومختصره للرسعني ؛ ولم نجدهم يذكرون مرة

(١) L. Massignon : **Opera Minora**, p. 619. Beyrouth, 1963

* إلا إذا افترضنا أن اسم « النميرية » تحريف لـ « النصيرية » ؛ والنميرية (راجع «الفرق» ص ١٥٣ — ١٥٥ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) فرق شيعية رافضة تقول إن روح الإله حلت في خمسة أشخاص : النبي ، وعلي ، وفاطمة والحسن والحسين ، « لدعواها أن هؤلاء الأشخاص الخمسة آلهة » (الكتاب نفسه ص ١٥٥ س ٥ — ٦) ؛ ويقول البغدادي إنها سميت بذلك نسبة إلى النميري الذي « حكى عنه أنه ادعى في نفسه أن الله تعالى حل فيه » (الكتاب نفسه ص ١٥٤ س ١٨ - س ١٩) . ولكن هذا الوصف لمذهبهم لا يقطع بأنهم هم النصيرية .

إلاّ في « الملل والنحل » للشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ)

ويمكن أن نوجز عقائدهم الرئيسية فيما يلي :

١ — علي بن أبي طالب إله ، أو حلّت فيه الألوهية ؛ وهو يسكن السحاب ، والرعد صوته ، والبرق ضحكه ؛ وهم لهذا يعظمون السحاب . وهو أساس الدور السابع ، ويوصف بأنه «المعنى » .

غير أننا نعرف أن النصيرية ينقسمون إلى قسمين : الشمالية ، وهم الذين يسكنون السواحل في لواء اللاذقية ؛ والكلازية ، وهم الذين يسكنون الجبال . والشمالية يقولون إن علياً حالٌّ في القمر ، والكلازية يذهبون إلى أنه حالٌّ في الشمس .

٢ — سلمان الفارسي هو رسول عليّ

وكلمة السرّ عندهم ثلاثة أحرف وهي : ع (= علي) ، م (= محمد) ، س (= سلمان الفارسي) .

٣ — « وهمُ يُخفون مقالتهم ؛ ومن أذاعها فقد أخطأ عندهم . ويرون أنهم على الحق ، وأن مقالتهم مقالة أهل التحقيق . ومَنْ أنكر ذلك فقد أخطأ [1] » .

٤ — « ولهم (اعتقاد) في تعظيم الخمر ، ويرون أنها من النور . ولَزِمهم من ذلك أن عظّموا شجرة العنب التي هي أصل الخمر ، حتى استعظموا قلْعها [2] » .

٥ — ويحبون ابن ملجم ، قاتل عليّ رضي الله عنه ، ويقولون إنه

---

(١) القلقشندي : « صبح الأعشى » جـ ١٣ ص ٢٥٠ ، نقلا عن « إرشاد القاصد » .

(٢) القلقشندي : « صبح الأعشى » جـ ١٣ ص ٢٥٠ ، نقلاً عن « التعريف بالمصطلح الشريف» لابن فضل الله العمري .

خَلّصَ اللاهوت من الناسوت ، ويخطِّئون من يلعنه [1] » .

٦ — وقَسَمهم يبين عن معتقداتهم ؛ وقد أورد نصه ابن فضل الله العمري في « التعريف بالمصطلح الشريف » ، ونقله عنه القلقشندي في « صبح الأعشى » (حـ ١٣ ص ٢٥٠ — ٢٥١) ؛ وهذا نصّه : « إنّني وحقّ العليّ الأعلى ، وما أعتقده في المظهر الأسنى ؛ وحقّ النور وما نشأ منه ، والسّحاب وساكنه . وإلاّ بَرِئْتُ من مولاي«عليّ» العليّ العظيم ، وولائي له ، ومظاهر الحق ، وكشفتُ حجابَ سَلْمانَ بغير إذن ، وَبَرِئْتُ من دعوة الحُجّة « نُصيْر » ، وخُضْتُ مع الخائضين في لعنة ابن ملْجَم ، وكفرتُ بالخطاب ، وأذعت السرَّ المصون ، وأنكرت دعوى أهل التحقيق ، وإلاَّ قَلَعْتُ أصلَ شجرة العنب من الأرض بيدي حتى أجتثّ أصولها وأمنع سبيلها ، وكنتُ مع قابيل على هابيل ، ومع النمرود على ابراهيم ، وهكذا مع كل فرعون قام على صاحبه ، إلى أن ألقى العليَّ العظيم وهو عَليَّ ساخطٌ ، وأبرأ من قول قنبر وأقول إنه بالنار ما تطهّر » .

وهذا القسم إذا حلّلناه وجدنا :

ا — أن علياً بن أبي طالب يلقب بلقب « العليّ العظيم » ، وهما من أسماء الله ؛ وإن كان لا يتحدث عن « عبادة » بل عن « ولاء » لعلي ، وعلى هذا تكون العلاقة هي علاقة المولى بمن يتولاه ، أو بالعبد .

ب — أن سلمان الفارسي هو صاحب الحجاب ، أي الباب الذي يفضي إلى العلم والحكمة وأسرار الباطن وباطن الأسرار .

ج — أن الخطاب هو الديانة والدعوة والبلاغ .

---

(١) القلقشندي : « صبح الأعشى » جـ ١٣ ، ص ٢٥٠ .

د ـ أن مبادىء النصيرية سرّ مصون لا يجوز إذاعته .

هـ ـ أن شجرة العنب مقدسة عندهم بحيث لا يجوز اقتلاعها ، لأن من ثمرها تصنع الخمر ، وهم يعظمون الخمر كما رأينا .

و ـ وقوله : أبرأ من قول « قنبر » ، يشير إلى ما قاله علي بن أبي طالب :

لما رأيتُ الأمر أمراً منكــراً أجججت ناري ودعوت قنبرا

وقنبر هو مولى من موالي علي بن أبي طالب ؛ ومن أحفاده : نعيم بن سالم بن قنبر الذي روى عن أنس .

ومن النصوص المفيدة في معرفة مذهب النصيرية نص السؤال الذي وجه إلى ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) وفتواه في ذلك ونص السؤال هو المهم عندنا هنا ، لأنه مقصور على معتقدات النصيرية بالذات ، بينما جواب ابن تيمية عام يشمل النصيرية والاسماعيلية معاً ويخلط بينهما . ويبدو من جوابه أنه لم يكن على علم دقيق بمذهبهم ، وإلاّ لكانت فتواه على غير النص الذي نراه ؛ بل نكاد نجزم بأنه لم يدر شيئاً دقيقاً عن معتقدات النصيرية . وهذا غريب من ابن تيمية ، لأنه عاش في منطقة مجاورة لبلاد النصيرية ، وكان في وسعه الحصول على كتب النصيرية أو على الأقل الاستخبار عن عقائدهم .

وها نحن نقدم نص هذه الفتوى كاملاً ، مستندين إلى المخطوط الذي كان في الجمعية الأسيوية الفرنسية والذي على أساسه نشر جويار هذه الفتوى لأول مرة في المجلة الآسيوية JA سنة ١٨٧١ :

***

فتيا في النصيرية عليها خط تقي الدين ابن تيمية

ما تقول السادة العلماء ، أئمة الدين ، رضي الله عنهم أجمعين ، وأعانهم على إظهار الحق المبين ، وإخماد شَغَب المبطلين — في النصيرية القائلين باستحلال الخمر ، وتناسخ الأرواح ، وقِدَم العالم ، وإنكار وجود البعث والنشور والجنة والنار في غير الحياة الدنيا ، وإن الصلوات الخمس عبارة عن خمسة أسماء وهي : علي ، وحسن ، وحسين ، ومُحْسن [1] ، وفاطمة . فذكر هؤلاء الخمسة يغنيهم عن الغسل من الجنابة والوضوء وبقية شروط الصلاة وواجباتها . وان الصوم عندهم عبارة عن اسم ثلاثين رجلا وثلاثين امرأة ، ويعدُّونهم في كتبهم ، ويضيق هذا الموضع عن ايرادهم . وان الذي خلق السموات والأرض هو علي بن أبي طالب — رضي الله عنه — وهو عندهم الإله في السماء والإمام في الأرض . فكانت الحكمة في ظهور اللاهوت بهذا الناسوت — على رأيهم — أنه ليُؤنِس خَلْقه وعبيدَه ليُعَلّمهم كيف يعبدونه ويعرفونه . وبأن النصيري عندهم لا يصير (عندهم) نصيرياً مؤمناً ، يجالسونه ويشربون معه ويُطْلِعونه على أسرارهم ويزوّجونه من نسائهم — حتى يخاطبه معلّمهم . وحقيقة الخطاب عندهم أنهم يحلّفونه على

(١) محسن ، هو الابن الثالث والأخير لفاطمة الزهراء .

كتمان دينهم ومعرفة مشايخه وإكبار أهل مذهبه ؛ على أن لا ينصح مُسْلِماً ولا غيره إلاّ مَنْ كان من أهل دينه . وعلى أن يعرف إمامه وربّه يظهر في الأكوار والأدوار ؛ فيعرف انتقال الاسم والمعنى في كل حين وزمان .

فالاسم عندهم في أول الناس : آدم ، والمعنى : شيث ؛ والاسم هو يعقوب ، والمعنى هو يوسف . ويستدلّون على هذه الصورة — بما يزعمون — بما في القرآن العزيز حكاية عن يعقوب ويوسف عليهما السلام ، فيقولون : أما يعقوب فكان الاسم لما كان ما قدر أن يجاوز منزلته ، فقال : « سوف أستغفر لكم ربي ، إنه هو الغفور الرحيم » (سورة ١٢ آية ٩٩) ؛ وأما يوسف فكان هو المعنى المطلوب ، فقال : « لا تثريب عليكم اليوم » (سورة ١٢ آية ٩٢) . فلم يعلق الأمر بغيره ، لأنه علم أنه هو الإله المتصرّف . ويجعلون موسى هو الاسم ، ويوشع المعنى ؛ ويقولون : يوشع رُدّت له الشمس لما أمرها فأطاعت أمره ، وهل تُرَدّ الشمس إلاّ لربّها ؟ ! ويجعلون سليمان هو الاسم ، وآصف هو المعنى القادر المقتدر . ويعدّون الأنبياء والمُرْسَلين واحداً بعد واحد على هذا النمط إلى زمان رسول الله (ص) فيقولون : محمد هو الاسم ، وعليٌّ هو المعنى ؛ ويوصّلون العدد على هذا الترتيب في كل زمان إلى وقتنا هذا .

فمن حقيقة الخطاب عندهم والدين أن يُعْلَم أن علياً هو الرب ، ومحمد هو الحجاب ، وسلمان هو الباب — وذلك على الترتيب ، لم يَزَلْ ولا يزال . ومن شعر بعض فضلائهم ، المشهور عنه ، قوله الملعون :

أشهد أن لا إلـــهَ إلاّ عليٌّ الأنْزَع [1] البطينُ

(١) الأنزع : الذي لا شعر في جبهته .

ولا حجاب عليــه إلاّ محمدُ الصــادق الأمــينُ
ولا طريق إليـــــه إلاّ سَلْمانُ ذو القوة المتــينُ

وكذلك الخمسة الأيتام [1] ، والاثنا عشر نقيباً ؛ وأسماؤهــم معروفة عندهم وفي كتبهم الخبيثة لا يزالون يظهرون مع الرب والحجاب والباب في كل كور ودور أبداً سرمداً . وأن ابليس الأبالسة هو عمر ابن الخطاب ؛ ودونه في رتبة الإبليسية أبو بكر ؛ ثم عثمان — رضي الله عنهم أجمعين ، ونزّههم وأعلى رُتَبهم عن أقوال الملحدين وانتحال الغالين المُفْسدين ، ولا يزالون في كل وقت ملعونين [2] حيثما ذكروا.

ومذاهبهم الفاسدة شعب وتفاصيل ترجع إلى هذه الأصول المذكورة .

وهذه الطريقة الملعونة استولت على جانب كبير من بلاد الشام . فهم معروفون مشهورون يتظاهرون بهذا المذهب . وقد حقّق أحوالهم كلُّ مَنْ خالطهم وعرفهم من عقلاء المسلمين وعلمائهم وعامة الناس أيضاً في هذا الزمان ، لأن أحوالهم كانت مستورة عن كثير من الناس وقت استيلاء الافرنج ، المخذولين ، على البلاد الساحلية . فلما كان [3] أيام الإسلام انكشف حالهم وظهر ضلالهم . والابتلاء بهم كثير جداً ، والحالة هذه .

وما حكمُ الجُبْن المعمول من أنفحة ذبيحتهم ؟

وما حكم أوانيهم وملابسهم أيضاً ؟

وهل يجوز دفنهم بين المسلمين ، أمْ لا ؟ .

---

(١) اليتيم : الذي لا مثل له .

(٢) في نشرة جويار : فلا ... موجودين — وهو تحريف .

(٣) الافرنج : أي الصليبيين . وكان هنا بمعنى : عادت دولة الاسلام إلى هذه البلاد .

وهل يجوز استخلافهم في ثغور الإسلام وتسليمها إليهم ، أَمْ لا ؟

وهل يجب على وليّ الأمر قطعهم واستخدام غيرهم من رجال المسلمين الكُفاة ؟ وهل يأثم إذا أخذ في طردهم واستخدام غيرهم ؟ أم يجوز له التمهل ، مع أنه في عزمه ذلك ؟ فإذا استخدمهم ، ثم قطعهم أو لم يقطع ، هل يجوز صرف أموال بيت المال عليهم ؟ وإذا صرفهم وتأخر بعضهم بقيةٌ من معلومهم المسمّى فأخره ولي الأمر عنه وصرفه على غيره من المسلمين المستحقين أو أرضوه [١] لذلك ، هل يجوز له فعل [٢] ذلك (على هذه) الصورة ، أم يجب عليه ؟

وهل دماء النصيرية المذكورين مباحةٌ ، وأموالهم حلالٌ ، أَمْ لا ؟

وإذا جاهدهم وليّ الأمر – أيده الله تعالى لإخماد باطلهم وقطعهم من حصون المسلمين – وحذّر [٣] أهل الإسلام من مناكحتهم وأَكْلِ ذبائحهم ؛ وأمرَهم بالصوم والصلاة ؛ ومنعهم من إظهار دينهم الباطل وهو بعينه [٤] من الكفر – هل ذلك أفضل وأكثر جزاءً من التصدي[٥] والترصُّد لقتال التتار في بلادهم وهجم بلاد الصين [٦] وبلاد الزنج على أهلها – أم هذا أفضل ؟

وهل يُعَدُّ مجاهد النصيرية المذكورين مرابطاً ، ويكون أجره

---

(١) غير واضح

(٢) في نشرة جويار : قفل – ولا معنى له .

(٣) في مخطوط جويار : تخربوا ، وأصلحها هو إلى : وتحذروا – وكلا هما تحريف .

(٤) في نشرة جويار : ليعرفه : وفي المخطوط : الكفار ، بدل : الكفر .

(٥) جويار : التعدي وهو تحريف .

(٦) في مخطوط جويار : سين .

كأجر المرابط في الثغور على ساحل البحر خشية قصد الافرنج ، أم هذا أكثر جزاءً ؟

وهل يجب على من عرف المذكورين ومذهبهم أن يُشْهِر أمرهم ويساعد على إبطال باطلهم وإظهار الإسلام بينهم ، فلعلّ أن الله يجعل ذريتهم وأولادهم مسلمين ، أم يجوز له التغافل والإهمال ؟

وما أجر المجتهد على ذلك والمجاهد فيه والمرابط والعازم عليه ؟

وابسُطُوا القول في ذلك مُثابين مؤيدين مأجورين .

خط الشيخ تقي الدين ابن تيمية

هؤلاء القوم الموصوفون المسمّون بالنصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفرُ من اليهود والنصارى [1] ، بل وأكفر من كثير من المشركين . وضررهم على أمة محمد (ص) أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار [2] الترك والافرنج وغيرهم . فإن هؤلاء يتظاهرون عند جُهّال المسلمين بالتشيُّع وموالاة أهل البيت . وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه ولا بأمرٍ ولا بنهي ولا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار ، ولا بأحدٍ من المرسلين قبل محمد (ص) ولا بملّة من الملل السالفة ، بل يأخذون كلام الله ورسوله المعروف عند المسلمين ، يتأولونه [3] على أمور يُقرُّونها ويدّعون بأنها علم الباطنية ، مِنْ جنس ما ذكر السائل ومِنْ غير هذا الجنس ، فإنهم

(١) في جويار : النصراني .

(٢) يقصد بهم المغول التتار .

(٣) جويار : يقولون – وهو تحريف –

ليس لهم حدٌّ محدود فيما يدّعونه من الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته ، وتحريف كلام الله ورسوله عن مواضعه . إذ مقصودهم إنكار الإيمان وشرائع الإسلام بكل طريق ، مع التظاهر بأن هذه الأمور حقائق يعرفونها ، هي من جنس ما ذكره السائل ، ومن جنس قولهم إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم ، والصيام المفروض كتمان أسرارهم ، وحجّ البيت العتيق زيارة شيوخهم ، وإن يَدَيْ أبي لهب هما أبو بكر وعمر ، وإن النبي العظيم والإمام المبين عليُّ بن أبي طالب .

ولهم في معاداة الإسلام وأهله وقائع مشهورة وكُتُبٌ مصنّفةٌ . فإذا كانت لهم مُكْنَةٌ (١) سفكوا دماء المسلمين ، كما قتلوا مرةً الحُجّاج وألقوهم في زمزم ؛ وأخذوا مرةً الحجر الأسود وبقي معهم مدة ، وقتلوا مِنْ علماء المسلمين ومشايخهم وأمرائهم وصدورهم مَنْ لا يُحصي عددهم إلاّ الله تعالى . وصنّفوا كتباً كثيرة فيها ما ذكر السائلُ وغيره وصنّف علماء المسلمين كتباً في كشف أسرارهم وهتك أستارهم ، وبيّنوا ما هم عليه من الكفر والزندقة (٢) . وبالإلحاد الذين هم فيه (هم) أكفر من اليهود والنصارى ومن براهمة الهند الذين يعبدون الأصنام . وما ذكر السائل من وصفهم قليلٌ من الكثير الذي يعرفه العلماء مِنْ وصفهم . ومن المعلوم (٣) عندهم أن السواحل الشاميّة إنما استولى عليها النصارى من جهتهم ، وهم دائماً كلُّ عدوٍّ للمسلمين . فهم مع النصارى على المسلمين . ومِنْ أعظم المصائب عندهم انتصار المسلمين على التتار . ومنْ أعظم المصائب عندهم فتحُ المسلمين الساحل وقهرُ النصارى ، ومن أعظم أعيادهم إذا استولى — والعياذ بالله — النصارى على ثغور المسلمين . فإن ثغور المسلمين ما زالت بأيـــدي

---

(١) أي إذا تمكنوا واستطاعوا .

(٢) جويار ـ فالزندقة والالحاد اللذان هما منهما .

(٣) أي عند هؤلاء العلماء .

المسلمين حتّى جزيرة قبرص فتحها المسلمون في خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان ، فتحها معاوية بن أبي سفيان . إلى أن أتت المائة الرابعة ، فإن هؤلاء المحادّين [(١)] لله ورسوله كثروا حينئذ بالسواحل وغيرها . فاستولى النصارى على الساحل بسببهم ، ثم استولى على القدس وغيره – فإن أحوالهم كانت من أعظم الأسباب [(٢)] .

ثم لما أقام الله ملوك الإسلام ، كنور [(٣)] الدين الشهيد ، وصلاح الدين وأتباعهما ، وفتحوا الساحل من النصارى ومِمّن كان بها منهم ، فتحوا أيضاً أرض مصر ، فإنهم كانوا [(٤)] مستولين عليها نحو مائتي سنة ، واتفقوا هم والنصارى . فجاهدهم المسلمون حتى إنهم فتحوا البلاد . ومن ذلك التاريخ انتشرت دعوة الإسلام في البلاد المصرية والشامية . ثم إن التتار إنما دخلوا بلاد المسلمين وقتلوا خليفة بغداد وغيره من ملوك المسلمين بمعاونتهم ومؤازرتهم ، فإنّ منجم هلاكو – سلطان التتار – الذي كان وزيره (وهو) النصير الطوسي بالألموت – هو الذي أمر بقتل الخليفة وبولاية هؤلاء .

ولهم ألقابٌ معروفة عند المسلمين : تارةً يُسمّون الملاحدة ، وتارةً يسمّون الاسماعيلية ، وتارة يسمون القرامطة ، وتارة يسمون الباطنية ، وتارةً يسمّون الخُرَّمية ، وتارةً يسمّون المُحَمِّرة . وهذه الأسماء منها ما يعمهم ، ومنها ما يخصُّ بعضَ أصنافهم ؛ كما أن اسم الإسلام والإيمان يعمّ المسلمين ، ولبعضهم اسمٌ يخصُّهم : إمّا لنسب ، وإما لبلدٍ ، وإمّا لغير ذلك .

---

(١) أي المعادين .

(٢) أي المؤدية إلى استيلاء النصارى على سواحل الشام وعلى القدس .

(٣) نور الدين زنكي .

(٤) يقصد الاسماعيلية الفاطميين بالذات .

وشرح مقاصدهم يطول ، كما قال العلماء فيهم : ظاهر مذهبهم الرفض ، وباطنه الكفر المحض ، وحقيقة أمرهم أنهم لا يؤمنون بشيء من الأنبياء والمرسلين ، لا بنوحٍ ولا بإبراهيم ولا موسى ولا عيسى ، ولا محمد ولا بشيء من كتب الله المنزّلة ، ولا التوراة ولا الانجيل ولا القرآن . ولا يقرّون بأن للعالم خالقاً خلقه ، ولا بأن له ديناً أمر به ، ولا أن له داراً يُجزَى الناسُ فيها على أعمالهم غير هذه الدار . وهم تارة يبنون قولهم على مذاهب المتفلسفة الطبيعية أو الإلاهيين ، كما فعل أصحاب « رسائل إخوان الصفا » : فإنهم تارة يبنونه على قول المتفلسفة وغرض المجوس الذين يعبدون الثور ويُضْحون إلى درك [1] الكفر والرفض . ويحتجّون لذلك من كلام النبوّات : إما بلفظٍ يكذبون به ، يتقلّدونه كما يتقلد [2] عن النبي (ص) أنه قال : « أول ما خلق الله العقل فقال له : أقْبلْ — فأقبلَ ثم قال له : أدْبِرْ ! — فأدبر » . فيحرفون لفظه ويقولون : أول ما خلق الله العقل ، ليوافق قول المتفلسفة أتباع أرسطو إن أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل . — وإمّا بلفظٍ ثابتٍ عن النبي (ص) يحرّفونه عن مواضعه ، كما يصنع أصحاب « رسائل إخوان الصفا » والإلهيون ونحوهم فإنهم من أمتهم . وقد دخل كثيرٌ من باطلهم على كثير من المسلمين وراح عليهم حتى صار في كُتُبِ فريقٍ [3] من المنتسبين إلى العلم والدين ، وإن كانوا لا يوافقونهم على أصول كفرهم ، فإن هؤلاء لهم في إظهار دعوتهم الملعونة — التي يسمونها **الدعوة الهادية** — درجات متعددة . ويسمّون نهاية (ذلك) البلاغ الأكبر والناموس الأعظم . ويضمّون إلى البلاغ الأكبر جحد الخالق

(١) جويار : إلى زكا الكفر

(٢) كذا ، ولعل صوابه : ينقلونه : كما ينقل .

(٣) جويار : طريق — وهو تحريف .

والاستهزاء به وبمن يُقِرُّ به ، حتى قد يكتب أحدهم اسم الله تعالى في أسفل رِجْله . وفيه أيضاً جحد شرائعه ودينه ، وجَحدُ ما جاء به الأنبياء ، والدّعوى أنهم كانوا من جنسهم طالبين الرئاسة : فمنهم من أحسن في طلبها ، ومنهم مَنْ أساء حتى قُتل . ويجعلون محمداً (ص) وموسى (عليه السلام) من القسم الأول ؛ ويجعلون المسيح من القسم الثاني . وفيه من الاستهزاء بالصلاة والزكاة والصوم والحج ومن تحليل نكاح ذوات المحارم وسائر الفرائض ما يطول وصفه .

وفيهم اشارات ومخاطبات يعرف بها بعضهم بعضاً .

وهم إذا كانوا في بلاد الإسلام ، التي يكثر فيها أهل الإيمان ، فقد يَخْفَوْنَ على مَنْ لا يعرفهم .

وقد اتفق علماء الإسلام على أن مثل هؤلاء لا تجوز مناكحتهم ، ولا يجوز أن يُنْكِح الرجلُ مولاته منهم . ولا يتزوج منهم امرأة . ولا تباح ذبائحهم .

وأما الجُبْنُ المعمول بأنفحتهم ففيه قولان مشهوران : العلم (بأن حاله) كسائر أنفحة الميتة وكأنفحة ذبيحة المجوس وكأنفحة الافرنج الذين يقال عنهم إنهم لا يُزَكّون الذبائح : فمذهب أبي حنيفة ، وأحمد – في (احدى) الروايتين – أنه يُحلّ هذا الجبن ، لأن أنفحة الميتة طاهرة ، على هذا القول (وهو) أن الانفحة لا تموت بموت البهيمة ، وملاقاة الوعاء النجس في الباطن لا ينجس . ومذهب مالك والشافعي وأحمد [1] في الرواية الأخرى أن هذا الجبن نجس ، لأن الانفحة عند هؤلاء نجسة ، لأن لبن الميتة وأنفحتها عندهم نجسة .

---

(١) يتصور جويار أن هذه الكلمة مقحمة ، وهو غير صحيح ، والسبب هو أنه لم يضف (احدى) كما فعلنا في القول الأول

ومَنْ لا تؤكل ذبيحته فذبيحته كالميتة . وكلٌ من أصحاب القولين يحتج بآثار ينقلها عن الصحابة . وأصحاب القول الأول نقلوا أنهم أكلوا جبن المجوس ؛ وأصحاب القول الثاني نقلوا أنهم إنما أكلوا ما كانوا يظنّونه من جبن النصارى . فهذه مسألة اجتهاد . فللمقلّد أن يقلّد مَنْ يفتي بأحد القولين :

وأما أوانيهم وملابسهم فكأواني المجوس وملابس المجوس ، على ما عُرِف من مذهب الأئمة . والصحيح من ذلك أن أوانيهم لا تستعمل إلاّ بعد غسلها ، لأن ذبائحهم ميتة ، فلا بد أن يصيب أوانيهم المستعملة عائدُ نجاسة من ذبائحهم . وأما الآنية التي لا يغلب على الظن وصولُ النجاسة إليها فتستعمل بغير غسل . وقد توضأ عمر — رضي الله عنه — من جَرّة نصراني . وما شُكّ في نجاسته لم نحكم بنجاسته بالشكّ .

ولا يجوز دفنهم في مقابر المسلمين ، ولا يُصَلّى على من مات منهم : فإن الله نهى نبيّه عن الصلاة على المنافقين ، كعبد الله بن أبيّ ونحوه ، وكانوا يتظاهرون بالصلاة والزكاة والصيام والجهاد مع المسلمين ، لا يظهرون مقالات تخالف دين المسلمين ، لكن يُسِرّون ذلك ، فقال الله تعالى : « ولا تُصلّ على أحدٍ منهم مات أبداً ، ولا تَقُمْ على قبره » الآية (سورة ٩ آية ٥٩) . فكيف هؤلاء الذين هم مع الزندقة والنفاق يُظْهرون الكفر والإلحاد ؟

وأمّا استخدام مثل هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم وجندهم فهو من الكبائر ، بمنزلة من استخدام الذئاب لرعي الغنم : فإنهم مِنْ أغشّ الناس للمسلمين ولولاة أمرهم ، ومِنْ أحرص الناس على فساد المِلّة والدولة ؛ وهم مِنْ أحرص الناس على تسليم الحصون إلى أعداء المسلمين . فالواجب على ولاة الأمور قَطْعُهم من دواوين المقاتلة ، لا بغزو ولا بغيره . ولا يجوز لهم تأخير هذا الواجب مع القدرة عليه .

وأمّا إذا استُخْدموا وعملوا العمل المشروط عليهم ، فلهم إما المسمّى أجرة المثل ، لأنهم عوقدوا على ذلك ؛ فإن كان العقد صحيحاً وجب المسمّى ؛ وإن كان فاسداً وجب أجرة المثل . وإن لم يكن استخدامهم من جنس الإجارة اللازمة فيعد من جنس المحاقلات [1] الجائزة .

لكنْ دماؤهم وأموالهم مباحة . وإذا أظهروا التوبة ، ففي قبولها منهم نزاعٌ بين العلماء : فمَنْ قبل توبتهم إذا لزموا شريعة الإسلام أقرّ أموالهم عليها ؛ ومن لم يقبلها وورثتهم من جنسهم ، فإن مالهم يكون فيئاً لبيت المال ، لأن هؤلاء إذا أخذوا يظهرون أقوالاً [2] ضد مذاهبهم السفيهة . و (بسبب) كتمان أمرهم ففيهم مَنْ لا يعرف . فالطريق في ذلك أن يحتاط في أمرهم فلا يتركوا مجتمعين ، ولا يمكّنوا من حمل السلاح وإن يكونوا من المقاتلة ؛ ويلزموا شرائع الإسلام من الصلوات الخمس وقراءة القرآن ؛ ويترك بينهم مَنْ يعلّمهم دين الإسلام ؛ ويحال بينهم وبين مُعَلّمهم . فإن أبا بكر الصديق — رضي الله عنه — وسائر الصحابة لما ظهروا على أهل الردة وجاءوا إليه ، قال لهم الصدّيق : اختاروا مِنّي إما الحرب المُجليّة ، وإما السلم المجزية . قالوا : يا خليفة رسول الله ! هذه الحرب المجليّة قد عرفناها ، فما السلم المجزية ؟ قال : تُودُّون قتلانا ، ولا نُودّي [3] قتلاكم ؛ وتشهدون أن قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار . ونغنم ما أصبنا من أموالكم ، وتؤدون ما أصبتم من أموالنا . وننزع منكم الحلقة والسلاح . وتُمْنَعون من ركوب الخيل ، وتتركون أذناب

(١) جويار : اللازمة تفريق جنس الحقلات الجائزة ! — والمحاقلة : نوع من عقد المزارعة على نسبة معلومة من الزرع الناتج .

(٢) جويار : يظهرون يقوم ضد مذهبهم السفيهة !

(٣) ودى القاتل القتيل ، يديه ودياً ودية (يائي) : أعطى وليه ديته . ولكن في النص هنا من فعل رباعي كأنه ودى يودى (بتشديد الدال)

الإبل . حتّى يوحي اللهُ إلى خليفة رسوله أمراً يقرره لكم [١] — فوافقه [٢] الصحابة — في ذلك ، إلاّ تضمين قتلى المسلمين ، فإن عُمَرَ قال له : هؤلاء قتلوا في سبيل (الله) وأجورهم على الله تعالى — أعني هم شهداء ، فلا دية لهم . فاتفقوا على قول عمر في ذلك .

هذا الذي اتفق عليه الصحابة [٣] هو مذهب أئمة العلماء . والذي تنازع فيه العلماء : فمذهب أكثرهم أن من قتله المرتدون المجتمعون المحاربون لا يضمن ، كما اتفقوا عليه آخراً ، وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين ؛ ومذهب الشافعي وأحمد في الرواية الأخرى هو القول الأول . فهذا الذي فعله الصحابة بأولئك المرتدين بعد عودهم إلى الإسلام . والتهمة ظاهرة فيهم ، فتمنع بأن يكونوا من أهل الخيل والسلاح ؛ ولا يترك (أحدهم) في الجُند ، كما لا يترك في الجند يهودي ولا نصراني . ويُلْزمون بشرائع الإسلام ، حتّى يظهر ما يفعلونه من خير وشرّ .

ومَنْ كان من أئمة ضلالهم ، وأظهرَ التوبة ، أُخْرِج عنهم وسُيِّر إلى بلاد المسلمين : فإما أن يهتدي ، وإما أن يموت على نفاقه .

ولا ريب أن جهاد هؤلاء [٤] من الحدود عليهم أعظمُ الطاعات وأكبر الواجبات . والصدّيق وسائر الصحابة بدأوا بجهاد المرتدّين ، قبل جهاد الكُفّار من أهل الكتاب — لأن جهاد هؤلاء حفظٌ لما فتح من بلاد المسلمين .

---

(١) جويار : امرأ بقدرونكم (!)
(٢) جويار : فواقعه (!)
(٣) جويار : أهل الصحابة (!)
(٤) جويار : وأنى من الحدود

ولا يحلّ لأحدٍ أن يكتم ما يعرفه من أخبارهم ، بل يُفشون (أخبارهم) ويظهرونها ليعرف المسلمون حقّ حالهم .

ولا يحلّ لأحد أن يعاونهم على بقائهم في الجند والمستخدمين .

ولا يحلّ لأحد أن ينهي عن القيام عليهم بما أمر الله ورسوله . فإن هذا مِنْ أعظم أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد في سبيل الله تعالى . قال الله تعالى لنبيّه : « يا أيها النبيّ جاهدْ الكفار والمنافقين » (سورة ٩ آية ٧٤) . وفي الصحيحين عن النبي (ص) أنه قال : « في الجنة مائة درجة ، ما بين الدرجة إلى الدرجة كما بين السماء والأرض ؛ أعدّها الله للمجاهدين في سبيله » . وقال (ص) : « رباطُ يومٍ وليلة في سبيل الله خيرٌ من صيام شهر وقيامه . والجهاد أفضل من الحج والعمرة » . قال الله تعالى : « أجَعَلْتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمَنْ آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله ؟ لا يستوون عند الله » الآية (سورة ٩ آية ١٩) إلى قوله تعالى : « الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظمُ درجةً عند الله وأولئك هم الفائزون * يُبَشّرهم ربُّهم برحمةٍ منه ورضوانٍ وجنّات ، لهم فيها نعيم مقيم * خالدين فيها أبداً إنّ الله عنده أجرٌ عظيم » (سورة ٩ ، آيات ٢٠ — ٢٢) .

* * *

أعيادهم

ولهم أعياد بعضها خاصة بهم ، والبعض الآخر مشترك بينهم وبين الشيعة بعامة ؛ وأهمها :

١ ــ **عيد الغدير** ، ويحتفلون به في ١٨ من ذي الحجة .

وهو عيد عند الشيعة عامة « وسبب اتخاذهم له مؤاخاة النبي (ص) لعليّ ، كرّم الله وجهه ، يومَ غدير خُمّ » : وهو غدير على ثلاثة أميال من الجحفة ، يَسْرة الطريق ، تصبُّ فيه عينٌ وحوله شجر كثير ، وهي الغيضة التي تسمى « خُمّاً » . وذلك أن رسول الله (ص) لما رجع من حجة الوداع نزل بالغدير وآخى بين الصحابة ، ولم يؤاخِ بين عليّ وبين أحدٍ منهم . فرأى النبي (ص) منه انكساراً ، فضمّه إليه وقال : « أمَا ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى ، إلاّ أنه لا نبيّ بعدي ؟ » . والتفتَ إلى أصحابه وقال : « مَنْ كُنْتُ مولاه فعليٌّ مولاه ، اللهم والِ مَنْ والاه ، وعادِ مَنْ عاداه » . وكان ذلك في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة سنة عشرٍ من الهجرة . والشيعة يحيون ليلةَ هذا العيد بالصلاة ، ويصلّون في صبيحتها ركعتين قبل الزوال . وشعارهم فيه لُبْس الجديد ، وعِتْقَ العبيد ، وذبح الأغنام ، وإلحاق الأجانب بالأهل في الإكرام .

والشعراء والمترسّلون يهنئون الكبراء منهم بهذا العيد »[1] .

٢ – **عيد الفطر** ، ويحتفلون به في أول شوال مثل سائر المسلمين . وقد شرع النبي هذا العيد في السنة الثانية للهجرة ، وهو والأضحى شرّعا في نفس السنة[2] . لكن النصيرية لا يحتفلون به بعد صوم رمضان ، وإنما بعد الصوم الذي يعتقدون فيه . ومن هنا اختلف تماماً عن عيد فطر المسلمين .

٣ – **عيد الأضحى** ، ويحتفلون به في الثاني عشر من ذي الحجة ، بينما سائر المسلمين يحتفلون به في العاشر من ذي الحجة .

٤ – **عيد الفِراش** ، ويحتفلون به ذكرى لتعريض عليّ بن أبي طالب نفسه لقريش بدلاً من النبي (ص) لما أن هاجر من مكة ليلاً وترك مكانه في فراشه علياً بن أبي طالب . ذلك أنه لما علمت قريش بأن النبي صار له أنصار في يثرب وأن أصحابه سبقوه إليها ، تشاوروا فيما يصنعون في أمره ، واتفقوا على أن يتخيروا من كل قبيلة منهم فتى شاباً جَلْداً فيقتلونه جميعاً ، فيتفرق دمه في القبائل ، ولا يقدر بنو عبد مناف على حرب جميعهم . واستعدّوا لذلك من ليلتهم . وجاء الوحي بذلك إلى النبي (ص) . فلما رأى أَرْصُدَهم على باب منزله ، أمر عليّ بن أبي طالب أن ينام على فراشه ، ويتوشح ببُرْده . ثم خرج رسول الله (ص) عليهم ، فطمس الله تعالى على أبصارهم ، ووضع على رءوسهم تراباً . وأقاموا طول ليلهم . فلما أصبحوا خرج إليهم عليّ ، فعلموا أن النبي (ص) قد نجا »[3] .

---

(١) القلقشندي : « صبح الأعشى » جـ ٢ ص ٤٠٧ ، القاهرة سنة ١٩١٣ م .
(٢) الكتاب نفسه ، جـ٢ ص ٤٠٧ .
(٣) ابن خلدون : « العبر » جـ٢ ص ٧٣٧ – ٧٣٨ ، بيروت ، سنة ١٩٥٦ .

٥ – **عيد عاشوراء** ، ويحتفلون به في العاشر من محرّم ، شأنهم شأن سائر الشيعة ، وهو ذكرى مصرع الحسين بن علي بن أبي طالب في كربلاء . لكن النصيرية يعتقدون أن الحسين لم يمت ، بل اختفى مثل عيسى بن مريم .

٦ – **عيد الغدير الثاني** ، ويحتفلون به في التاسع من ربيع الأول ، ذكرى يوم الكساء ، الذي ضمّ فيه النبي الحسن والحسين تحت كسائه .

٧ – **عيد النوروز** – أي اليوم الجديد ، ويحتفل به في أول الربيع .

وهو عيد فارسي الأصل ، قيل إن أول من اتخذه هو جمشيد ، أحد ملوك الطبقة الثانية من الفرس ؛ وإن سبب اتخاذه أن الدين كان قد فسد قبله ، فلما ملك جَدّد الدين ، فسمّي اليوم الذي مَلَكَ فيه جمشيد باسم « نوروز » أي اليوم الجديد . وقيل إنه اليوم الذي خلق الله فيه النور ، وإنه كان يحتفل به قبل جمشيد ؛ « وبعضهم يزعم أنه أول الزمان الذي ابتدأ الفلك فيه بالدوران . ومدته عندهم ستة أيام ، أولها اليوم الأول من شهر أفرودين ماه ، الذي هو أول شهور سنتهم ؛ ويسمون اليوم السادس النوروز الكبير ، لأن الأكاسرة كانوا يقضون في الأيام الخمسة حوائج الناس على طبقاتهم ، ثم ينتقلون إلى مجالس أُنْسهم مع ظرفاء خواصّهم ... وأما عوامّ الفرس فكانت عادتهم فيه رفع النار في ليلته ، ورشّ الماء في صبيحته »(١) . ويظهر أنه بعد الفتح الإسلامي ، أخذ المسلمون في الاحتفال به ، على الأقل بتبادل الهدايا فيه . « وأول مَنْ رسم هدايا النيروز والمهرجان في الإسلام الحجاج بن يوسف الثقفي . ثم رفع ذلك عمرُ بنُ عبد العزيز رضي الله عنه . واستمر المنع فيه إلى أن فتح باب الهدية فيه أحمد

---

(١) القلقشندي : « صبح الأعشى» جـ٢ ص ٤٠٨ – ٤٠٩ .

ابن يوسف الكاتب » (الكتاب نفسه ج ٢ ص ٤٠٩) .

٨ – **عيد المهرجان** ، ويحتفل به في أول الخريف .

وهو عيد فارسي أيضاً ، وبينه وبين النوروز ١٦٧ يوماً ، وهذا الأوان في وسط زمان الخريف . وإن كان المسعودي يقول : « وأهل المروءات بالعراق وغيرها من مدن العجم يجعلون هذا اليوم أول يوم من الشتاء فيغيرون الفُرُش والآلات وكثيراً من الملابس » (الكتاب نفسه ج ٢ ص ٤١٢) .

وإلى جانب هذه الأعياد الرسمية ، توجد أعياد شعبية هي في الواقع أعياد مسيحية خالصة ، مثل : عيد الغطاس ، عيد السعف ، عيد العنصرة ، وعيد القديسة بربارة (وتحتفل به الكنيسة الكاثوليكية والارثوذكسية في ٤ ديسمبر ؛ وإن كان كُتّاب تاريخ الشهداء يجعلونه في ١٥ ديسمبر) ، وعيد الميلاد .

كذلك يحتفلون في اليوم الخامس عشر من شعبان بذكرى وفاة سلمان الفارسي .

لكن ينبغي أن نلاحظ أن هذه الأعياد الشعبية ذات الطابع المسيحي لا تدل على شيء بالنسبة إلى عقائدهم ، إنما هو التجاور مع النصارى هو الذي أدّى إلى هذه الاحتفالات الشعبية من جانب النصيرية ببعض الأعياد المسيحية ، تماماً كما هي الحال في مصر حتى اليوم ، إذ يحتفل المصريون المسلمون شعبياً بعيد الغطاس ، وعيد سبت النور وهو السابق مباشرة على يوم عيد القيامة أو الفصح عند النصارى ، وبعيد القديسة دميانة في محافظة كفر الشيخ ومحافظة الدقهلية (خصوصاً في ميت دمسيس) – ولا تدل أمثال هذه الاحتفالات الشعبية على أي تأثير عقائدي أو ديني ، بل هي مشاركة اجتماعية زالت منها كل معانيها الدينية الأصل .

فمن الجهل الفاضح الاستناد إلى الأعياد الشعبية النصيرية للاستدلال منها على أصل أو تأثير مسيحي ، كما ذهب إلى ذلك لامانس [١] وديسو [٢].

وعلى الباحث الجادّ إذن أن يقتصر استدلاله على الأعياد الرسمية عند النصيرية ، وهي كما رأينا كلها أعياد شيعية . ومن هنا فإن النصيرية يقررون دائماً أنهم شيعة ، ويفضلون أن يسمّوا باسم « العلويين » .

* * *

(١) انظر مقالاته التالية

a) Henri Lammens : « Une visite au Shaikh suprême des Nosairis Haidaris», in Journal Asiatique, janvier - février 1915, p. 145, 150.

b. H. Lammens : « Les Nosairis furent-ils Chrétiens? », in **Revue de l'Orient Chrétien,** 1901, p. 39 et sqq; « Les Nosairis dans le Liban », **Ibidem** 1902.

(٢) R. Dussaud : **Histoire et religion des Nosairis,** p. 64

كتاب مجموع الأعياد للطبراني

وقد بقي لدينا كتابٌ نفيسٌ عن أعياد النصيرية هو :

« مجموع الأعياد والدلالات والأخبار المبهرات وما فيها من الدلائل والعلامات ، جلّ مظهرها عن الآباء والأمّهات والإخوة والأخوات — تأليف الشيخ الأجل الأجمل ، معدن الجود والتوحيد ، والفضل والتأييد الشاب الثقة أبو سعيد يموت بن القاسم الطبراني ، قدّس الله روحه ونوّر ضريحه » .

وأول من نبّه إليه من بين الباحثين الأوربيين المحدثين كتافاجو Catafago ، الكاتب في قنصلية بروسيا العامة في سوريا ، في رسالة بعث بها إلى فلدنبروخ De Wildenbruch ، ونشرت في المجلة الآسيوية **Journal Asiatique** بتاريخ فبراير سنة ١٨٤٨ ص ١٤٩ — ١٦٨ مع ترجمة فرنسية لبعض فصوله . ورسالة بتاريخ ٦ يوليو سنة ١٨٤٧ .

وعناوين فصول هذا الكتاب هي :

١ — أخبار شهر رمضان ، وما ورد فيه عن الموالي ، منهم السلام

٢ — دعاء شهر رمضان

٣ — ذكر عيد الفطر

٢٤ ــ قصيدة عيد الفراش

٢٥ ــ دعاء عيد الفِراش

٢٦ ــ ذكر عيد يوم عاشوراء

٢٧ ــ في معرفة يوم كربلاء ، وما رواه رجال التوحيد ، ويتلوه قصائد لأبي عبدالله الخصيبي

٢٨ ــ ما قيل في الغيبة والظهور

٢٩ ــ خبر الطفوف

٣٠ ــ زيارة يوم عاشوراء

٣١ ــ زيارة أخرى

٣٢ ــ مقتل دلام ، لعنه الله

٣٣ ــ دعاء مقتل دلام

٣٤ ــ ذكر ليلة نصف شعبان ، وهي آخر السنة الخصيبية

٣٥ ــ خبر النقيب محمد بن سنان

٣٦ ــ الزيارة الأولى المعروفة بالنميرية

٣٧ ــ الزيارة الثانية

٣٨ ــ الزيارة الثالثة

٣٩ ــ دعاء ليلة نصف شعبان

٤٠ ــ خبر ظلال وبال ، لعنهما الله تعالى

٤١ ــ أخبار نصف شعبان

٤٢ ــ دعاء ليلة نصف شعبان

٤٣ ــ ذكر ليلة الميلاد ، وما فيها من الفضل بالاسناد ، وهي الليلة الرابعة والعشرون من كانون الأول ، وهي آخر السنة الرومية ، لأن السيد المسيح ــ منه السلام ! ــ أظهر الولادة في هذه الليلة من السيدة العذراء مريم بنت عمران الطاهرة الزكية .

٤٤ ــ دعاء ليلة الميلاد
٤٥ ــ يوم السابع عشر من آذار ، مما استخرج من كتاب الأكوار والأدوار النورانية
٤٦ ــ دعاء اليوم السابع عشر من آذار
٤٧ ــ ذكر يوم النوروز ، وهو رابع نيسان ، وأول السنة الفارسية
٤٨ ــ خبر الإكليل
٤٩ ــ خبر في باطن النورور
٥٠ ــ خبر في باطن النوروز
٥١ ــ خبر النوروز وما يعمل به من البرّ والصَّدَقة
٥٢ ــ خبر المهرجان والنوروز
٥٣ ــ دعاء الشمس
٥٤ ــ دعاء النوروز
٥٥ ــ خطبة يوم النوروز
٥٦ ــ دعاء المهرجان
٥٧ ــ دعاءٌ ثانٍ للمهرجان

وهذا الكتاب نشره اشتروطمن Strothmann في هامبورج سنة ١٩٤٣ ــ سنة ١٩٤٦ في ثلاث كراسات .

وإذا نظرنا في عيد الميلاد وعيد النيروز ، والأول نصراني ، والثاني ايراني ، لوجدنا ان احتفال النصيرية بهما يخالف المعنى المقصود من كليهما عند أهلهما :

فبالنسبة إلى عيد الميلاد يذكر الكتاب أنه في الليلة الرابعة والعشرين من شهر كانون الأول (ديسمبر) وأنه في هذه الليلة ظهرت ولادة عيسى عليه السلام من السيدة العذراء مريم بنت عمران التي ذكرها الله

تعالى في كتابه العزيز فقال : « ومريم ابنة عمران التي أحصنت فَرْجها فنفخنا فيه من روحنا وصدَّقت بكلمات ربّها وكتبه ، وكانت من القانتين » (سورة التحريم ، آية ١٢) .

ولكن مريم – هكذا يقول الطبراني صاحب هذا الكتاب – ليست إلاّ آمنة بنت وهب ، أم سيدنا محمد . وكثير من أهل ملتنا يقولون إنها هي فاطمة – عليها السلام ! ، ويستندون في ذلك إلى قول سيدنا محمد لها حين دخلت عليه : أدخلي يا أمّ أبيك ، أو في رواية أخرى مرحبا بك يا أم أبيك . ولم يقل النبي هذا القول إلاّ ليشير إلى أنها أم الحاآت الثلاثة : الحسن ، الحسين ، المحسن . أمّا أم سيدنا محمد فهي آمنة بنت وهب ، التي باسم مريم ولدت عيسى كما ظهر سيدنا محمد بولادته من أمّه آمنة بنت وهب .

ويسوق الدليل على هذا مما رواه له شيخه الفاضل أبو الحسين محمد ابن علي الجلي حين سأله في ذلك فقال إن مريم بنت عمران هي بعينها آمنة بنت وهب بالنسبة إلى سيدنا محمد ، وإن الله تعالى أشار إلى ذلك في كتابه العزيز فقال : « واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقيا * فاتخذت مِنْ دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحَنا فتمثّل لها بَشَرا سويا * قالت : إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا * قال : إنما أنا رسولُ ربّك لأهب لك غلاماً زكيّا * قالت : أنّى يكون لي غلامٌ ولم يمسسني بَشَرٌ ولم أكُ بغيا * قال كذلك قال ربُّك : هو عليَّ هيّنٌ ولنجعله آيةً للناس ورحمة منّا وكان أمراً مقضيا * فحملته فانتبذت به مكاناً قصيّا * فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة ، قالت : يا ليتني متُّ قبل هذا وكنت نَسْياً منسيّاً * فناداها مِنْ تحتها ألا تحزني ، قد جعل ربُّك تحتك سريا * وهُزّي إليك بجذع النخلة تُساقِطْ عليك رُطَباً جنيّا * فكُلي واشربي وقرّي عيناً ،

فإمّا ترينّ منَ البشر أحداً فقولي إني نذرتُ للرحمن صوماً فلن أُكلم اليوم إنسيا * فأتت به قومها تحمله ؛ قالوا : يا مريم ، لقد جئْت شيئاً فريا * يا أخت هارون ما كان أبوك امرء سَوْءٍ وما كانت أمُّك بغيا * فأشارت إليه ؛ قالوا : كيف نكلم منْ كانً في المهد صبيّا * قال إني عبدالله آتاني الكتاب وجعلني نبيا » (سورة مريم ١٦ — ٣٠)

ثم يورد أبياتاً قالها الحصيبي في مريم . ويقول إنه لما كان سيدنا عيسى عليه السلام قد تكلّم في هذه الليلة وظهر ، فإن هذه الليلة صارت مباركة . ومن واجب المؤمنين إذن الاحتفال بهذه الليلة كما تستحق ، وذلك بتلاوة الأدعية الموجّهة إلى الله تعالى . ثم يورد الدعاء الذي ينبغي تلاوته في هذه المناسبة .

ومن هذا التلخيص يتبين :

١ — أن عيسى هو عيسى كما صوّره القرآن ، وكرّمه المسلمون ؛ ولا شأن له بعيسى كما تعتقد فية المسيحية ؛

٢ — أن مريم هي مريم بنت عمران التي وصفها القرآن وكرّمها في مواضع عديدة ؛ ولا شأن لها بمريم التي تتصورها المسيحية ؛ إذ مريم عند النصيرية هي بعينها آمنة بنت وهب ، أم النبي محمد .

٣ — أن السبب في الاحتفال بميلاد عيسى ، هو أنه ظهر في تلك الليلة وتكلم في المهد ، فاحتفالاً بهذه المعجزة الإلهية التي ذكرها القرآن وآمن بحدوثها المسلمون ، يحتفلون بعيد ميلاد عيسى . فالسياق هنا مختلف تماماً عن السياق المسيحي .

٤ — والدعاء المخصص لتلك النيلة ليست فيه أية ملامح مسيحية ، بل هو موجه في ختامه إلى عليّ بن أبي طالب ، وليست فيه أية إشارة إلى عيسى أو إلى أية عقيدة مسيحية ؛ وهو أساساً موجه إلى الله .

ومن هذا يتبين أنه من الوهم الفاضح أن يستدل أي باحث من الاحتفال بليلة عيد ميلاد عيسى عند النصيرية على أيّ تأثير مسيحي ، إذ عيسى هنا هو النبي الذي كرّمه الله ومجّده القرآن وقال إنه آتاه الله البيّنات وأيده بروح القدس (البقرة آية ٨٧ ، ٢٥٣) ، وهو كلمة الله (سورة النساء آية ١٧١ ؛ آل عمران ، آية ٤٥) وروح منه (سورة النساء ، آية ١٧١) . فاحتفال النصيرية به كاحتفال ابن عربي به ، أو غيره من الصوفية . وهم ، أي النصيرية ، يحتفلون أيضاً بابراهيم ، وموسى .

* * *

أما **عيد النوروز** فيقول الطبراني إنه يحتفل به كل عام في الرابع من نيسان ، وهو أول أيام سَنَة الفُرْس ، أي أول يوم في شهر أفزوز ويرماه . ويقول الكاتب إنه يوم عظيم مبارك ؛ مجّده الأكاسرة وأقروا بفضله . وكانوا في ذلك اليوم يحملون تيجاناً من الريحان والشقائق ، ويرشون الماء ؛ وكانوا يتبادلون فيه الهدايا . ويقول إن المولى — جل وعلا — تجلى في شخص ملوك الفرس وتجلت فيهم أسماؤه وأبوابه وأولياؤه النورانيون . وذكر أن الخصيبي شرح هذه المسألة في إحدى رسائله ، وعنوانها : « رسالة في السياقة » . وخلاصة قول الخصيبي هو أنه لما ذهب آدم ، تجلى في شخص اينوش ؛ وكان المَعْني هو شيث . وتجلى آدم بعد ذلك في شخص الاسكندر ذي القرنين وكان المعني هو دانيال . ثم تجلى آدم بعد ذلك في شخص أردشير بن بابك أول ملوك الفرس الكسرويين . ثم تجلى بعد ذلك في شخص سابور ابن أردشير ، وكان المعني هو أردشير . ثم تجلى آدم بعد ذلك في العرب ، فظهر أولاً في شخص لؤي بن كلب ، وسمي لؤي لأنه لوى أنوار فارس لتسطع في بلاد العرب ، بسبب تجلي المعنى والاسم

والباب في هذه البلاد . ويتحدث الخصيبي عن مناقب الفرس في فصل آخر من رسالته تلك ، وينسب إليهم الحكمة ، لأن الاسم والمعنى يتجليان عندهم في مقامين من ملوكهم الأول : أردشير بن بابك ، وسابور بن أردشير . وتوارثت الحكمة بينهم حتى آخر ثلاثة منهم ، وهم : شروين وكروين ، وكسرى . ولهؤلاء الملوك الثلاثة نفس الدرجة من الحكمة التي للمعنى ، والاسم ، والباب . وهذا هو السبب في الاحتفال بعيد الفرس ، عيد النوروز .

وفي فصل آخر من كتاب « الأعياد » للطبراني تجد شرحاً باطنياً لمعنى النوروز ، منسوباً إلى جعفر الصادق الذي أفضى به إلى المفضّل الجعفي .

* * *

كتاب المشيخة

كما تحدث كتفاجو Catafago عن كتاب آخر من كتب النصيرية ، هو « كتاب المشيخة » ، وذلك في عدد يوليو سنة ١٨٤٨ من « المجلة الآسيوية » JA (ص ٧٢ — ٧٨) ؛ وذكر أنه يتألف من ٣٤ فصلاً ، هذه عنواناتها :

١ — « **فصل** شاهد من القرآن »

وفيه يورد المؤلف عدداً من الآيات القرآنية التي يريد أن يستدلّ منها على ألوهية علي بن أبي طالب ؛ ويبدو من دعاءٍ ورد بعده أن مشايخ النصيرية يقرأون هذا الفصل حينَ يحتفلون « بتقديس الأكل والشراب » أو « القداس » .

٢ — « **فصل** المذاكرة »

وفيه يبين المؤلف أن على المؤمن أن يعتقد أن الله حـاضر باستمرار معه .

٣ — « دعاء المراتب » .

٤ — « دعاء السبع مراتب (في) العالم الكبير النوراني ، والعالم الصغير البَشَري » .

٥ — « دعاء السبعة عشر متنبئاً »

٦ — « دعاء **النجباء** الثمانية والعشرين في البشرية والنورانية »

٧ — « دعاء اسماء سياقة باب الله العظيم الجليل الكبير المنير المتطوّق بالنور »
٨ — « دعاء أسماء الخمسة وعشرين يتيما »
٩ — « دعاء أسماء أشخاص الباب من كتب أهل التوحيد »
١٠ — « دعاء أسماء أشخاص الباب وأيتامه في الستة مقامات الروحانية »
١١ — « دعاء أسماء أشخاص الباب في القبات البهمنية »
١٢ — « دعاء أسماء الباب وأيتامه في الأحد عشر مطلعاً »
١٣ — « دعاء أسماء الاسم في اصطلاح اللغة »
١٤ — « دعاء اسماء الاسم في التسعة الذاتية »
١٥ — « دعاء أسماء الاسم في الأصلية »
١٦ — « دعاء أسماء الاسم في القبة الابراهيمية »
١٧ — « دعاء أسماء الاسم في القبة الموساوية »
١٨ — « دعاء أسماء الاسم في القبة المحمدية »
١٩ — « دعاء أسماء الثلاثة وستين اسماً (اسم) المتلية الذي قام فيها في النبوة ، والرسالة المتلية للمعنى والذاتية الاسم » !
٢٠ — « دعاء أسماء أشخاص الصلاة وفروضها ونوافلها »
٢١ — « دعاء أسماء الصفاتية التي تسمّى بها الاسم ، وهي للمعنى خاصة »
٢٢ — « الفصل الخامس من الرسالة المصرية في أسماء مولانا أمير المؤمنين بسائر اللغات »
٢٣ — « في أسماء مولانا أمير المؤمنين من صُحف شيث وأدريس ونوح وابراهيم بالسرياني ، مما روى السيد أبو سعيد في كتاب « الرد على المرتد » ، وعن الشيخ أبي عبدالله الحسين

ابن حمدان الخصيبي عن رجاله في كتاب « الهداية » ،
يرفع الإسناد للمولى الحسن العسكري » .

٢٤ — « خطبة بيت الدار لمولانا أمير المؤمنين »
٢٥ — « خطبة الأوهام »
٢٦ — « التوجيه »
٢٧ — « خبر يحيى بن معين السامري »
٢٨ — « خبر آخر »
٢٩ — « توجيه الصلاة وتفصيلها »
٣٠ — « القدّاس الأول »
٣١ — « القدّاس الثاني »
٣٢ — « العقاد »
٣٣ — « خطاب التلميذ بعد السؤال »
٣٤ — « عما يحل ويحرم فوق الريحان » .

* * *

تعاليم النصيرية

نستطيع أن نجد خلاصة وافية لتعاليم النصيرية في كتيّب صغير بعنوان « كتاب تعليم ديانة النصيرية » ومنه مخطوط في المكتبة الأهلية بباريس برقم ٦١٨٢ وقد حلله بالألمانية القس الدكتور فولف Wolf من روتڤيل Rottweil في ألمانيا بمقال له في Z D M G حـ ٣ (سنة ١٨٤٩) ص ٣٠٢ – ص ٣٠٩ . وهو على طريقة السؤال والجواب Catéchisme ، ويتألف من ١٠١ سؤال .

ونحن نورد فيما يلي خلاصة لهذه الأسئلة والاجابات عنها ؛ وهي تتألف من قسمين : قسم نظري ، وقسم عملي ؛ وهاك أسئلة القسم النظري وخلاصة الاجابات عنها :

١ – مَنْ الذي خلَقنا ؟

حـ – علي بن أبي طالب ، أمير المؤمنين .

٢ – من أين نعلم أن علياً إلهٌ ؟

حـ – مما قاله هو عن نفسه في خطبة البيان وهو واقف على المنبر ، إذ قال :

« أنا سرّ الأسرار ، أنا شجرة الأنوار ، أنا دليل السموات ، أنا

أنيس المستجاب .... أنا سائق االدعوة أنا شاهد العهد ، ... أنا زاجر القواصف ، أنا محرّك العواصف ، أنا مُزْنُ السحائب ، أنا نور الغياهب ... أنا حجة الحجج ، أنا مُيَمن الأمم ... أنا سبب الأسباب ... أنا مسدّد الخلائق ، أنا محقق الحقائق ، أنا جوهر القدم ، أنا مرتب الحكم ... أنا الأول والآخر ، أنا الباطن والظاهر ... أنا جامع الآيات ، أنا سريرة الخفيّات ، أنا ساجر البحر ... أنا مُفَجّر الأنهار ... أنا مؤول التأويل ، أنا مفسّر الانجيل ، أنا أمّ الكتاب ، أنا فصل الخطاب ، أنا سراط الحمد ، أنا أساس المجد ... أنا ظهر الأظهار ، أنا مبيد الكفرة ، أنا نور الأئمة البررة ، أنا المعلم الشامخ ، أنا مفتاح الغيوب ، أنا مصباح القلوب ، أنا نور الأرواح ، ... أنا كنز أسرار النبوة ... (١) » .

٣ — مَنْ الذي دعانا إلى معرفة ربّنا ؟

ح — محمد ، كما قال هو في خطبة ختمها بقوله : « إنه (أي عليّ) ربي وربكم » .

٤ — إذا كان هو (أي عليّ) الرب ، فكيف تجانس مع المتجانسين ؟ (أي اتخذ صورة انسانية) .

ح — إنه لم يتجانس ، بل احتجب في محمد ، في دور تحوله ، واتخذ اسم عليّ .

٥ — كم مرة تحول ربنا ليتجلى في صورة انسانية ؟

د — سبع مرات . فقد احتجب :

---

(١) راجع نص خطبة البيان الذي نشرناه في كتابنا : « الانسان الكامل في الاسلام » ص ١٠٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .

أ) في شخص آدم باسم هابيل
ب) وفي شخص نوح باسم شيث
ح) وفي شخص يعقوب باسم يوسف
د) وفي شخص موسى باسم يوشع
ه) وفي شخص سليمان باسم آصف
و) وفي شخص عيسى باسم باطرة
ز) وفي شخص محمد باسم عليّ

٦ — كيف احتجب هكذا ثم ظهر ؟

ح — هذا سرّ تحوله الذي لا يعلمه إلاّ الله ، كما قال هو .

(وهنا يورد الكاتب آيات من القرآن ومواضع من التوراة)

٧ — هل سيظهر مرة أخرى ؟

ح — نعم ، كما هو بدون تحول ، في مجده وجلاله

٨ — ما الظهور الإلهي ؟

ح — « هو ظهور الباري بواسطة الاحتجاب بالانسانية وألطف غلاف في جوف غلاف » .

٩ — وضّح هذا أكثر !

ح — لما دخل « المعنى » في « الباب » احتجب « بالاسم » واتخذه لنفسه ، كما قال مولانا جعفر الصادق .

١٠ — لكن ما « المعنى » وما « الاسم » وما « الباب » ؟

ح — هؤلاء الثلاثة لا ينفصلون ، كما في قولنا : باسم الله ، الرحمن ، الرحيم . فالله هو « المعنى » ، و الرحمن هو « الاسم » و الرحيم هو « الباب » .

١١ — كيف خلق المعنى الاسم ، وكيف خلق الاسمُ الباب ؟
ح — ماهية الماهيات خلقت الاسم من نور وحدتها .

١٢ — هل يمكن فصل المعنى والباب عن الإسم ؟
ح — كلا ، لا يمكن فصلهما عنه .

١٣ — ما أسماء « المعنى » و « الاسم » و « الباب » ، وكيف نميّز بينها ؟ .

ج — هذه الأسماء ثلاثة : مثلية ، وذاتية ، وصفاتية . فالمثلية خاصة « بالمعنى » ؛ والذاتية خاصة « بالاسم » ؛ والصفاتية هي التي استخدمها « الاسم » ، ولكنها في الواقع تنتسب إلى « المعنى » ، مثلاً حينما نقول : الرحيم ، الباري ، الغفور .

١٤ — ما هي أسماء « الاسم » الثلاثة والستون ، الدالة على « المعنى » ، أي تلك التي استخدمها الله للظهور في أشخاص الأنبياء والرسل ؟

ح — آدم ، اخنوخ ، كنان ، ادريس ، نوح ، هوْد ، لقمان، لوط ، ابرهيم ...
وآخرها : الامام محمد بن الحسن الحجي .

١٥ — ما هي الأسماء الخاصة بـ « الاسم » ، ولكنها في الحق تنتسب إلى « المعنى » ؟

ح — الله ، الرحمن ، النور ، الخ (ويذكر ٤٠ اسماً)

١٦ — ما هي الأسماء السرّية « للاسم » ؟

ح — أ) اوائل بعض السور ، مثل ألم (سورة ٢) ، كهيعص (سورة ١٩) ، حم[1] ، طسم ، ألخ .
ب) في التوراة : مد المد (سفر التكوين اصحاح ١٧ آية ٢)

حـ) في الانجيل : الفارقليط

د) في الزبور : المُخَلِّص

هـ) في القرآن : محمد

١٧ ــ ما هي الأسماء الشخصية « للاسم » ؟

حـ ــ آدم ، يعقوب ، موسى ، هارون ، سليمان ، عيسى ، محمد بن عبد الله رسول الله ، محمد بن الحسن .

١٨ ــ ما هي أسماء « الاسم » المجردة ؟

حـ ــ الارادة ، العلم ، القدرة ، الخ .

١٩ ــ ما أسماء « الاسم » في دور ابرهيم ؟

٢٠ ــ ما أسماء « الاسم » في دور موسى ؟

٢١ ــ ما أسماء الاسم في دور محمد ؟

٢٢ ــ ما أسماء « الباب » ؟

٢٣ ــ ما أسماء أشخاص « الباب » في كتب الموحدين ؟

حـ ــ يذكر ٥٥ اسماً منها : العرش ، الماء ، السماء . الباب ، الخ

٢٤ ــ وما أسماؤها في المقامات الروحية ؟

حـ ــ جبريل ، ميكائيل الخ في المقام الأول

٢٥ ــ وما أسماؤها في المقام الثاني ؟

حـ ــ يائيل بن فاتن وأيتامه

٢٦ ــ وفي المقام الثالث ؟

حـ ــ حام بن كوش

٢٧ — وفي المقام الرابع ؟
ح — دان بن اصباووت .

٢٨ — وفي المقام الخامس ؟
ح — عبدالله بن سمعان

٢٩ — وفي المقام السادس ؟
ح — روزبه بن المرزبان .

٣٠ — وفي الأدوار الفارسية ؟
ح — هنا يورد عدة أسماء فارسية .

٣١ — بماذا سمي « الباب » أيضاً ؟
ح — النفس التامة ، روح القدس ، جبريل ، الخ

٣٢ — ما أسماء « الباب » وأيتامه في المطالع الاحد عشر ، الذين مَنّ الله علينا بمعرفتها ؟
ح — في المطلع الأول : سيدنا سلمان ، وأيتامه هم (وهنا يورد أسماء مختلفة) .

٣٣ — وفي المطلع الثاني ؟
ح — أبو عبد الرحمن .

٣٤ — وفي المطلع الثالث ؟
ح — أبو الأعلى .

٣٥ — وفي الرابع ؟
ح — أبو خالد .

٣٦ — وفي الخامس ؟
ح — يحيى بن معمر

٣٧ — وفي السادس ؟
ج — أبو محمد جابر

٣٨ — وفي السابع ؟
ج — أبو اسماعيل محمد

٣٩ — وفي الثامن ؟
ج — أبو اسماعيل محمد :

٤٠ — وفي التاسع ؟
ج — أبو جعفر محمد .

٤١ — وفي العاشر ؟
ج — أبو القاسم .

٤٢ — وفي الحادي عشر ؟
ج — خطيب محمد

٤٣ — ما أسماء مولانا أمير المؤمنين في مختلف اللغات ؟
ج — سماه العرب باسم « عليّ » ؛ وهو نفسه سميّ نفسه أرسطوطاليس ؛ وفي الانجيل اسمه ايليا (الياس) ومعناه عليّ ؛ الهنود يسمونه ابن كنكره ، الخ .

٤٤ — ما هي أسماء مولانا الأخرى وما معناها ؟
ج — الهيولي ، الناموس ، الايمان ، الخاتم ، الخ .

٤٥ — ما اسم أمّ مولانا في الظاهر ؟
ج — فاطمة .

٤٦ — ما أسماء إخوته ؟
ج — حمزة ، طالب ، الخ

٤٧ ــ ما أسماء أولاد مولانا من حيث هو إنسان ؟
ح ــ الحسن ، والحسين ؛ وبناته : زينب ، وأم كلثوم .
٤٨ ــ وأين قبره ؟
ح ــ « بالركوة البيض غربي الكوفة » .
٤٩ ــ ما الأسماء التي انفرد بها ؟
ح ــ الكلمة ، الأزلي ، الخ (وهنا يورد ٢٩ اسماً)
٥٠ ــ لماذا نسميّ مولانا باسم « أمير النحل » ؟
ح ــ لأن المؤمنين الصادقين هم مثل النحل الذين يشتارون من أحسن الأزهار ؛ ولهذا سمّي أمير النحل .
٥١ ــ ما الاسم الذي سمته به الكائنات التي سكنت العالم قبل الانسان ؟
ح ــ « الهو » .
٥٢ ــ ما أسماء الأرواح التي كانت تسكن العالم قبل الانسان ؟
ح ــ « هم الجن ، والبنّ ، والطمّ ، والرمّ ، والجان » .
٥٣ ــ كم عدد العوالم ؟
ح ــ كثيرة ، لا يعلمها إلاّ الله ، ومنها عوالم كبيرة نورانية ، وأخرى صغيرة أرضية هي مساكن بني الإنسان .
٥٤ ــ ما هو العالم الكبير ؟
ح ــ السماء ، التي هي نور الأنوار
٥٥ ــ وما العالم الصغير ؟
ح ــ الأرض .
٥٦ ــ ماذا يحتوي عليه العالم الكبير ؟
ح ــ « الأبواب ، والأيتام ، والنجباء ، والنقباء ، والمختصين ، والمخلصين ، والممتحنين » .

٥٧ — ما أسماء المراتب السبع ؟

ح — أسماء المرتبة الأولى ، وتحتوي على ٤٠٠ باب ، هي : الأسماء ، الأنوار ، السحاب ، الشموس ، الخ

٥٨ — وما المرتبة الثانية ؟

ح — الأيتام الخمسمائة ، ولهم سبع درجات ، مثل : النجوم ، الشُّهُب ، الرعد ، الخ

٥٩ — وما المرتبة الثالثة ؟

ح — هي مرتبة النقباء وعددهم ٦٠٠ ، ولهم سبع درجات : الصلاة ، الزكاة ، الصوم ، الحج ، الجهاد ، الدعاء ، التواضع

٦٠ — وما المرتبة الرابعة ؟

ح — هي مرتبة النجباء ، وعددهم ٧٠٠ ، ولهم سبع درجات ، مثل : الجبال ، البحار ، السحاب ، الخ

٦١ — وما المرتبة الخامسة ؟

ح — هي مرتبة المختصّين ، وعددهم ٨٠٠ ، ولهم سبع درجات ، مثل : الليل ، النهار ، الصبح .

٦٢ — وما المرتبة السادسة ؟ .

ح — هي مرتبة المخلّصين ، وعددهم ٩٠٠ ، ولهم سبع درجات ، مثل : الابل ، النحل ، الطيور .

٦٣ — وما المرتبة السابعة ؟

ح — هي مرتبة الممتحنين ؛ وعددهم ١١٠٠ ، ولهم سبع درجات مثل : البيوت ، الهياكل ، الكروم . ومجموع هذه الدرجات كلها ٤٩ .

٦٤ — ما هي أسماء هذه المراتب السبع قبل ظهورها في العالم

الأرضي ، لما كانت في العالم النوراني ؟
ج — كانت لها في السماء أسماءٌ أخرى .

٦٥ — ماذا يحتوي العالم الأرضي الانساني ؟

ج — يحتوي على :
١٤,٠٠٠ مقرّبين
١٥,٠٠٠ كروبيين
١٦,٠٠٠ أرواح
١٧,٠٠٠ أولياء
١٨,٠٠٠ متوحدين
١٩,٠٠٠ مستمعين
٢٠,٠٠٠ تابعين

١١٩,٠٠٠ المجموع

٦٦ — ما أسماء النجباء في العالم الصغير الأرضي ؟
ج — يورد ٢٥ اسماً ، أولها أبو أيوب ، وآخرها عبد الله بن سبأ

٦٧ — ما أسماء النجباء في عالم النور ؟
ج — الأسد ، العذراء ، الميزان ، السرطان ، الثور ، الخ (٢٧ اسماً)

٦٨ — لماذا كان لكل نجيب من النجباء اسمان : أحدهما في العالم الأرضي ، والآخر في عالم النور ؟
ج — الجواب أن الحال هكذا .

٦٩ — ما أسماء المتنبئين وعددهم ؟
ج — سبعة عشر ، وأولهم ابن الحارثي ، وآخرهم عمر بن الحمق

٧٠ – ما أسماء الأيتام الخمسة والعشرون ؟
ج – يورد أسماءهم .

٧١ – كم عدد كتب الموحدين ؟
ج – ١١٤ كتاباً

٧٢ – ما القرآن ؟
ج – هو المُبَشِّر بظهور مولانا في صورة بشرية .

٧٣ – مَنْ الذي علّم محمداً القرآن ؟
ج – مولانا ، الذي هو « المعنى » ، على لسان جبريل .

٧٤ – ما علامة إخواننا المؤمنين الصادقين ؟
ج – ع م س . و ع تدل على عليّ و م على محمد ، و س على سَلْسَل .

٧٥ – هل صحيح أن المسيح صُلِب كما يدّعي النصارى ؟
ج – كلا ، لقد شُبّه ذلك لليهود .

٧٦ – ما « القُدّاس » ؟
ج – تقديس الخمر ، التي تشرب على صحة النقباء أو النجباء .

٧٧ – ما « القربان » ؟
ج – تقديس الخبز ، الذي يتخذه المؤمنون الصادقون ذكرى لأرواح إخوانهم ، ومن أجلهم يقرأون القدّاس .

٧٨ – من الذي يقرأ القدّاس ، ويقرّب القربان ؟
ج – الأئمة والخطباء الكبار .

٧٩ – ما سرّ الله الأعظمُ ؟
ج – هو سرّ الجسد والدم ، الذي قال عنه يسوع [١] : « هذا جسدي وهذا دمي ؛ فكلوا منهما ، تظفروا بالحياة الدائمة » .

(١) راجع انجيل متى ٢٦ : ٢٦ – ٢٧ ؛ مرقص ١٤ : ٢٢ – ٢٥ ؛ لوقا ٢٢ : ١٩ – ٢٠ ؛ وقارن يوحنا ١٠ : ٢٨ .

٨٠ – إلى أين تذهب أرواح اخواننا المؤمنين الصادقين حين تبعث من قبورها ؟

ج – إلى عالم النور الكبير .

٨١ – وماذا سيحدث للكفار والمشركين ؟

ج – سيصلون كل أنواع العذاب أبداً .

٨٢ – ما سرّ إيمان الموحدّين ، الذي هو سرّ الأسرار وأساس العقائد التي يؤمن بها المؤمنون الصادقون ؟ .

ج – احتجاب مولانا بالنور ، أي في عين الشمس ، وظهوره في عبده عبد النور .

٨٣ – ماذا يحدث لمن يشكّ في هذا السرّ ، بعد أن يعرفه ؟

ج – يطرد ...

٨٤ – ما هي الواجبات التي ينبغي على المؤمن الوفاء بها حينما يتلقى سرّ الأسرار ؟

ج – عليه قبل كل شيء أن يساعد اخوانه بكل ما يملك من وسائل ، وأن يعطيهم خُمْسَ أمواله ، وأن يصلي في الأوقات المحددة ، وأن يؤدي الفروض ، وأن يعطي كلّ ذي حق حقه ، وأن يطيع مولاه ، ويتوجه إليه بالدعاء ، والشكر ، وأن يذكر أسماءه ، وأن يُسلِم إليه أمره في كل شيء ، وأن يمتنع عن فعل ما يسخطه .

٨٥ – وما هو الأمر الثاني الذي على المؤمن أن يمتنع منه ؟

ج – اهانة اخوانه أو ايذاؤهم .

٨٦ – هل يحق للمؤمن أن يبوح لإنسان آخر بسرّ الأسرار ؟

ج – لا يبوح به إلاّ لإخوانه في الدين ؛ وإلاّ باء بسخط الله .

٨٧ – ما هو القدّاس الأول ؟
ح – هو الذي يقام قبل دعاء النوروز .

٨٨ – وما دعاء النوروز ؟
ح – تقديس الخمر في الكأس .

٨٩ – اتْلُ هذا الدعاء !
ح – (يذكر الدعاء ، ومما ورد فيه ما معناه : اشرب هذا الخمر الصافي ، فذات يوم ستغطى أنوارها بالغيوم الكثيفة)

٩٠ – ما اسم الخمر المقدَّس الذي يشربه المؤمنون ؟
ح – عبد النور

٩١ – لماذا ؟
ح – لأن الله ظهر فيها ؟

٩٢ – ما سرّ الله المكنون ، الكائن بين الكاف والنون ؟
ح – هو النور ، كما قال : « ليكن نور ؛ فكان نور »

٩٣ – وما النور ؟
ح – هو المعنى الباقي المحتجب بالنور .

٩٤ – إذا احتجب مولانا بالنور ، فأين يظهر ؟
ح – في الخمر ، كما قيل في النوروز .

٩٥ – لماذا يولّي المؤمن وجهه في الصلاة قِبَل الشمس ؟
ح – اعلم أن الشمس نور الأنوار .

٩٦ – لماذا نقول إن مولانا ذو أدوار وأكدار ؟
ح – لأنه هكذا يظهر في كل الأدوار والأكدار من آدم حتى أبي طالب .

٩٧ – ما معنى الكلمة الظاهرة والكلمة الباطنة ؟

ح – الباطنة هي ألوهية مولانا ؛ والظاهرة هي قدرته . فظاهراً نقول عنه : مولانا علي بن أبي طالب ؛ ويعني هذا باطناً « المعنى » و « الاسم » و « الباب » ، الله الغفور الرحيم .

٩٨ – مَنْ مِن شيوخنا نشر الدعوة في كل البلاد ؟

ح – أبو عبدالله الحسين بن حمدان .

٩٩ – لماذا نسمى نحن بأسم « الخصيبية » ؟

ح – لأننا نتبع تعاليم شيخنا أبي عبدالله الحسين بن حمدان الخصيبي .

١٠٠ – خبّرنا ما هي أسماء أشخاص الصلاة ، وساعاتها المفروضة والنوافل ؟

ح – أول وقت للصلاة المفروضة هو الظهر ، وصلاة الظهر تتألف من ٨ ركعات ، والوقت الثاني هو العصر ، وتتألف من ٤ ركعات ؛ والثالثة صلاة المغرب ، وتتألف من ٥ ركعات ؛ والرابعة صلاة العشاء ، وتتألف من ٤ ركعات ؛ والخامسة صلاة الفجر ، وتتألف من ركعتين . وبين كل صلاتين مفروضتين توجد النوافل .

***

تأليه علي بن أبي طالب

والعقيدة الأساسية عند النصيرية هي تأليه علي بن أبي طالب .

ففي « كتاب المجموع » يوصف علي بن أبي طالب بأنه أحَدٌ ، صَمَد ، لم يولد ولم يلد ، وأنه قديم لم يزل ؛ وجوهره نور ؛ ومن نوره تسطع الكواكب ؛ وهو نور الأنوار . تجرّد عن الصفات . يشق الصخور ويسجّر البحور ، ويدبّر الأمور ، ويخرّب الدول . خفي الجوهر . وهو معنى .

والشهادة عندهم هي : « أشهد أن لا إله إلاّ عليّ بن أبي طالب »

وعليٌّ هو الذي خلق محمداً ، وسماه « الاسم » . ومحمد هو حجاب عليّ ومَسْكَنُه . ومحمد خلق سلمان الفارسيّ من نور نوره ، وجعله « باباً » له ، والمكلّف بنشر دعوته . ومن حروف بداية هذه الأسماء الثلاثة يتكون « عين — ميم — سين » . وعند ادخال المستجيب في الدعوة يقسم بسر « عين — ميم — سين » . ومحمد خلق الأيتام الخمسة ، وهؤلاء بدورهم يخلقون العالم ؛ وهم النجوم الخمسة . والخمسة الأيتام (يتيم : لا نظير له) هم الصدورات الخمسة الإلهية الذين توجه إليهم الصلوات الخمس اليومية .

و « الأيتام » هم عند النصيرية : المقداد بن الأسود ، أبو ذر الغفاري ، وعبدالله بن رواحه الأنصاري ، وعثمان بن مظعون ، وقنبر بن كدان الدوسي .

التناسخ

وتناسخ الأرواح عقيدة من عقائدهم . ذلك أن المؤمن يتحول عندهم سبع مرات قبل أن يأخذ مكانه بين النجوم . فإن الإنسان إذا مات شريراً ولد من جديد نصرانياً أو مسلماً ، حتّى يتطهر ويكفّر عن سيئاته . أما الذين لا يعبدون عليّاً فيولدون من جديد على شكل كلاب ، أو إبل ، أو بغال ، أو حمير ، أو أغنام .

***

قداسات النصيرية

والنصيرية يقيمون ما يسمونه قداسات ، نورد منها هنا نصوص ثلاثة قداسات ، نشرها كتفاجو في ZDMG المجلد الثاني (سنة ١٨٤٨) من ص ٣٨٨ — ٣٩٤ مع ترجمة ألمانية . ويلاحظ أن النص العربي — شأنه شأن كل النصوص العربية عند الاسماعيلية والنصيرية والدروز — حافل بالأخطاء اللغوية والنحوية والإملائية ، وسنصلح هنا النص العربي ، مع الإشارة في الهامش إلى الأصل المحرّف :

— ١ —

بسم الله الرحمن الرحيم
قداس الطيب لكل أخٍ حبيب

أيها المؤمنون ! اسمعوا وطيعوا وانظروا إلى مقامي هذا الذي فيه (نحن) مجتمعون . انزعوا الغِلّ والحسد والحقد من قلوبكم ، يَكْمُلْ لكم دينكم ويستجب الله [١] لدعائكم . واعلموا أن الله حاضر موجودٌ بينكم يسمع ويرى ، « إنه عليم بذات الصدور » [٢] . إياكم ، يا

(١) ص : يستجاب الله دعاكم .

(٢) سورة الأنفال ٤٣ ؛ سورة هود ٥ ؛ سورة فاطر ٣٨ ؛ سورة الزمر ٧ ؛ سورة الشورى ٢٤ ؛ سورة الملك ١٣ .

مؤمنين ، من الضحك والقهقهة في أوقات الصلاة مع الجهال ، فمنها تحبط [٣] الأعمال وتتغير الأحوال ، لأنها من طريق إبليس اللعين — لعنه الله تعالى .

اسمعوا ما يقول لكم الإمام لأنه قائم فيكم في طاعة العليّ العلاّم :

إن هذا قُدّاس الطيب بعد عقد النية (على) الصلاة الحقيقية [٤] التي خص بها السيد المسيح إلى سين ، عطاء كل نفس [٥] هواها . قال في القداس المبارك : سبحان مَنْ جعل من الماء كل شيء حيّ [٦] . سبحان من يُحْيي الميت في صرصر [٧] بقدرته ، العليّ الكبير . الله أكبر ! أسألك اللهمّ مولاي بحق هذا قداس الطيب ، بحق السيد محمد الحبيب الذي اخضرّ في يده القضيب (أن) تحل في دياركم البركة ، يا أصحاب هذا الفضل ، وهذا الطيب ، ونُقَدِّس أرواح إخواننا المؤمنين — البعيد (منهم) والقريب . يا مولاي ، يا أمير النّحل ، يا عليّ ، يا عظيم !

***

---

(٣) ص : تهبط .

(٤) ص : صلات الحقيقي الذي خص به .

(٥) ص : نفسا .

(٦) ص : جعل الما من كل شيا حياً . والاشارة هي إلى الآية ٣٠ من سورة الأنبياء : «وجعلنا من الماء كل شيء حي » .

(٧) كذا ! والصرصر : حيوان شبيه بالجراد ، وقيل هو الجدجد ؛ والصرصر هو الديك ؛ وهو العظيم من الابل ؛ وفراشة لها أجنحة بين السواد والحمرة ؛ والريح الصرصر — هي الشديد الهبوب أو البرد ، وقد ترجمها المترجم الألماني بهذا المعنى الأخير :
in einem Wirbelwinde

بسم الله الرحمن الرحيم .

قداس البخور في روح يدور ، في محل الفرح والسرور

قال : كان سيدنا محمد بن سنان الزهري يقوم بالصلاة [١] مرةً ومرتين ، في يده ياقوتة حمراء [٢] ، وقيل مرجانة صفراء [٣] ، يبخّر بها عبد النور ويقول :

يا أيها المؤمنون [٤] ! بخّروا أقداحكم ! أنجزوا أعمالكم — تنالوا بها الآمال .

ويقول [باجمعكم] : الحمد لله الذي جعل نوره تاماً [٥] وفضله عامّاً علينا وعلى سائر إخواننا [٦] ، براحٍ وريحان ، وجنة الله والنعيم . أسألك اللهمّ مولاي ! بحق هذا قداس البخور ، وبحق البراء بن [٧] معروف ، وبحق أبي الحسن المدني وتلميذه أبي الطاهر سابور ، تحلُ في دياركم البركة يا أصحاب هذا الفضل وهذا البخور . يا أمير النحل ، يا عليّ ، يا عظيم !

---

(١) ص : الصلاة .
(٢) ص : حمره .
(٣) ص : صفره .
(٤) ص : المؤمنين نجوروا .
(٥) ص : تمام ... عام .
(٦) ص : براحا .
(٧) هكذا ؛ والمعروف من الصحابة هو البراء بن معرور بن صخر بن سابق بن سنان الأنصاري الخزرجي السلمي ، أبو بشر . كان من النفر الذين بايعوا البيعة الأولى بالعقبة ، وهو أول من بايع ، وأول من استقبل القبلة ، وأول من أوصى بثلث ماله ، وهو أحد النقباء . ومات قبل الهجرة ، وقبل مقدم النبي بشهر (راجع : « الإصابة في تمييز الصحابة » لابن حجر ، ج١ ص ١٤٨ - ١٤٩)

بسم الله الرحمن الرحيم
قداس الآذان ، وبالله المستعان

وهو :

الله أكبر ! الله أكبر الله أكبر كبيرا [١] . الحمد لله كثيرا وَجّهْتُ وجهي إلى محمد المحمود ، طالباً سرّه المقصود ، المتقرب [٢] بتجلي الصفات ؛ وعينُ الذات ؛ وفاطر الفطر ؛ ذو الجلال والحُسن ، ذو الكمال . اتبعوا ملة ابيكم ابراهيم الخليل هو الذي سماكم مسلمين ، حنيفاً مسلماً [٣] ولا أنا من المشركين .

ديني سلسل ، طاعةً إلى القديم الأزل . أُقِرُّ كما أقر السيد سَلْمان حين أذّن المؤذن في أذنه وهو يقول : شهدت أن لا إله إلاّ هـو العليُّ المعبود ، ولا حجاب إلاّ السيد محمد المحمود ، ولا باب إلاّ السيّد سلمان الفارسي ، ولا ملائكة إلاّ الملائكة [٤] الخمسة الأيتام الكرام ، ولا رب [٥] إلاّ ربي شيخنا (وهو) شيخنا وسيدنا الحسين بن حمدان الخصيبي ؛ سفينة النجاة ، وعين الحياة . حَيّ [٦] عـلى

(١) ص : تكبيرا .

(٢) ص : بالتجلي .

(٣) هنا مزج بين الآيات : « اتبعوا ملة ابرهيم حنيفا » (آل عمران ٩٥) و « ملة أبيكم ابرهيم هو سماكم المسلمين » (الحج ٧٨) و « ماكان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا ، ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين » (آل عمران ٦٧) .

(٤) ص : اذان المذان في اذنه .

(٥) ص : ملائكة .

(٦) ص : ربه .

(٧) ص : حيا ... حيا ... حيا

الصلاة ، حيّ على الفلاح ، تفلحوا يا مؤمنون . حيّ على خير (٥) العمل ، يعينه الأجلُّ .

الله أكبر ! الله أكبر ! قد قامت الصلاة على أربابها ، وثبتت الحجة على أصحابها . الله مولاي ! يا عليّ ! أسألك أن تقيمها وتديمها ما دامت السموات والأرض ، وتجعل السيد محمد خاتمها ، والسيد سَلْمان زكاتها ، والمقداد يمينها ، وأبا ذر (٦) شمالها .

نحمد الله بحمد الحامدين ، ونشكر الله بشكر الشاكرين . وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين . أسألك ، اللهم مولاي ، بحق هذا قداس الأذان ، وبحق متى وسمعان ، والتواريخ والأعوام (٧) ، بحق يوسف بن ما كان ، بحق الأحد عشر كوكباً (٨) الذين رآهم يوسف بالمنام ، تحل في ديار كم البركة بالتمام ! يا مولاي ، يا عليّ يا عظيم !

***

(٥) ص : على من خير .
(٦) ص : أبو الذر .
(٧) ص : والمعوام .
(٨) ص : كوكب الذي .

طوائف النصيرية

ينقسم النصيرية إلى أربع طوائف [1] :

١ – **الحيدرية** – نسبة إلى « حيدر » ، لقب علي بن أبي طالب .

٢ – **الشمالية** – وهم يقولون إن علياً هو السماء ، ويسكن في الشمس ، والشمس هي محمد . ويذهبون مدى بعيداً في تأليه محمد . ويلقبون أيضاً بلقب « الشمسية »

٣ – **الكلازية** أو القمرية – ويعتقدون أن علياً يقيم في القمر . ويرون أن الإنسان إذا شرب الخمر الصافية يقرّب من القمر . وينتسبون إلى الشيخ محمد بن كلازي .

٤ – **الغيبية** – ويقولون إن الله تجلى ثم اختفى ؛ والزمان الحالي هو زمان الغيبة . ويقررون أن « الغائب » هو الله الذي هو علي . وهم يجرّدون الله عن الصفات ، مثل الإسماعيلية .

وقد يختصرون إلى طائفتين [2] :

ا – الشمالية – وهم يلقبون بالشمسية ، لأنهم ميمية (الميم =

(١) راجع مقال باسيه في « دائرة معارف الدين والأخلاق » ج ٩ (سنة ١٩١٧) ص ٤١٨ – ٤١٩.

(٢) راجع دائرة المعارف الاسلامية « الطبعة الأولى تحت مادة « نصيرية » ، ومختصرها بالانجليزية ص ٤٥٦ .

محمد) ، وهم الحيدرية ، نسبة إلى علي الحيدري ، زعيمهم في القرن التاسع الهجري ، وهم = الغيبية .

ب — القِبلية — لأنهم الأغلبية العلوية في الجنوب ؛ وهم عينية (عين = علي بن أبي طالب) ، وهم = الفخرية ؛ وهم إذن الكلازية .

غير أن [٣] صاحب « تاريخ العلويين » يدّعي أنه ليس بين العلويين اختلاف في المذهب ، بل تفرقوا عشائر وأفخاذا : فمنهم الكلبية — وهي من أكبر العشائر — ، والنواصرة ، والجهينية ، والقراحلة ، والجِلّقية ، والرشاونة ، والشلاهمة ، والرسالنة ، والجردية ، والخياطية والبساترة ، والعبدية ، والبراعنة ، والفقاروة ، والعمامرة ، والحدادية ، وبنو علي ، والبشالوة ، والياشوطية ، والعتارية ، والمتاورة ، والحلبية ، والخرمزجية ، والسوارخة ، والنيلاتية ، والسرانية ، والصوارمة ، والمهالبة ، والدراوسة ، والمخارزة ، والبشارغة ، والجواهرة ، والسواحلية ، والأنطاكيون ، والأطنويون . — والنسبة في هذه الأسماء إمّا إلى أشخاص منهم معروفين عندهم ، أو إلى قرى ومدن معروفة في أرضهم .

أما من ناحية أصولهم القبلية « فإنه يبدو أن نواة النصيرية في جبل العلويين تنحدر من القبائل اليمنية : همدان وكندة (اليعقوبي ، ص ٣٢٤ ، طبع ليدن) ، وغسان ، وبهرا ، وتنوخ (الهمداني : « صفة جزيرة العرب » ص ١٣٢) الذين اعتنقوا المذهب الشيعي في

---

(٣) يلاحظ على هذا الكتاب أنه يهدف أساساً إلى التقريب بين النصيرية وسائر فرق الشيعة ، ولهذا يقرر أن العلويين مسلمون شيعيون جعفريون ، لا تفرق بينهم وبين سائر الشيعة الجعفرية (= الاثنا عشرية) أية فروق دينية أو اجتهادات عملية .

وقت مبكر ، وذلك في المنطقة الممتدة من طبرية وجبل عامل (حيث لا يزال يوجد المتاولة) حتى حلب ؛ ثم ازدادوا بالهجرة من طيّ (بنهاية القرن الثالث الهجري ، التاسع الميلادي) ومن غسان الـذين دُفِعوا في عهد الحروب الصليبية ومعهم أميرهم الحسن بن مكزون (المتوفى سنة ٦٣٨ هـ / ١٢٤٠ م وهو جدّ الحدّادين) ، من جبل سنجار ، وفرضوا على المنطقة أسراتهم الحاكمة وعشائرهم وبِنيتهم العِرْقية (محمد غالب الطويل ، ص ٣٥٦) . وهذا ثبت بالعشائر الموجودة حاليا (انظر الخريطة في « مجلة العالم الإسلامي » RMM المجلد ٤٩ ص ٦ ؛ وراجع نفس المجلة ، ج ٣٦ ص ٢٧٨ ؛ وكتاب « أخبار العلويين » للطويل ص ٣٤٩ – ٣٥٢) مجمّعين في ٤ أحلاف : الكلبية (في قرداحة ، ومعهم : النواصرة ، القراحلة ، الجليقية ، الرشاونة ، الشلاهمة ، الرسالنة ، الجُرْدية ، بيت الشّلْف ، بيت محمد ، والدراوسة) ؛ – الخياطين (في المرقب ؛ ومعهم : الصرامتة ، والمخالسة ، والفقاورة ، والعمامرة (ممزوجين مع عبد القيس) ؛ – الحدادين (عشيرة الأمير حسن بن مكزون ؛ ومعهم : المهالبة ، وبني علي يشوطيه ، والعتارية المشالبة) ؛ – والمتاورة (ومعهم النميلاتية ، وسوارك حلب ، والصوارمة ، والمحارزة الذين يدعون أنهم هاشميون ، والبشارغة) (١) » .

والنصيرية موزعون على النحو التالي حسبما ورد في دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الأولى (٢) :

١ – في جبل العلويين : ٢١٣,٠٠٠ نسمة .

٢ – في لواء الاسكندرونة (في تركيا حاليا) : ٥٨,٠٠٠ نسمة

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية المختصرة : ص ٤٣٤ ، ليدن – لندن سنة ١٩٦١ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية المختصرة : ص ٤٣٤ ، ليدن ، لندن سنة ١٩٦١ .

– في أنطاكية) ثم الجويدية ، والسويدية ، والعيْدية ، والجلّية .

٣ – في حماة وحمص ؛ وفي حيين من أحياء حلب ؛ وقرب الجسر ، وعند شمال بحيرة الحولة (عين فيت : ٣٠٦٠ نسمة)

٤ – في فلسطين (٢٠٠٠ نسمة) : في شمالي نابلس .

٥ – في قليقية منذ القرن الخامس عشر (وفي طرسوس وأدنه أو أطنه : ٨٠,٠٠٠ في سنة ١٩٢١ وهي الآن تركية)

٦ – على طول نهر الفرات . إذ يوجد في كردستان وفي ايران شيعة غلاة تتشابه عقائدهم مع عقائد النصيرية ، ويسمّون باسم النصيرية.

٧ – وكان يوجد منهم في لبنان في منطقة كسروان حتّى القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)

من تاريخ النصيرية

لم يكوّن النصيرية دولة مستقلة ؛ ولكنهم اشتركوا في تاريخ الشام منذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) في مناوشات محليّة تارة ضد الدروز ، وتارة ضد المماليك . وفي العهد العثماني على الشام لاقوا الكثير من ألوان الاضطهاد . ولهذا كثيراً ما ثاروا ضد الولاة العثمانيين :

١ – نذكر من ذلك أنه عقب خروج ابراهيم باشا الكبير من سوريا هجم نصيرية الجبل على اللاذقية فنهبوها . وفي مدة ولاية راشد باشا على سوريا (سنة ١٨٦٦ م) تمرد أهالي الجبل على الحكومة فأمر الباب العالي بإخماد هذا التمرد ، فأخمده بغاية العنف ، إذ شنق العصاة ، وأحرق بيوت النصيرية . وهدأت الحال عشر سنوات ثم عاد

النصيرية إلى الثورة ، فأرسلت الدولة العلية حملة تحت قيادة الفريق عاكف باشا ، قومندان موقع بيروت ، فقبض على المتمردين ، ونفى بعضهم إلى قلعة عكا وشنق البعض الآخر . « وبعد ذلك العهد عُيِّن للاذقية متصرف اسمه ضيا بك ، من أصل شركسي ، ومن رجال السلطان عبد الحميد . فبعد أن بقي في متصرفيته مدةً وخبر أحوال البلاد ، خيل إليه أن يداً أجنبية تلعب بعواطف النصيرية ، وأن وجود مدارس الأميركان في بعض أنحاء الجبال مُضرٌّ بسياسة الدولة ، وأن الدواء الوحيد هو إقفال تلك المدارس الصغيرة للاستعاضة عنها بمدارس للحكومة . ثم خطر له — للفوز بهذا المشروع — ضرورة إدخال النصيرية في الدين الإسلامي بطريقة رسمية ؛ وحينئذ يكون له الحق في منع إنشاء المدارس الأجنبية بينهم . فسعى جهده في سبيل انجاز مشروعه ، وهو يقصد غالباً كسب الشهرة ونيل الحظوة في نظر (السلطان) عبد الحميد . فاتخذ لذلك طريقة سهلة ، وهي في حدّ ذاتها تلفيق ظاهري وذلك أنه اكتفى بأن أحضر إليه أكثر رؤساء النصيرية . وكتب بحضورهم مضبطة في مجلس إدارة اللواء بأن جميع طوائف النصيرية دخلت عن رضا وطيبة خاطر في الدين الإسلامي الحنيف وأنهم لهذا القصد أرسلوا رؤساءهم ومشايخهم لكي ينوبوا عنهم بالإقرار والاعتراف بإسلامهم الرسمي لدى الحكومة . فوقّع هؤلاء المضبطة وانصرفوا . وبعد ذلك أقفلت الحكومة مدارس الأميركان الصغيرة التي كان أكثرها عبارة عن بيوت حقيرة . ثم بنت الحكومة في سواحل الجبل نحو أربعين مدرسة صغيرة لتعليم أولاد النصيرية القراءة البسيطة لا غير »[1] .

٢ — ومن الثورات المشهورة لهم تلك التي قام بها في النصف الثاني

---

(١) عن مقال في جريدة الاهرام نقله فريد وجدي في « دائرة معارف القرن العشرين » ج ١٠ ص ٢٥٢ . ط٢ ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

من القرن التاسع عشر أحد كبار النصيرية وهو اسماعيل خير بك . فقامت الحكومة باخمادها ، ولكي تأمن شره عينته حاكماً على قضاء صافيتا . ولكنه ما لبث أن قام بالثورة ثانياً ، فكان يختفي حينا ، ويظهر حينا آخر ، إلى أن لجأ إلى خاله المسمى علي الشلة في قرية عين الكروم بجبال اللاذقية . فغدر به خاله أرضاءً للحكومة أو طمعاً في الرشوة والمكافأة ، فقتله وهو نائم وأرسل رأسه للحكومة . فتشتت شمل أسرة إسماعيل خير بك . وكان أكبر أولاده هو هواش ، وكان صغيراً لما قُتل أبوه . فلما كبر وتزعم عشيرته ، خشيت الحكومة منه فاستدعاه حمدي باشا والي سوريا (سنة ١٨٥٥ م) إلى دمشق حيث اعتقله مع بقية أسرته ، ثم نفاه مع أسرته إلى جزيرة رودس ، وظل هناك حتى توفي .

٣ — وقام الشيخ صالح العلي بثورته المشهورة ضد الفرنسيين عام ١٩١٨ . وكان الاسماعيلية مع الفرنسيين فاضطر الشيخ صالح العلي إلى الهجوم على النصيرية في المناطق التي يوجد فيها الاسماعيلية : في القدموس ، ومصياف ، ونهر الخوابي ، ودمّر بلادهم . إلى أن تدخلت السلطات الفرنسية الموجودة في اللاذقية في ٢٨ أغسطس سنة ١٩١٩ . لكن في ١٢ مارس سنة ١٩٢٠ عادت النصيرية بقيادة الشيخ صالح العلي فهاجمت مدينة القدموس واستولت عليها وأعملت فيها النهب والتخريب والقتل . وأمر الشيخ صالح العلي بجمع كتب الاسماعيلية أثناء تفتيش المنازل في القدموس ، ثم أمر باحراقها في الميدان العام ، ففقد عدد ضخم من مخطوطات الاسماعيلية التي كانت موجودة آنذاك في القدموس . وفي ١٧ أبريل سنة ١٩٢٠ ، قام الاسماعيلية بالهجوم على القدموس ، واستطاعوا استردادها .

لقد بدأ الشيخ صالح العلي ، الذي تولى رئاسة النصيرية في جبل

العلويين بعد أبيه وهو في سن العشرين (ولد سنة ١٣٠٠ هـ / ١٨٨٢ م في قرية المريقب في منطقة طرطوس ، ناحية الشيخ بدر) نقول إنه بدأ بأن دعا في ١٥ ديسمبر سنة ١٩١٨ بعض زعماء وأعيان ومشايخ جبل العلويين للاجتماع في ناحية « الشيخ بدر » ، وهي احدى نواحي قضاء طرطوس . وتحدث فيهم عن احتلال الفرنسيين لساحل سوريا ، وعزمهم على فصل الساحل عن سائر البلاد ليكون مستعمرة لهم ، وعما يضمره الفرنسيون للعلويين من نوايا شريرة . ودعاهم إلى الثورة لطرد الفرنسيين . ولما علم الفرنسيون بذلك أرسلوا من القدموس — حيث حلفاؤهم الاسماعيلية — حملة لاحتلال الشيخ بدر واعتقال صالح العلي . فتصدى صالح العلي هو ورجاله لمقاومة هذه الحملة ، عند قرية « النيحا» القائمة غربي « وادي العيون » . وكان هو ورجاله في موقع حصين ، بينما كان الجنود الفرنسيون في مكان مكشوف . فلما قامت المعركة انتصر صالح العلي ورجاله ، وهرب الجنود الفرنسيون بعد أن تركوا ٣٥ قتيلا ؛ وغنم رجال صالح العلي الكثير من الذخائر والمعدات . وكان لهذا النصر أثره في أتباعه ؛ وبدأ ينظمهم تنظيماً عصرياً . وفي ٢ فبراير سنة ١٩١٩ أراد الفرنسيون الانتقام مما أصابهم ، ولكنهم هزموا هذه المرة أيضاً . وهنا أرسل إليه الجنرال ألنبي البريطاني ، وقائد جيوش الحلفاء في الشرق ، يطلب منه الكف عن التصدي للفرنسيين . واستجاب صالح العلي لطلب الجنرال ألنبي ، بشرط ألا يتوقف الجيش الفرنسي في الشيخ بدر إلا ساعة ، وانسحب صالح العلي ورجاله من موقع الشيخ بدر . لكن الفرنسيين غدروا بهذا الاتفاق ، فما وصلوا « الشيخ بدر » حتى أخذوا في نصب المدافع ووضع الاستحكامات ، وأخذوا في اطلاق النار على قريتي « الشيخ بدر » و « الرستن » . واستمرت المعركة من الظهر حتى منتصف الليل ، وانجلت عن هزيمة الفرنسيين للمرة الثالثة . وكان لانتصاره هذا في « الشيخ بدر » أثر

بعيد المدى ، إذ كثر المتطوعون المنضمون إلى صفوفه . وبارك الملك فيصل ، وكان آنذاك ملكاً على دمشق ، هذه الثورة وتعهد بمدها بالسلاح والعتاد . وعاد الفرنسيون في ١٥ يونيو سنة ١٩١٩ للهجوم على مواقع الثوار . وقامت معركة بين الفريقين في وادي ورور ، وانتهت بانتصار الشيخ صالح العلي .

وفي أواسط شهر يوليو سنة ١٩١٩ زحفت قوة فرنسية من طرطوس واقامت في قرية « عقر زيتي » وما حولها . وهاجموا « قلعة الخوابي » وهي معقل آل عدرة المحاربين في صف الشيخ صالح العليّ . فاضطر صالح العلي إلى الهجوم بقواته على قرى الاسماعيلية ، فدمّر فيها وخرّب ، وقضى على قوات الاسماعيلية حلفاء الفرنسيين .

وهنا طلب الفرنسيون عقد الصلح مع الشيخ صالح العلي ، فوافق هذا عليه بالشروط التالية :

١ — يضم الساحل السوري إلى الدولة السورية .

٢ — يطلق سراح الأسرى وتدفع تعويضات للأهالي عن الأضرار الذي ألحقها الجيش الفرنسي بقراهم . وتم الصلح بين الفرنسيين وبين الشيخ صالح العلي على شروطه .

ولكن الفرنسيين أضمروا الغدر ، إذ ما لبثوا أن زحفوا بكتائبهم من القدموس إلى قرية « كاف الجاز » واحتلوها واعتقلوا أهلها وأحرقوها . فأدرك الشيخ صالح العلي أن احتشاد الجيش الفرنسي في « القدموس » ، وهي احدى قلاع الاسماعيلية ، خطر عليه ، فقرر احتلال القدموس ، فاحتلها في شهر مارس سنة ١٩٢٠ . وكان لاحتلالها أثر بالغ .

وفي ٢٠ فبراير سنة ١٩٢٠ هجم الشيخ صالح العلي ، بعد أن

توافر له جيش كبير منظم ، على مدينة طرطوس ؛ ولكن تدخل الأسطول الفرنسي في المعركة اضطر قوات صالح العلي للفرار .

وعاود الفرنسيون الهجوم في ٣ أبريل سنة ١٩٢٠ فأثخنوا في قوات صالح العلي وكبدوها خسائر جسيمة . واستطاعوا احتلال قرى : « رأس الكتان » و « ضهر مطر » و « العجمة » و « الغازة » و « الشيخ علي طرزو » و « الحنفية » وغيرها . ثم قامت قوات الشيخ صالح العلي بهجوم مضاد ، اضطر الجيش الفرنسي إلى العودة إلى قواعده .

وهنا حاول الفرنسيون أن يهاجموا جبل العلويين من ناحية الساحل ، فهاجموه في منطقة واسعة تمتد من بانياس إلى طرطوس . فبادر الشيخ صالح إلى احتلال قلعة المرقب جنوبي بانياس . وقد احتفظوا بها حتى نهاية الثورة . وكان لاحتلالها أثر في توجيه الثورة ، لاهميتها التاريخية . وأرسل الفرنسيون جيشاً كبيراً مزوداً بقوات ميكانيكية كبيرة بقيادة الجنرال بولنجي ، والتقى الفريقان بالقرب من قرية « وادي العيون » ؛ لكن أخفق بولنجي في تحقيق أهدافه .

وفي تلك الأثناء كان الفرنسيون قد هاجموا دمشق بقيادة الجنرال جورو الذي زحف عن طريق عين الجديدة وكانت قواته تتألف من جزائريين وسنغاليين وبعض الوحدات الفرنسية . فالتقى جيش جورو بمجموعة مغيرة من القوات العربية النظامية في ممر ميسلون في ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٠ ، فانهزمت هذه القوات العربية بعد معركة استمرت ست ساعات ، اشتركت فيها الدبابات وسلاح الطيران الفرنسي . فدخل الفرنسيون دمشق ، واحتلوا الأبنية العامة فيها . أما الملك فيصل فقد انسحب من دمشق هو ووزراءه في ٢٥ يوليو سنة ١٩٢٠ إلى قرية كسوة ، الواقعة على خط سكة حديد الحجاز جنوبي دمشق . وانتظر

هناك على أمل التفاهم مع الفرنسيين . ولكنه لم يصل إلى نتيجة معهم فترك المدينة في ٢٨ / ٧ بالقطار إلى درعا ، ومن ثم إلى حيفا ، ومنها إلى ايطاليا . ثم تولى بعد ذلك عرش العراق .

وأدرك الشيخ صالح العلي خطورة الموقف ، لكنه صمد . ووجه إليه الجنرال جورو حملة في ٢٩ نوفمبر سنة ١٩٢٠ ، والتقت بجيش الشيخ صالح عند قرية « عين قضيب » الواقعة شرقي القدموس . ولكن جيش جورو لم يستطع إلحاق الهزيمة بالثوار .

وأدرك الشيخ صالح العليّ خطورة بقاء مدينة مصياف — التي يسكنها الاسماعيلية — في أيدي الفرنسيين فوجه حملة لاحتلالها وذلك في منتصف شهر نوفمبر سنة ١٩٢٠ ، فحاصرها وقامت معارك طاحنة ، ودام الحصار أكثر من عشرة أيام . وفي تلك الأثناء أرسل الجنرال جورو حملة لاحتلال منطقة « الشيخ بدر » فاحتلتها دون مقاومة . واستقرت في قريتي « القمصية » ، و « الشيخ بدر » ؛ ثم راحت تعتقل الزعماء والمشايخ والأعيان ، وشكلت لهم محاكم عسكرية قضت على البعض بالاعدام ، والبعض الآخر بالسجن المؤبد والبعض الثالث بالسجن لمدد متفاوتة .

هنالك اضطر الشيخ صالح العلي إلى التوجه إلى الشمال حيث يستطيع التحصن وتوجيه الثورة على نحو أيسر ، وذلك في قرية بشراغي وما جاورها مثل سنديانا ، وجيبول ، والحمام ، الخ . فأرسل الجيش الفرنسي قوات إلى هناك ، التحمت مع قوات الشيخ صالح في الوادي القريب من قرية أبي قبليس وكانت الدائرة فيها على القوات الفرنسية . وظلت المناوشات والمعارك دائرة بين الفريقين سجالاً إلى أن انتهت بقيام الفرنسيين بهجوم كبير في ١٥ يونيو سنة ١٩٢١ على بشراغي ، مركز الشيخ صالح الحصين ، ثم بسمالخ وعقبة الزرزار وجبل النبي

صالح . وحاول الجيش الفرنسي بعد استيلائه على هذه الأماكن وكسره لقوات الشيخ صالح أن يقبض على هذا الأخير . ولكن الشيخ كان قد اختفى . غير أنهم شكلوا محكمة عسكرية أصدرت حكمها بإعدام الشيخ صالح العلي . ولكنه هو كان يتنقل مختفياً في المناطق الجبلية . ولم يتمكن الفرنسيون من القبض عليه . فلما استيأسوا أصدروا قراراً بالعفو عنه . وقعه الجنرال جورو ، وفي نفس الوقت أمعن الفرنسيون تنكيلاً بالأهالي والقرى التي يظن أن الشيخ صالح مختبىء فيها . وإزاء هذا التخريب والدمار رأى الشيخ أن يجنب الأهالي مغبة فراره ، فقرر أن يسلّم نفسه . وذهب لمقابلة الجنرال بيوت Billote في مدينة اللاذقية ، فأخبره أن السلطات الفرنسية ستفي بما قضت به من العفو عنه ، ولكن بشرط أن يقيم الشيخ في منطقة لا يغادرها إلا بإذن السلطات الفرنسية . فعاد الشيخ صالح إلى الجبل ، وانعزل فيه ، ولم يترك عزلته إلاّ بعد أن تحركت القضية الوطنية في سنة ١٩٣٦ وما تلاها . وتوفي الشيخ صالح في ١٣ أبريل سنة ١٩٥٠ .

وكان الفرنسيون في أول احتلالهم لسوريا قد قسموها إلى خمس دويلات هي : دمشق ، وحلب ، والاسكندرونة ، وجبل العلويين ، وجبل الدروز . وتولى دويلة جبل العلويين حاكم فرنسي هو الجنرال بيوت Billote الذي تلاه ليون كيلا Léon Cayla في سنة ١٩٢٢ ، وبعده شيفلر Schaeffler في سنة ١٩٢٥ الذي ظل في هذا المنصب حتّى سنة ١٩٣٧ . وقد ساد الهدوء جبل العلويين منذ هزيمة الشيخ صالح ، فيما عدا ظهور شخص في السادسة عشرة من عمره في أواخر سنة ١٩٢٣ في احدى القرى النصيرية وادعائه النبوة واظهار الكرامات ؛ فاعتقلته السلطات الفرنسية خوفاً من امتداد نفوذه . وبقرار ٥ ديسمبر سنة ١٩٣٦ ضمّت دويلة العلويين إلى حكومة دمشق ، وصارت محافظة باسم محافظة اللاذقية ، وعين مظهر أرسلان أول محافظ لها . وكان إنشاء

دولة العلويين بقرار أصدره المفوض السامي الفرنسي في ٢٣ سبتمبر سنة ١٩٢٠ ، وتتألف من لواء اللاذقية القديم بما فيه أقضية صهيون وجبلة وبانياس ، وقضاء حِصْن الأكراد وصافيتا من لواء طرابلس القديم ، وناحية طرطوس وقضاء مصياف من أعمال حماه . وفي سنة ١٩٢٧ كانت دولة العلويين تتألف من سنجقين :

١ — اللاذقية ، ويتالف من : اللاذقية ، صهيون ، جبلة ، بانياس ، العمرانية (مصياف)

٢ — طرطوس ، ويشمل : طرطوس ، صافيتا ، تلّ كَلَـّخ .

وهكذا استمرت دويلة العلويين من ٢٣ سبتمبر سنة ١٩٢٠ حتى ٥ ديسمبر سنة ١٩٣٦ ، حين ضمّت إلى حكومة دمشق وصارت جزءاً من الدولة السورية بالقرار رقم ٢٧٤ ل . ع الموقع من المفوّض السامي للجمهورية الفرنسية د . دي مارتل [(١)] . وكان قد صدر قبله بثلاثة أيام (في ٢ / ١٢ / ١٩٣٦) قرار باعتبار منطقة جبل الدروز جزءاً من الدولة السورية . وبهذا صارت الدولة السورية شاملة لكل المناطق الواقعة حالياً ضمن حدود سوريا .

***

(١) راجع نص القرار في كتاب : « مراحل استقلال دولتي لبنان وسوريا » جمع وجيه علم الدين ، ص ٧٦ — ٧٧ ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

الدّروز

مذهب الدروز وعقيدتهم

ينبثق مذهب الدروز ، أو « الموحّدين » كما يفضلون أن يسموا أنفسهم ، من مذهب الاسماعيلية . ومن هنا يتفقان فيما بينهما في كثير من العقائد الأساسية والاصطلاحات ، وإن حرَص الدروز على توكيد استقلالهم عن سائر الفرق .

ويمكن أن نجمل عقائدهم الرئيسية فيما يلي :

١ ــ يعتقدون أن المنصور بن العزيز بالله بن المعز لدين الله الفاطمي ، الملقب بـ « الحاكم بأمر الله » (والذي تولى الخلافة الفاطمية في مصر في رمضان سنة ٣٨٦ هـ وقتل أو اختفى في ٢٧ شوال سنة ٤١١ هـ) هو الصورة الناسوتية للألوهية ، وأنه « الأحد ، الفرد الصمد ، المنزّه عن الأزواج والعدد » ، وأن « الموحد » (= الدرزي) « لا يعرف شيئاً غير طاعة مولانا الحاكم جل ذكره ، والطاعة هي العبادة ، وأنه لا يشرك في عبادته أحداً مضى أو حضر أو ينتظر وأنه قد سلّم روحه وجسمه وماله وولده وجميع ما يملكه لمولانا الحاكم ، جل ذكره ، ورضي بجميع أحكامه له وعليه ، غير معترض ولا منكر لشيء من أفعاله ، ساءه ذلك أم سره ... ومَنْ أقرّ أنه ليس له في السماء إله معبود ، ولا في الارض إمام موجود ، إلا مولانا الحاكم ــ جلّ ذكره ــ كان من الموحّدين الفائزين [١] » . وفي رسالة « البلاغ والنهاية في التوحيد »

---

١ رسالة « ميثاق ولي الزمان » .

يوصف الحاكم بأنه « مولانا – سبحانه ! – معل علة العلل ، جل ذكره ، وعزّ اسمه ، ولا معبود سواه . ليس له شبه في الجسمانية ، ولا ضد في الجرمانيين ، ولا كفوءٌ في الروحانيين ، ولا نظير في النفسانيين، ولا مقام له في النورانيين » . وفي رسالة « سبب الأسباب » يوصف بأنه « مولانا الذي لا يُدرَك بوهم ولا يدخل في الخواطر والفهم . ما من العالمين أحدٌ إلا هو معهم وهم لا يبصرون ، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور . وهو – جل ذكره ! – أعظم من أن يوصف أو يدرك . ومَنْ اتكل عليه فهو يكفيه جميع مهماته » .

٢ – وأن الحدود الدينية خمسة ، وهي :

أ – العقل الكلي ، وهو ذو معة،علة العلل ، والإمام الأعظم حمزة ابن علي بن أحمد الدرزي ، هادي المستجيبين ، وحمزة هو قائم الزمان . وهو شنطيل وآدم الحقيقي في الدور الحالي .

ب – النفس الكلية ، وهو ذو مصة ، إذ يمتص العلم من الإمام الأعظم ، وهو إدريس زمانه ، وأخنوخ أوانه ، وهرمس الهرامسة ، والشيخ المجتبى ، والحجة الصفية الرضية ، وهو أبو ابراهيم اسماعيل بن محمد بن حامد التميمي ، صهر حمزة ابن علي .

حـ – الكلمة ، وهو سفير القدرة ، والشيخ الرضى ، فخر الموحدين، وبشير المؤمنين ، وعماد المستجيبين ، أبو عبد الله محمد بن وهب القرشي .

د – الجناح الأيمن (السابق)، نظام المستجيبين وعز الموحدين ، أبو الخير سلامة بن عبد الوهاب السامري

هـ – الجناح الأيسر (التالي) ، الشيخ المقتنى ، لسان المؤمنين

وسند الموحدين ، بهاء الدين أبو الحسن علي بن أحمد السموقي المشهور بـ « الضيف » .

وبهاء الدين له ثلاثة حدود ، هم :

أ – الجد ، وهو أيوب بن علي .

ب – الفتح ، وهو رفاعة بن عبد الوارث .

حـ – الخيال ، وهو محسن بن علي .

وحدود الإمامة والتوحيد سبعون درجة هكذا :

أ – النفس الكلية ، وله اثنا عشر حجة في الجزائر ، وسبعة دعاة للأقاليم .

ب – الكلمة ، وله اثنا عشر حجة ، وسبعة دعاة .

حـ – الجناح الأيمن (أي السابق) وله اثنا عشر حجة

د – الجناح الأيسر (أي التالي) وله اثنا عشر حجة .

هـ – الداعي المطلق ، وله مأذون واحد ومُطالبان .

فيكون المجموع سبعين ، وعلى هذا أوّل حمزة الآية : « ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه » (سورة الحاقة آية ٣٢) ، فالسلسلة هي سلسلة حدود الإمامة والتوحيد .

٣ – وأن عدد الأرواح (أو النفوس) في العالم عدد محدود ثابت ، وتتناسخ الأرواح ، أي تنتقل إلى أجساد جديدة بعد الموت مباشرة ، إلا الأرواح التي بلغت الكمال فإنها تصعد إلى النجوم . وبعض الجهال (وهم التابعون « للعقال » بين الدروز) يعتقدون في تناسخ نفوس الأشرار في الحيوان . فالنفوس عندهم – « معدودة محدودة ، لا تزيد ولا تنقص ،

باقية أزلية ، لا تفنى ، مستقرة في أمكنتها ، غارقة في بحر عظمة اللاهوت ، تفنى الأجساد القائمة بها وتتلاشى ، وهي باقية إلى الأبد، لا تفنى ولا تتغير .» [1]

٤ — أن جميع الشرائع منقوضة ، سواءً الشريعة الظاهرة والشريعة الباطنة ، وحلت محلها ديانة التوحيد ، وتبعاً لذلك تسقط — عندهم — اركان الشريعة الإسلامية الخمسة ، وتقوم مقامها سبع خصال توحيدية هي :

أ — سِدْق (= صدق) اللسان .

ب — حفظ الإخوان .

ح — ترك ما كان عليه الموحدون وما اعتقدوه من عبادة العدم والبهتان .

د — البراءة من الأبالسة والطغيان — أي من الأنبياء السابقين ومن الأديان والشرائع السابقة .

ه — التوحيد للمولى في كل عصر وزمان ودهر وأوان

و — الرضا بفعله كيفما كان .

ز — التسليم لأمره في السر والحدثان .

والخصلة الأولى يقصد منها الصدق في القول . والخصلة الثانية ترمي إلى تماسك جماعة «الموحدين» وتكافلهم ووجود اخوّة بينهم كأنواع الأخوّات الدينية ذات الطقوس والروابط الخاصة والحميمة . والخصلة الثالثة ترمي إلى اطراح المذاهب الأخرى . والرابعة يراد منها التبري من كل الأنبياء

---

١ دائرة معارف البستاني حـ ٧ ص ٦٧٦ عمود ٢ ، بير سنة ١٨٨٣ .

السابقين . والخامسة هي التي اتخذها أصحاب المذهب اشارة لهم فسموا أنفسهم « الموحدين » وعقيدتهم ديانة التوحيد . والمولى هنا يقصد به الحاكم بأمر الله بوصفه أصدق آخر الصور الناسوتية للألوهية . والخصلتان السادسة والسابعة ترميان إلى التسليم لأمر الألوهية والرضا بفعلها كيفما كان ، أي التسليم للقضاء والقدر والرضا به أيّاً كان .

كتب الدروز المقدسة

للدروز مجموعة من الرسائل التي تعد مقدسة عندهم ، إذ منها يستمد عقالهم مباديء مذهبهم . وتسمى أحياناً باسم « رسائل الحكمة » (كما في مخطوط منشن ٢١٧ أ) . وعدد هذه الرسائل ١١١ رسالة ، مقسمة إلى أربعة مجلدات ، تتوالى فيها الرسائل بصورة مطردة في جميع المخطوطات قديمها وحديثها . ومثل هذا الاطراد لا يمكن أن يكون قد تم عرَضاً ، إذ الرسائل منسوبة إلى أكابر أصحاب المذهب القدماء وتواريخها متفاوتة ، ثم إنه يلاحظ أنها لا تحتوي على كل رسائل الدروز ، المشار اليها في هذه الرسائل نفسها . وهذا يدل على أن تقنينها في هذه الصورة المنتظمة الموحدة قد تم في وقت لاحق ، من بعده صارت بمثابة مجموعة قانونية ثابتة في عددها وترتيبها في داخل المجموعة ولهذا يثور السؤال عمن قام بهذا التقنين النهائي . وقد ردّ هنز فير على هذا السؤال ، في مقال ممتاز [1] بعنوان « حول مؤلفات حمزة في المجموعة القانونية الدرزية » قائلاً ما خلاصته أن الذي قام بذلك هو المقتنى بهاء الدين ، الوزير الخامس ، الذي وكل اليه حمزة في « غيبته » شئون الجماعة ، والذي كتب قسماً ضخماً من هذه الرسائل

---

١ Hans Wehr : « Zu den Schiften Hamza's in Drusenkanon », in ZDMG, B. 96 (1942), pp. 137-207.

القانونية ، تشمل المجلدات من الثالث حتى السادس ، أي حوالي سبعين رسالة تتسم بالصعوبة في اللفظ والمعنى . واستند في هذا الرأي إلى ما ورد في كتاب لأحد علماء الدروز المتأخرين ، عنوانه « مختصر البيان في مجرى الزمان » ،[1] فقد ورد فيه ما يلي :

« وكانت مدة دعوة المقتنى سبع عشرة سنة . وكان يعرض رسائله على الإمام وهو مستور في مكان يعرفه المقتنى ، وأيضاً الحدود الثلاثة — أي النفس والكلمة ، والسابق — كانوا مستورين في مكان يعلمه مولاي بهاء الدين . ثم لما غاب المقتنى فجعل رسائله الشريفة مع رسائل قائم الزمان ورسائل حجته النفس الكلية — كلمة توحيدية نائبة عن ظهور أشخاصهم الشريفة قائمة بالأمر والنهي ، والتحليل والتحريم ، ومعرفة الفروض والبداية والنهاية ، والوعد والوعيد ، والثواب والعقاب، والزمان الماضي والزمان الآتي ، وغير ذلك ، » (ص ٦٧ — ٦٨ من نشرة هنري جيس) .

ولكن هذا النص لا يكفي لاثبات ما ذهب اليه هانز فير ، ولا بد من حجج أخرى لإثبات دعواه . ومع الأسف لا يسعفنا في هذا الموضوع ما لدينا من مخطوطات ، لأنها جميعاً كما قلنا بنفس الترتيب والعدد ، ومعظمها حديثة .

وقبل سرد أسماء هذه الكتب ، نذكر مخطوطاتها :

---

١ نشره هنري جيس في باريس سنة ١٨٦٣ Henri Guys : Théogonie des Druzes.

المخطوطات

أ – مخطوطات المجلد الأول

برلين فيدمان برقم ١٨٧٠ ، Mq 316 ، جمعية المستشرقين الألمانية DMG ١٢٧ ، منشن ٢١٧ ، مانشستر ريلند ١١٧ أ ، كمبردج ١٣٦١، ١٣٦٣ ، ١٣٦٥ ، برنستون – جاريت ١٦١٣ ، باريس ١٤٠٨ – ١٤١٢ ، ليدن ١٩٧٨ (١) ، لندن المتحف البريطاني ١١٤٣ ، لينجراد المتحف الآسيوي ٩٦ ، أبسالا ٥٠١ (ثورنبرج) ، ١٦٣ (زترستين) ، استكهلم ٢٠ ، فاتيكان ٩٠٩ ، ١٣٤٠ ، برلين قطع الثُّمن ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، التيمورية (دار الكتب المصرية) برقم ٢٧٦ عقائد ، مكتبة جامعة القديس يوسف ببيروت (راجع المشرق سنة ١٩٠٢ ص ٨١٠ – ص ٨١٢) .

ب – مخطوطات المجلد الثاني

برلين Mq. 317 ، ٣٧٣ ، ٤٢٣ ، ٤٧٠ ، ٥٢٤ ، فيدمان ١٥٥٠ ، 2146 L b g ، قطع الثمن ١٤٠٥ – ١٤٠٧ ، ٢٠٩٩ ، جمعية المستشرقين الألمانية DMG ١٢٨ ، جوتا ٨٥٥ ، منشن ٢١٨ – ٢٢٠ ، توبنجن ١٢٩ ، ليبتسك ٢٩٢ ، فيينا ١٥٧٤ ، الفاتيكان ٣٧٩ ، ٧٢١ ، ٩١٠ ، ٩٣٣ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٧ ، ١٣٤٨ ، مانشستر ريلند ١١٩ ، ١٢٢ ، ليدن ١٩٧٨ (٢) ، المتحف البريطاني ١١٤٤ ، الملحق ٢١٨ ، كمبردج ١٣٦٤ ، أبسالا ٥٠٢ ، باريس ١٤١٥ – ١٤٢٣ ، لينجراد المتحف الآسيوي ٩٧ ، برنستون – جاريت ١٦١٥ ، ١٦١٦ ، التيمورية (دار الكتب المصرية) برقم ٦٧١ (بالتصوير الشمسي) ويشمل ٣٤ رسالة ، التيمورية برقم ٦٦٢ عقائد

المخطوط رقم ٧ في مؤسسة كيتاني بأكاديمية لنشاي Acc. dei Lincei في روما ، مكتبة جامعة القديس يوسف في بيروت .

ج – مخطوطات المجلد الثالث

برلين نصف الربع ٣١٨Mq ، قطع الثمن ١٤٠٨ ، قطع الربع ٨١٩ ، منشن ٢٢١ ، ٢٢٢ ، الفاتيكان ٩١١ ، باريس ١٤٢٧ – ٢٨ ، لينينجراد المتحف الآسيوي ٩٨ ، مكتبة جامعة القديس يوسف في بيروت .

د – مخطوطات المجلد الرابع

برلين قطع الربع ٨١٥ ، الفاتيكان ٩١٢ ، مانشستر – ريلند ١٢٠ ، كمبردج ١٣٦٢ ، باريس ١٤٣٠ ، لندن المتحف البريطاني ١١٤٧ ، اليس – أدورد ٥٦٣٤ ، اكسفورد (Nic.) ص ٤٢٠ – ٤٢٨ ، لينينجراد المتحف الآسيوي ٩٩ ، كمبردج الملحق ٦٩٠ أ .

مخطوطات المجلدين الثالث والرابع معاً

باريس ١٤٢٤ – ١٤٢٦ ، مانشستر – ريلند ١٢١ ، أبسالا ٥٠٣

ه – مخطوطات المجلّد الخامس

باريس ١٤٣٥ ، أبسالا (ثورنبرج) ٥٠٤

و ـ مخطوطات المجلد السادس

منشن ٢٢٤ ، ليننجراد (ILO) ٢٨ ، باريس ١٤٣٣ / ٣٤ ،
لندن المتحف البريطاني ١١٤٩

مخطوطات المجلدين الخامس والسادس معاً

برلين Mq. ٣١٩ ، قطع الثمن ١٤٠٩ ، مانشستر — ريلند ١١٨ ، باريس ١٤٣٢ ، لندن المتحف البريطاني ١٣٨ ، اكسفورد (Nic.) ص ٤٢٨ ـ ٤٣٢ ، الفاتيكان ٩١٣ ، ليننجراد المتحف الآسيوي ١٠٠ .

مخطوطات المجلدات من الأول إلى السادس

فينا ١٥٧٣

المجلدات من الثالث إلى السادس

برلين ، قطع الربع ٨١٤

مخطوطات رسائل الدروز في دار الكتب المصرية بالقاهرة

الأرقام التالية في قسم « عقائد النحل » :

٢٠ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٥٤ ، ١٣٣ ، ١٣٨ ـ عقائد النحل .

١ – نسخة السجلّ الذي وجد معلقاً على المشاهد في غيبة مولانا الإمام الحاكم . هذا هو السجل الذي وجد معلقاً في المساجد لدي غيبة الحاكم بأمر الله في سنة ٤١١ ﻫ وتاريخ هذا السجل هو شهر ذو العقدة من سنة ٤١١ ﻫ وقد نشره سلفستر دي ساسي في كتابه « منتخبات عربية » Chrestomatie arabe حـ٢ ص ١٩١، باريس ١٨٠٦ (ط٢ ١٨٢٨) وأعاد طبعه عبد الله عنان : « الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية » ص ٣٩٧ – ٤٠٢ ط٢ القاهرة سنة ١٩٥٩ على أساس مخطوط دار الكتب رقم ٣٧ عقائد النحل ، ثم عبد المنعم ماجد في « الحاكم بأمر الله الخليفة المفترى عليه » ، ص ٢٤٢ – ٢٤٥ ، القاهرة سنة ١٩٥٩ .

وقد اعتقد دي ساسي أن مؤلفه هو حمزة بن علي ، ولكن هانز فبر (في ZDMG حـ٦ ٩ سنة ١٩٤٢ ص ١٩٢ – ١٩٤) يرى غير ذلك لأن فيه عبارات تناقض ما يذكره حمزة في رسائله الأخرى في وصفه للحاكم بأمر الله مثل قول حمزة في رسالة « البلاغ والنهاية في التوحيد » : – أنه من الشرك أن يدعي الحاكم بأمر الله خليفة الله ، ولي الله ، سلام الله عليه ، الخ .»

٢ – السجلّ المنهي فيه عن الخمر .

تاريخه ذو القعدة سنة ٤٠٠ ﻫ .

وقد نشره دي ساسي في « منتخبات عربية » حـ٢ ص ٢٠٢ .

٣ – خبر اليهود والنصارى .

بدون تاريخ .

٤ – نسخة ما كتبه القرمطي إلى مولانا الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين عند وصوله إلى مصر ومعه جواب الحاكم .

وقد نشره دي ساسي في « منتخبات عربية » حـ٢ ص ٢٠٥

٥ – ميثاق وليّ الزمان .

نشره دي ساسي في « منتخبات عربية » حـ٢ ص ٢٠٦ ، ونشره عنان في : « الحاكم بأمر الله» ص ٤٠٣ القاهرة ط٢ سنة ١٩٥٩ .

٦ – الكتاب المعروف بالنقض الخفيّ

والمقصود بالنقض هو نقض الشريعة بمعنييها الظاهر والباطن . وتاريخه شهر صفر سنة ٤٠٨ هـ ، السنة الأولى من سنوات حمزة .

٧ – الرسالة الموسومة ببدء التوحيد لدعوة الحق .

تاريخها شهر رمضان سنة ٤٠٨ هـ ، السنة الأولى من سنوات حمزة . وفيها ورد ذكر الرسالة رقم ٦ .

٨ – ميثاق النساء .

الغرض منها موجّه إلى تعليم نساء الموحّدين ، أي الدروز . وفيها تقرير قواعد الآداب التي ينبغي على رجال الدين أن يتبعوها في تعليمهم النساء ، والعهود التي ينبغي أخذها على النساء حتى يحتفظن بالعفاف ويتحلين بالفضائل ويتمسكن بمباديء التوحيد .

٩ – رسالة البلاغ والنهاية في التوحيد إلى كافة الموحّدين المتبرئين من التلحيد تاريخها شهر المحرم من السنة الثانية لحمزة (= سنة ٤٠٩ هـ ») .

وفيها كلام عن مآل الكافرين ومصير الموحدين ، ويوم القيامة والأخرويات بوجه عام .

١٠ – الغاية والنصيحة .

تاريخها شهر ربيع الآخر من السنة الثانية من سنوات حمزة (= سنة ٤٠٩ هـ) .

١١ – كتاب فيه حقائق ما يظهر قدّام مولانا – جلّ ذكره – من الهزل وفيه تأويل لأفعال الحاكم اليومية وما تنطوي عليه من المعاني الخفية .

وقد نشر معظمه د . محمد كامل حسين في كتابه « طائفة الدروز » ص ٤٥ – ٥٠ . القاهرة ، سنة ١٩٦٢ .

١٢ ـ السيرة المستقيمة .

وهي سيرة الحاكم ، وفيها أخبار عديدة عن حياته ويراد من ايرادها البرهنة على ألوهيته وتاريخها شهر جمادى الأولى من السنة الثانية من سنوات حمزة (= سنة ٤٠٩ هـ) .

١٣ ـ كشف الحقائق .

تاريخها شهر رمضان من السنة الثانية من سنوات حمزة (= سنة ٤٠٩ هـ) .

ويقول عنها دي ساسي : « حمزة هو مؤلف هذه الرسالة وفيها يعرض آراءه بشأن انتاج وزراء ديانة التوحيد ، وأنهم يعتبرون انبعاثات مباشرة أو غير مباشرة للألوهية ، وأنهم يقيمون في أشخاص مختلفين على التوالي ، وكذلك رأيه في الوزراء المضادين والأشرار . وفيها عرض لكل مراتب طائفة الدروز » . وتبحث في حدود الدين .

١٤ ـ الرسالة الموسومة بسبب الأسباب وكنزٌ لمن أيقن واستجاب .

وفيها يرد حمزة أحد الدعاة الذين أساءوا فهم بعض كلامه ويتحدث عن الدعاة ، وعن سبب تسميته لنفسه باسم « علة العلل» .

١٥ – (الأولى في المجلد الثاني) الرسالة الدامغة للفاسق في الردّ على النصيري لعنه المولى في كل كور ودور .

نشر فصولاً منها دي ساسي في « المجلة الآسيوية » المجلد العاشر ، ص ٣٢١ وما يتلوها . ويعتقد دي ساسي أن هذه الرسالة وكل الرسائل التالية حتّى رقم ٢٢ في هذا المجلد ، هي لحمزة ، فيما عدا رقم ١٨ .

١٦ – (الثانية في المجلد) الرسالة الموسومة بالرضا والتسليم .

تاريخها شهر ربيع الآخر من السنة الثانية من سنوات حمزة (= سنة ٤٠٩ هـ)

وفيها كلام عن نشتكين الدرزي ، وتمرده على حمزة ، وعن البرذعي الذي ناصر نشتكين .

١٧ – (الثالثة في المجلد) رسالة التنزيه .

تاريخها شهر جمادى الآخرة من السنة الثانية من سنوات حمزة (= سنة ٤٠٩ هـ)

وفيها كلام عن الوزراء الخمسة الكبار في ديانة التوحيد ، وأضدادهم الحدود الخمسة الضالّين . وهؤلاء الخمسة الأضداد يسميهم هكذا : ١ – عبد الرحيم بن الياس ، ٢ – عباس بن شعيب ، ٣ – الداعي ختكين ، ٤ – جعفر ، الملقب بالضرير ، ٥ – القاضي أحمد بن العوّام .

١٨ – (الرابعة في المجلد) رسالة النساء الكبيرة .

لا تحمل تاريخاً ، ولكن دي ساسي يقترح أن تؤرخ بالسنة الثانية من سنوات حمزة (= سنة ٤٠٩ هـ) إذ ظاهر أنها كتبت قبل وفاة الحاكم ، فقد ورد في نهايتها أنها مقدمة إلى الحاكم .

١٩ – (الخامسة في المجلد) الصبحة الكائنة .

فيها ذكر النزاع بين أصحاب التأويل وأصحاب التنزيل . تاريخها شهر شعبان من السنة الثانية من سنوات حمزة (= سنة ٤٠٩ هـ)

٢٠ – (السادسة في المجلد) نسخة سجلّ المجتبى .

وهذا السجل أعطى للداعي ابي ابراهيم اسماعيل التميمي .
والمجتبى هو الحد الثاني في مراتب الدروز ، وهو الأول بعد حمزة ، ويدعى أيضاً : « النفس » كما يدعى حمزة « العقل ».

٢١ – (السابعة في المجلد) تقليد الرضى ، سفير القدرة .

والرضى اسم الحد الثالث ، وهو الثاني بعد حمزة ، ويدعى أيضاً : « الكلمة ». وتاريخها شهر شوّال من السنة الثانية من سنوات حمزة (= سنة ٤٠٩ هـ)

٢٢ – (الثامنة في المجلد) تقليد المقتنى .

تاريخها ١٣ شعبان من السنة الثالثة من سنوات حمزة (سنة ٤١٠ هـ)

والمقتنى هو الداعي ابو الحسن علي بن أحمد السموقي الملقب بـ «بهاء الدين» . ومن ألقابه أيضاً «الجناح الأيسر» وهو الحد الخامس .

والرسالة تتعلق بتعيين المقتنى في رتبته الدينية هذه .

٢٣ – (التاسعة في المجلد) مكاتبة إلى أهل الكدية البيضاء

في هذه الرسالة يدعو حمزة أهل الكدية البيضاء إلى سؤال حسن بن هبة الرفا عمّا يعن لهم من أمور الدين .

٢٤ – (العاشرة في المجلد) رسالة حمزة إلى الموحدين من أهل أنصنا تاريخها ١٠ جمادى الآخرة من السنة الثالثة لحمزة (= سنة ٤١٠ هـ) وفيها يدعو أهل [1] أنصنا (= إسنا في صعيد مصر) إلى الصبر والتسليم لقضاء الله .

٢٥ – (الحادية عشرة في المجلد) شروط الإمام صاحب الكشف .

نشرها دي ساسي في «منتخبات عربية» حـ٢ ص ٢٠٧ .

---

١ ورد في المنتظم ، لابن الجوزي حـ٧ ص ٢٩٠ ما يلي : «رجاء بن عيسى بن محمد ، أبو العباس الانصناوي ، وأنصنا قرية من قرى صعيد مصر» . وفي «معجم البلدان» لياقوت هـ ١ ص ٣٨١ (نشرة فستنفلد) : أنصنا : بالفتح ثم السكون وكسر الصاد المهملة والنون ، مقصور : مدينة أزلية من نواحي الصعيد على شرقي النيل ... وفيها برابي وآثار كثيرة . »

ويدور موضوعها حول العلاقة الزوجية ومما ينبغي مراعاته بين الزوج والزوجة في حالة طلاقهما .

٢٦ _ (الثانية عشرة في المجلد) الرسالة التي أرسلت إلى ولي العهد ، عهد المسلمين ، عبد الرحيم بن إلياس .

نشرها دي ساسي في « منتخبات عربية » حـ٢ ص ٢٠٩ .
وعبد الرحيم بن إلياس هو ولي عهد الحاكم بأمر الله على الخلافة .

٢٧ _ (الثالثة عشرة في المجلد) رسالة إلى خمار بن جيش السليماني العكاوي

وقد ادعى خمار هذا بأنه أخو الحاكم بأمر الله .
ونشرها دي ساسي في « منتخبات عربية » حـ٢ ص ٢١١ .

٢٨ _ (الرابعة عشرة في المجلد) الرسالة المنفذة إلى القاضي .

وقد بعث بها حمزة إلى قاضي القضاة أحمد بن ابي العوام يدعوه فيها إلى خلع نفسه من ولاية القضاء على الموحّدين ، لأنه لا يؤمن بألوهية الحاكم بأمر الله .

وتاريخها في شهر ربيع الأول من السنة الثانية من سنوات حمزة (= سنة ٤٠٩ هـ) وقد نشرها دي ساسي في « منتخبات عربية » حـ٢ ص ٢١٣

٢٩ _ (الخامسة عشرة في المجلد) المناجاة ، مناجاة ولي الحق .

وولي الحق هو حمزة . والمناجاة موجهة من حمزة إلى الحاكم بأمر الله .

٣٠ – (السادسة عشرة في المجلد) الدعاء المستجاب .

٣١ – (السابعة عشرة في المجلد) التقديس ، دعاء الصادقين ، دعاء لنجاة الموحّدين العارفين .

ويلاحظ أن الدروز في كل كتاباتهم يكتبون مادة : « صدق » ومشتقاتها بالسين ، لا بالصاد لأسباب تتعلق بحساب الجُمّل (حساب الاعداد الدالة على حروف الأبجدية) حيث السين = ٦٠ بينما الصاد = ٩٠ .

٣٢ – (الثامنة عشرة في المجلد) ذكر معرفة الإمام ، وأسماء الحدود العلوية روحانياً وجسمانياً .

يرى دي ساسي أن هذه الرسالة الثمينة جداً لأنها مفتاح معرفة الحدود – ليست من تأليف حمزة .

٣٣ – (التاسعة عشرة في المجلد) رسالة التحذير والتنبيه .

في هذه الرسالة يتحدث حمزة عن عظمة المهمة الموكولة إليه . ويبشر الموحّدين الصادقين بما ينتظرهم من جزاء ، ويعلن للعصاة غير المؤمنين ما ينتظرهم من عقاب .

٣٤ – (العشرون في المجلد) الرسالة الموسومة بالإعذار والإنذار ، الشافية لقلوب أهل الحق من المرض والاحتيار .

موضوعها شبيه بموضوع الرسالة رقم ٣٣ ، وفيها يحاول حمزة

اجتذاب أولئك الذين انصرفوا عنه وتعلقوا بزعيم آخر كان كان يلقب بلقب «ابن البربرية» .

٣٥ – (الحادية والعشرون في المجلد) رسالة الغيبة .

وهي رسالة موجهة إلى أهل الشام خاصة ، بعد غيبة الحاكم بأمر الله بمدة قليلة . وغرضها شحذ ايمان الموحّدين الذين تزعزع ايمانهم بعد غيبة الحاكم ، وتذكيرهم بواجباتهم وصرفهم عن الظن أن الألوهية قد انتقلت بعد الحاكم بأمر الله إلى شخص آخر .

٣٦ – (الثانية والعشرون في المجلد) كتاب فيه تقسيم العلوم .
تاريخها شهر المحرم من السنة الثالثة من سنوات حمزة (= سنة ٤١٠ هـ)

وقد كتبها ، فيما يرى دي ساسي ، الحد الذي يتلو حمزة وهو «النفس» ، وقد ألّفها بأمر من حمزة جواباً عن طلب سائل في هذا الموضوع ، موضوع تقسيم العلوم إلى أقسام عدتها خمسة : اثنان موضوعها الأمور الروحية ، واثنان يتعلقان بالأمور الزمانية ، والخامس وهو أعلاها : يتعلق بمعرفة التوحيد .

٣٧ – (الثالثة والعشرون في المجلد) رسالة الزناد .

ويرى دي ساسي أن من المؤكد أن هذه الرسالة ليست لحمزة ، ويعتقد أن مؤلفها هو «النفس». وقد عنونت «بالزناد» إذ فيها يشبه الحد الأول ، أي «العقل» ، وهو حمزة بالحجر، «والنفس»

بالزناد ، وفضل الله هو القداحة التي تقدح « العقل » فيندفع منه الشرار ، الذي تتلقاه « النفس » .

وفيها تأويل لكثير من آيات القرآن .

والواقع أن هذه الرسالة هي من تأليف اسماعيل بن محمد التميمي .

٣٨ – (الرابعة والعشرون في المجلد) رسالة الشمعة .
هذه الرسالة من تأليف اسماعيل بن محمد التميمي الملقب بـ « النفس » ويقول دي ساسي إنها لا بد ألفت في حياة الحاكم ، لأن المؤلف يقول إنه أهداها اليه وأنه أمره بإذاعتها . وعنونت بـ « الشمعة » لأن الحدود العليا الخمسة يشبهون فيها بشمعة مضيئة ، أجزاؤها الخمسة هي : الشمع ، الفتيل ، والنار ، والشعلة الرقيقة الزرقاء التي تعلو الجزء الأكبر من الشعلة ، والشمعدان .

٣٩ – (الخامسة والعشرون في المجلد) الرشد ، والهداية .
من تأليف « النفس » ، أي اسماعيل بن محمد التميمي ، وفيها يمجّد مرتبته ويدعو الموحّدين إلى المثابرة وعدم الاستسلام .

٤٠ – (السادسة والعشرون في المجلد) شِعْر النّفْس .
قصيدة من نظم « النفس » ، أي اسماعيل بن محمد التميمي ، وهي موجّهة إلى أهل جبل السّماق .

المجلد الثالث من مجموع رسائل الدروز

٤١ ــ (الأولى في المجلد) الجزء الأول من السبعة أجزاء .

وفيها عرض للتعليم الأول من تعاليم ديانة التوحيد .

٤٢ ــ (الثانية في المجلد) الرسالة الموسومة بالتنبيه والتأنيب والتوبيخ والتوقيف

تاريخها في السنة الرابعة عشرة من سنوات حمزة (= سنة ٤٢٢ هـ) ، وهي موجّهه إلى معدّ بن محمد وطاهر بن تميم . ويقول دي ساسي إنه يبدو أن هذين الداعيين كان إيمانهما تزعزع بعد غيبة الحاكم ، والغرض من هذه الرسالة تثبيت إيمانهما وتحريضهما على نشر ديانة التوحيد علناً . وفيها دعوة إلى إظهار ديانة التوحيد في غيبة الحاكم بأمر الله .

٤٣ ــ (الثالثة في المجلد) مَثَلٌ ضربه بعض حكماء الديانة توبيخاً لمن قصّر عن حفظ الأمانة .
يفترض دي ساسي أن هذا المثل المضروب يتعلق بخلوة حمزة .

٤٤ ــ (الرابعة في المجلد) رسالة إلى بني ابي حمار .
والكلام فيها يهدف إلى اثبات ان الألوهية لم تنتقل من الحاكم بأمر الله إلى ابنه «على» ، المعروف «بالظاهر» الذي خلفه في الخلافة الفاطمية . وفيها كلام عن ايمان بني ابي حمار وأنهم في رعاية الله .

٤٥ – (الخامسة في المجلد) تقليدُ لاحقٍ .: التقليد الأول إلى الشيخ المختار .

تاريخه شهر المحرّم من السنة العاشرة من سنوات حمزة (= سنة ٤١٨ هـ)

وهذا التقليد يخول له الحق في الدعوة وضم المستجيبين .

٤٦ – (السادسة في المجلد) تقليد سكين .

تاريخه شهر جمادى الآخرة من السنة العاشرة من سنوات حمزة (= سنة ٤١٨ هـ) .

٤٧ – (السابعة في المجلد) تقليد الشيخ ابي الكتائب .

مرسوم تعيين الشيخ ابي الكتائب داعياً في البيضاء وفي كل الصعيد ويقترح دي ساسي أن البيضاء هي كدية البيضاء المذكورة في الرسالة رقم ٢٣ .

٤٨ – (الثامنة في المجلد) تقليد الأمير ذي المحامد كفيل الموحدين أبي الفوارس معضاد بن يوسف ، الساكن بفلجين .

كان أبو الفوارس هذا داعياً تحت الداعي سكين .

٤٩ – (التاسعة في المجلد) تقليد بني جرّاح .

كان لبني الجراح مكانة كبيرة في الشام ، وبخاصة في فلسطين ، في أيام العزيز والحاكم بأمر الله . وفي بداية عهد الحاكم خرجوا عليه ، بقيادة زعيمهم حسان بن مفرج بن الجراح ، واستولوا على

الرملة (في فلسطين) وقتلوا حاكمها من قبل الفاطميين . واستدعوا أمير الحرمين الحسين بن جعفر بن محمد الحسني ، الذي يرجع بنسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب ، ونادوا به خليفة بدلاً من الحاكم ، باسم أمير المؤمنين الراشد لدين الله » . وبسط بنو الجرّاح سلطانهم على القسم الجنوبي من الشام . فلما رأى الحاكم شدة بأسهم ، راح يستميلهم خصوصاً بعد أن هزموا الجيش الذي أرسله بقيادة يارختكين ، حتّى استقرت له طاعتهم . (راجع « الخطط » للمقريزي حـ٣ ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ، الانطاكي : « صلة تاريخ أوتيخا» ص ٢٠١)

٥٠ — (العاشرة في المجلد) الرسالة الموسومة بالحُمَيَّهْرية

هذه الرسالة موجّهة إلى كثير من الدعاة الذين كانوا شيوخاً في قبيلة تنوخ بوادي التيم وجبل لبنان .

تاريخها شهر جمادى الآخرة من السنة العاشرة من سنوات حمزة (= سنة ٤١٨ هـ) .

٥١ — (الحادية عشرة في المجلد) الرسالة الموسومة بالتعنيف والتهجين لجماعة من سنهور من كتامة الكاتمين العجيسيين .

تاريخها شهر جمادى الآخرة من السنة العاشرة من سنوات حمزة (= سنة ٤١٨ هـ) . وقد بعث بها بهاء الدين المقتنى إلى قوم من قبيلة كتامة كانوا يقيمون في سنهور ، لا يذكر أسماءهم خوفاً عليهم ، ويدعوهم إلى التحرز من المضلّلين . وسنهور اسم لأربع بلاد في مصر منها واحدة في البحيرة في مركز دمنهور ، والثانية في الغربية وهي المشهورة بسنهور المدينة ، والثالثة في الشرقية وتسمى سنهور السباخ (وقد اندثرت ومكانها يعرف اليوم باسم تل

سنهور في مركز فاقوس) والرابعة في الشرقية أيضاً من حقوق منية مسيفي .

٥٢ ـ (الثانية عشرة في المجلد) رسالة الوادي .
هذه الرسالة موجهة إلى الدعاة في قرية الوادي ، إحدى قرى محافظة الشرقية بمصر .

٥٣ ـ (الثالثة عشرة في المجلد) الرسالة الموسومة بالقسطنطينية المُنفَذة إلى قسطنطين متملك النصرانية .

بعث بها إلى قسطنطين بن أرمانوس Constantin, fils d'Armanous (قسطنطين الثامن ابن رومانوس الثاني) امبراطور القسطنطينية ، يدعوه فيها بهاء الدين المقتنى إلى اعتناق مذهب التوحيد هو وشعبه .

وتاريخها ٢٢ صفر من السنة الحادية عشرة من سنوات حمزة ، السابعة من غيبة الحاكم (= سنة ٤١٩ هـ) . وقد نشرت في MFOB (منشورات الكلية الشرقية اليسوعية في بيروت) حـ٣ ، ص ٤٩٣ ـ ٥٣٤ ، مع ترجمة فرنسية .

٥٤ ـ (الرابعة عشرة في المجلد) الرسالة الموسومة بالمسيحية وأم القلائد النسكية وقامعة العقائد الشّركية بعث بها إلى المسيحيين ، وفيها يثبت أن حمزة بن علي هو المسيح حقاً .

٥٥ ـ (الخامسة عشرة في المجلد) الرسالة الموسومة بالتعقّب والافتقاد لأداء ما بقي علينا من هدم شريعة النصارى الفسقة الأضداد .

وهذه الرسالة ، مثلها مثل رقمي ٥٣ ، ٥٤ ، حافلة بنقول من الأناجيل وبعض الطقوس ، وقد أوّلت تأويلاً يتفق مع عقائد ديانة التوحيد . وفيها كما في الاثنتين السابقتين محّاجة للمسيحيين وهجوم عنيف على المسيحية .

وقد بعث بها المقتنى بهاء الدين إلى الأمير ميخائيل (وهو ميخائيل البفلاجوني Michel Paphlagonien زوج زوئيه Zoé بنت قسطنطين الثامن) ، صهر قسطنطين الثامن الموجهة اليه الرسالة رقم ٥٣ .

٥٦ — (السادسة عشرة في المجلد) الرسالة الموسومة بالإيقاظ والبشارة لأهل الغفلة وآل الحق والطهارة .

تاريخها ١٠ ذي العقدة من السنة الخامسة عشرة من سنوات حمزة (= سنة ٤٢٣ هـ) .

وهي موجهة إلى سكان العراقين وفارس . وفيها تبشير بقرب ظهور حمزة.

٥٧ — (السابعة عشرة في المجلد) الرسالة الموسومة بالحقائق والإنذار والتأديب لجميع الخلائق . تاريخها شهر جمادى الآخرة من السنة السابعة عشرة من سنوات حمزة (= سنة ٤٢٥ هـ) .

وهي موجهة إلى أهل جبل لبنان وأنطاكية وقسم من سوريا والعراق. وفيها يشكو بهاء الدين المقتنى من الأباطيل التي غيّرت حقيقة ديانة التوحيد ومن المضلّلين الذين نشروا هذه الأباطيل .

٥٨ — (الثانية عشرة في المجلد) الرسالة الموسومة بالشافية لنفوس الموحّدين ، الممرضة لقلوب المقصّرين الجاحدين .

وفيها تثبيت للموحدين في عقيدتهم وتوكيد إيمانهم .

٥٩ – (التاسعة عشرة في المجلد) رسالة العرب .

بعث بها إلى أهل سوريا العليا والسفلى ، وأهل الصعيد ، والحجاز ، واليمن والعراقين ، والجزيرة ، وخصوصاً إلى كثير من شيوخ العرب ، ومن بينهم حسن بن مفرّج ، وجابر . وتاريخها ١٠ رجب سنة ٤٢٢ هـ .

٦٠ – (العشرون في المجلد) رسالة اليمن وهداية النفوس الطاهرات ، ولَمّ الشّمل وَجَمْع الشتات .

تاريخها في شهر شوال من السنة السابعة عشرة من سنوات حمزة (= سنة ٤٢٥ هـ) .

وقد بعث بها إلى أهل اليمن المعتنقين لديانة التوحيد .

٦١ – (الحادية والعشرون في المجلد) رسالة الهند الموسومة بالتذكار والكمال إلى الشيخ الرشيد المسدّد المفضال .

تاريخها في السنة السابعة عشرة من سنوات حمزة (= سنة ٤٢٥ هـ) وقد بعث بها إلى الموحدين المقيمين في الهند ، وخصوصاً إلى الشيخ الرشيد ابن صومار راجابال ، حاكم المنطقة الشمالية الغربية في الهند ومولتان . ومنها يتبين أنه كان يوجد في هذه المنطقة عدد غير قليل من أتباع المذهب الدرزي . ويذكر فيها أمير اسمه مسعود ، وربما كان المقصود به هو مسعود بن السلطان محمود الغزنوي .

٦٢ – (الثانية والعشرون في المجلد) الرسالة الموسومة بالتقريع والبيان وإقامة الحجة لولي الزمان . بعث بهذه الرسالة إلى أهل القاهرة والفسطاط .

٦٣ – (الثالثة والعشرون في المجلد) الرسالة الموسومة بتأديب الولد العاقّ من الأولاد ، الغافل عن تغيير السّوَر (= الصّوَر) العاصية عند الانتقال في دار المعاد ورجوع أنفسها إلى الانسفال بعد العلوّ بمصاحبة الأضداد .

وموضوعها كما هو ظاهر من عنوانها هو تناسخ الأرواح عقاباً لها على عدم إيمانها بألوهية الحاكم بأمر الله .

٦٤ – (الرابعة والعشرون في المجلد) الرسالة الموسومة بالقاصعة للفرعون الدّعي ، الفاضحة لعقيدة الكذّاب المعتوه الشقيّ .

تاريخها شهر رجب من السنة الثامنة عشرة من سنوات حمزة (= سنة ٤٢٦ هـ) . وفيها رد على من يدعى باسم ابن الكردي الذي ادعى أن روح الحاكم بأمر الله حلّت فيه .

٦٥ – (الخامسة والعشرون في المجلد) كتاب ابي اليقظان ، وما توفيقي إلا بطاعة حدود وليّ الزمان .

بعث المقتنى بهاء الدين بهذه الرسالة إلى الشيخ ابي اليقظان الذي كلفه بزيارة خلوة للموحدين واخباره عما فيها من الأحوال بعد إظهار « سكين » أنه الحاكم بأمر الله .

٦٦ – (السادسة والعشرون في المجلد) الرسالة الموسومة بتمييز الموحّدين الطائعين من حزب العصاة الفسقة الناكثين .

٦٧ — (السابعة والعشرون في المجلد) رسالة من دون قائم الزمان والهادي إلى طاعة الرحمن

ويرى دي ساسي أن أسلوب هذه الرسالة يختلف اختلافاً كبيراً عن أسلوب المقتنى بهاء الدين ، كما أنها ليست لحمزة ، لأنه أينما يرد ذكره يقول : رضي الله عنه .

٦٨ — (الثامنة والعشرون في المجلد) رسالة السفر إلى السادة في الدعوة لطاعة وليّ الحق الامام القائم المنتظر .

هذه الرسالة التي كتبها المقتنى بهاء الدين قد بعث بها إلى كثير من الشيوخ العرب في الأحساء .
وتاريخها شهر صفر من السنة الثانية والعشرين من سنوات حمزة (= سنة ٤٣٠ هـ) .

المجلد الرابع من رسائل الدروز

٦٩ — (الأولى من المجلد الرابع) الرسالة الموسومة بمعراج نجاة الموحدين ، وسُلّم حياة المعرفين .

٧٠ — (الثانية من المجلد) الرسالة في ذكر المعاد ، والرد على من عبّر بالغلط والإلحاد .

٧١ — (الثالثة من المجلد) الرسالة الموسومة بالتبيين والاستدراك ،

لبعض ما لم تدركه العقول في كشف الكفر المحجوب من الإلحاد والإشراك .

هذه الرسالة من تأليف المقتنى بهاء الدين ، وفيها اشارة إلى الرسالة رقم ٥٥ .

٧٢ — (الرابعة من المجلد) الرسالة الاسرائيلية الدامغة لأهل اللّدد والمجون ، أعني الكفرة من أهل شريعة اليهود .

من تأليف المقتنى ، وإن لم يذكر اسمه ، لأنه يشير إلى الرسالة رقم ٥٥ على أنها من تأليفه ويورد المؤلف فيها عبارات من أسفار التوراة ، وسفر أشعيا ، وملاخيا ، والمزامير .

٧٣ — (الخامسة من المجلد) الرسالة الموسومة بأحد وسبعين سؤالاً ، سأل بها بعض المدّعين الفسقة الجهال وأئمة الجرْز والضلال .

وفيها يذكر سجلاً موجهاً إلى صالح بن علي الذي كان داعياً بجزيرة الري . ولهذا يفترض دي ساسي أن صالحاً هذا هو الروذباري الذي يرد ذكره في سيرة الحاكم .

٧٤ — (السادسة في المجلد) الرسالة الموسومة بإيضاح التوحيد لمن تنبّه مِنْ سِنَة الغفلة وعرف الحق وانتصر ، واثبات الحجة ببرهان الدين والرد على من أشرك بالباري وشك فيه وجحد الحد والحق وأنكر . تاريخها شهر ذي العقدة من السنة الثانية والعشرين من سنوات حمزة (= سنة ٤٣٠ هـ) ويرد اسم مؤلفها وهو بهاء الدين

المقتنى . ويقول دي ساسي إنها من أغرب رسائل الدروز . والمؤلف يورد فيها مقتبسات كثيرة عن مجالس المعزّ . ويشير إلى أمر صادر من الحاكم يسمح لكل شخص بأن يمارس علناً دينه . « ومن العجيب أن المقتنى حين يذكر العزيز والد الحاكم ، يلقبه بـ « مولانا » ويُتبعه بالعبارة : « على ذكره السلام » — وهذا يدل على أن العزيز والحاكم كانا — بحسب رأيه — تجسّداً للألوهية واحداً . وأخيراً يخبرنا بأمر لم أجده في مكان آخر ، وهو أن الحاكم منع من استعمال العبارة : « آبائه الأكرمين » حين التحدث عن آبائه . ولا شك في أن السبب في هذا التحريم هو أن مثل هذه العبارة لا تليق بلياقة كافية بمن حلّت فيهم الألوهية »[١] .

٧٥ — (السابعة في المجلد) ذكر الرد على أهل التأويل الذين يوجبون تكرار الإله في الأقمصة المختلفة .

٧٦ — (الثامنة في المجلد) توبيخ ابن البربرية : الرسالة الموسومة بالدامغة للفاسق النجس ، الفاضحة لأتباعه أهل الرِّدة والبلس .

يرى دي ساسي أن مؤلفها هو المقتنى بهاء الدين ، ولكن لم يرد اسمه في الرسالة . ويشير المؤلف إلى رسالة حمزة بن علي الموسومة باسم : « رسالة الاعذار والانذار » ، وهي رقم ٣٤ في رسائل الدروز . ويشير إلى حوادث وقعت في السنة العشرين من سنوات حمزة (= سنة ٤٢٨ هـ) بل وإلى أحداث وقعت بعد ذلك .

Sylvestre de Sacy : Exposé de la religion des Druzes, I, pp. CCCCXCIX — D. Paris, 1838.

٧٧ ـ (التاسعة في المجلد) توبيخ « لاحق » .

كان « لاحق » يمارس مهمة التفتيش على كثير من « الاقاليم » و « الجزائر » (تقسيمات الأماكن عند الدروز) ، وكان يلقب بـ « بالكوكب السيّار » . وفي الرسالة رقم ٤٥ تقليده لمهمة الداعي والمؤلف. ويشير المؤلف إلى رسالة لحمزة عنوانها « رسالة الغيار الدامغة لأهل الكذب والعصيان والاحرار » ، وهي غير واردة بين مجموعات رسائل الدروز هذه . والتوبيخ يتوجه إلى بعض ما نسب إلى لاحق من تصرفات مخالفة لقواعد ديانة التوحيد واتصاله بأحد الدجالين .

٧٨ ـ (العاشرة في المجلد) توبيخ الخائب العاجز « سكين » .

توبيخه على اتصاله بابن الكردي ، الدجّال الذي يرد ذكره مراراً في الرسائل أرقام ٦٤ ، ٦٥ ، ثم على قتله أحد الرسل الذين أرسلوا إليه (ويقول دي ساسي إن من المحتمل أن يكون هذا الرسول هو ابن عمّار ، الذي يشار اليه في الرسالة رقم ٨٠ الآتية)

٧٩ ـ (الحادية عشرة في المجلد) توبيخ ابن أبي حصية .

من تأليف المقتنى بهاء الدين ، وموضوعها تحذير الموحدين من آراء شخص يدعى ابن أبي حصية الذي أباح الكثير من المنكرات التي حرّمها حمزة والمقتنى في « الرسالة القاصعة للفرعون الدعي (الرسالة رقم ٦٤) وفي « رسالة أبي اليقظان» (الرسالة رقم ٦٥)

٨٠ - (الثانية عشرة في المجلد) توبيخ « سهل » .

هذا التوبيخ بعضه نثر وبعضه نظم .

٨١ - (الثالثة عشرة في المجلد) توبيخ حسن بن معلاّ .

في هذه الرسالة يبين الكاتب مؤامرات حسن بن معلاّ الذي يلوح أنه اشترك في مقتل ابن عمار الذي بعث به المقتنى ، وينسب قتله إلى ابن الكردي .

٨٢ - (الرابعة عشرة في المجلد) توبيخ الخائب مُحلّى .

في هذه الرسالة يوبّخ المقتنى بهاء الدين الدعاة على تعلقهم بالدجال المسمى مُحلّى ، الذي كان يدعو إلى الإباحة ، ويبيح لغيره الاتصال بزوجته .

ولما كان الكاتب يقول إنه يدعو إلى ديانة التوحيد منذ ١٧ سنة ولما كان المقتنىْ قد عين حداً بلقب « الجناح الأيسر » في سنة ٤١٠ هـ فلا بد أن يكون تاريخ هذه الرسالة هو سنة ٤٢٧ هـ إذا كان الأمر يتعلق بتقليده هذه المرتبة . لكن من المحتمل - كما يقول دي ساسي - أن يكون المقتنى بهاء الدين قد كان داعياً قبل بلوغه هذه المرتبة ، (الكتاب المذكور ص ١١١)

٨٣ - (الخامسة عشرة في المجلد) رسالة البنات الكبيرة .

٨٤ ـ (السادسة عشرة في المجلد) رسالة البنات الصغيرة .

نشر هاتين الرسالتين (٨٣ ، ٨٤) سلفستر دي ساسي في « منتخبات عربية » ، ط ٢ ، ح٢ .

٨٥ ـ (السابعة عشرة في المجلد) المقالة في الردّ على المنجّمين .

٨٦ ـ (الثامنة عشرة في المجلد) الرسالة الموسومة ببدء الخلق .

مؤلف هذه الرسالة هو المقتنى ، وهو في نهايتها يذكر لقبه : « بهاء الدين » ، « الجناح الأيسر » ، « الرابع والأخير » ، « وأصغر الحدود » . وهو « الرابع » من حيث عدم حساب حمزة بن علي . وفيها يجيب عن سؤال أحد الموحدين ، الذي سأله عن طبيعة النفس .

٨٧ ـ (التاسعة عشرة في المجلد) [الرسالة] المرسومة بالموعظة . يرى دي ساسي أن المؤلف لا بد أن يكون المقتنى ، والمؤلف يؤرخ هذه الرسالة باليوم الخامس من جمادى الأولى من سنة ٢١ من سنوات حمزة (= سنة ٤٢٨ هـ) .

٨٨ ـ (العشرون في المجلد) المواجهة .

هذه الرسالة بعث بها المقتنى بهاء الدين إلى حمزة يوصي فيها ببعض الأشخاص الذين أرسل معهم إلى حمزة نسخاً من كتب مختلفة ألـّفها عن ديانة التوحيد ورسائل وجهها إلى بعض الدعاة .

ويفترض دي ساسي أن وضعها في المجموعة يؤذن بأن تاريخها

هو نفس تاريخ الرسالة السابقة ، أي سنة ٤٢٨ هـ ، وأنه يمكن أن يستنتج من ذلك أنه في سنة ٤٢٨ هـ كان حمزة لا يزال يوجه الطائفة التي أنشأ مذهبها ، يوجُهها وهو في مختبأه .

٨٩ — (الحادية والعشرون في المجلد) مكاتبة الشيخ أبو الكتائب .

راجع الرسالة رقم ٤٧ بعنوان : « تقليد الشيخ أبي الكتائب » ، وكان قد عيّن داعياً في الكدية البيضاء وكل الصعيد .

٩٠ — (الثانية والعشرون في المجلد) منشور إلى آل عبد الله .

ورد في المنشور أنه بتاريخ يوم الجمعة ١٤ ذي القعدة ، لكن دون ذكر السنة ! ويرد فيه أن انتصار ديانة التوحيد قريب وأن ثمة بشائر لذلك من ناحية تهامة .

٩١ — (الثالثة والعشرون في المجلد) جواب كتاب السادة .

وفيه تبشير بقرب ظهور « قائم الزمان » ، أي حمزة بن علي ، وأن ذلك سيقع في أقصى اليَمَن .

٩٢ — (الرابعة والعشرون في المجلد) الكتاب المنْفَذ على يد سرايا .

وليس فيه أمور دينية ، بل تجارية ، إذ يذكر فيه أن أسعار الحبوب رخيصة في الفسطاط ، وأنه قد راجت أخبار بأن الروم استولوا على صقلية ، ويرجو المؤلف ألا تكون هذه الأخبار صحيحة .

٩٣ ـ (الخامسة والعشرون في المجلد) مكاتبة تذكرة .

ليس فيها أمور دينية ، ويبدو أنها موجهة ضد مشرف على قرية أو ضيعة اغتصب أموالها .

ويرى دي ساسي أن من الممكن أن يكون رقما ٩٢ ، ٩٣ ذوي معانٍ تأويلية ورمزية .

٩٤ ـ (السادسة والعشرون في المجلد) مكاتبة مضر بن فتوح .

وحالتها مشابهة للحالة السابقة في ٩٢ ، ٩٣ ، كما يقول دي ساسي .

٩٥ ـ (السابعة والعشرون في المجلد) السجل الوارد إلى نصر .

فيه شكوى من ابن المعلّى . راجع الرسالة رقم ٨٠ .

٩٦ ـ (الثامنة والعشرون في المجلد) منشور الشيخ أبو المعالي طاهر .

وفيها تكليف أبي المعالي طاهر بمحاسبة مشرف غير أمين .

٩٧ ـ (التاسعة والعشرون في المجلد) منشور إلى جماعة ابي تراب .

يحمل هذا المنشور اسم المقتنى بهاء الدين بوصفه مؤلفه .

٩٨ ـ (الثلاثون في المجلد) رسالة جَبَل السماق .

من تأليف المقتنى بهاء الدين ، وتاريخها شهر ربيع الآخر من السنة ٢١ من سنوات حمزة (= سنة ٤٢٩ هـ) . وقد بعث بها إلى

الموحدين في جبل السماق ، يحثهم فيها على عدم اتباع أولئك الذين مزجوا ديانة التوحيد بالضلالات .

ويستدل دي ساسي من هذه الرسالة ومن كثير من الرسائل السابقة أنه حوالي سنة ٤٢٨ هـ كان المقتنى بهاء الدين يأمل في خروج حمزة من مخبأه وقيادة الموحّدين .

٩٩ — (الحادية والثلاثون في المجلد) منشور إلى آل عبد الله وآل سليمان .

من تأليف المقتنى بهاء الدين ، وتاريخها شهر ربيع الآخر من السنة الحادية والعشرين من سنوات حمزة (= سنة ٤٢٩ هـ) . وقد بعث بها إلى الموحدين .

١٠٠ — (الثانية والثلاثون في المجلد) منشور أبا علي .

ويطالب فيه باتخاذ الاجراءات الكفيلة بتوصيل الأموال المستحقة ، دون استعمال للشدة . ويبدو أن المنشور قد بعث به المقتنى . وفيه يبين لأبي علي ماذا ينبغي فعله بما تركه شيخ قد اغتيل (هو ابن عمار) .

١٠١ — (الثالثة والثلاثون في المجلد) منشور رمز لأبي الخير سلامة .

هذا المنشور يتعلق بشئون تجارية ، وفيه كلام عن رجل يدعى « حسن » ، ضل باتّباعه لآراء شخص يلقب بـ « الشيطان السندي » .

١٠٢ ـ (الرابعة والثلاثون في المجلد) منشور الشرط والبَط[١] .

وفيه جواب عن شكوى شيوخ ، بعبارات غير لائقة ، من توبيخ وجه اليهم من المقتنى ويبرر ذلك بأنه قرأ في إحدى رسائل حمزة أن أقل الأدوية تأثيراً وفائدة هي المسَكّنات ، وأكثرها فائدة هي الأدوية التي يعافها الذوق ، والشرط والبط والحجامة .

١٠٣ ـ (الخامسة والثلاثون في المجلد) مكاتبة إلى الشيوخ الأوّابين .

مؤلفها هو المقتنى بهاء الدين كما ورد في آخرها . وفيها يهنيء الشيوخ الذين بعث بهذه الرسالة اليهم المقتنى بانصرافهم عن المضلّلين الذين ضلّلوهم . ويعلن أن ساعة انتصار ديانة التوحيد قريبة .

١٠٤ ـ (السادسة والثلاثون في المجلد) منشور في ذكر إقالة سعد .

هذا المنشور يتعلق بشيخ اسمه سعد وبأشخاص آخرين ، خصوصاً من مدينة البستان ، وقد تابوا عن ضلالاتهم .
ويذكر في المنشور أن مؤلفه هو المقتنى بهاء الدين .

١٠٥ ـ (السابعة والثلاثون في المجلد) مكاتبة رمز إلى الشيخ أبو المعالي .

هذه الرسالة الرمزية التي تتكلم عن الحراثين والبذور والأوقاف

---

١ البط : فتح الدمل .

والناظر الحالي من الأمانة والسجلات التي مزقها — رسالة ينبغي تأويل كل ما فيها على أساس الدعوة وخيانة بعض الدعاة الذين مزّقوا سجلات المستجيبين .

١٠٦ — (الثامنة والثلاثون في المجلد) منشور إلى المحل الأزهر الشريف .

رغم عدم ذكر اسم المؤلف ، فإن ما فيها يؤكد أن مؤلفها هو المقتنى . وموضوعها الاعتراف ببراءة كثير من الموحدين ، رجالاً ونساءً ، ممن اتهموا بأنهم شاركوا في وضع الضلالات في ديانة الموحدين . والمؤلف سجل أسماء كل الشيوخ في « ديوان السعادة »، وحين يكمل هذا الثبت فإن كل هذه الأسماء ستقيد في « ديوان المشيئة ومحلّ الإرادة » .

١٠٧ — (التاسعة والثلاثون في المجلد) منشور نصر بن فتوح .

يدلّ هذا المنشور على أن المؤلف — ومن المؤكد أنه المقتنى بهاء الدين — كان على مكاتبات مع نصر الذي كان يقيم — فيما يبدو — في البستان ، وأنه كان كثير الثقة به . وهو ينصحه بأن يقل من المكاتبة قدر الإمكان ، وأن يلتزم بالسرّية التامة .

١٠٨ — (الأربعون في المجلد) مكاتبة رمز إلى ابي تراب .

يحذّر المؤلف — ولا شك أنه المقتنى بهاء الدين — من ابن الكردي الموجود آنذاك في مصر ، ومن الجرمقي الذي يعمل بوحي من ابن

الكردي . وفي الرسالة كلام عن الزراعة والتجارة والآفات التي تلحق بأشجار الزيتون والكروم والتين من فعل الجراد . وكل هذا ينبغي تأويله رمزياً ، كما ورد في عنوان الرسالة .

١٠٩ ـ (الحادية والأربعون في المجلد) الرسالة الواصلة إلى الجبل الأنور .

من تأليف المقتنى بهاء الدين ، وتاريخها شهر رمضان من السنة السادسة والعشرين من سنوات حمزة (= سنة ٤٣٣ هـ) . وفيها توبيخ لأولئك الذين أفسدوا ديانة التوحيد بمذاهبهم الإباحية .

١١٠ ـ (الثانية والأربعون في المجلد) مكاتبة الشيخ ابي المعالي .

رد المقتنى بهاء الدين على رسالة وصلته من أبي المعالي . وتاريخها السنة السادسة والعشرون من سنوات حمزة (= سنة ٤٣٣ هـ) . وفيها يعتذر للشيخ عن أنه لا يجرؤ على الذهاب لمقابلة الشيخ ، نظراً لكثرة عدد اللصوص والأشرار ، ولا اعتماد له إلا على الله ، وهو يخشى العصاة الذين أفسدوا ديانة التوحيد أكثر مما يخشى المسلمين من أهل السنة .

١١١ ـ (الثالثة والأربعون في المجلد) (رسالة) منسوبة بالغيبة .

في هذه الرسالة يودع المقتنى (ولا يرد اسمه في الرسالة) الموحدين ، ويعلن عزمه على الغيبة ، ويوصيهم بالتمسك بالآراء التي علّمهم إياها ، خصوصاً ما ورد منها في الرسالة إلى أبي اليقظان (الرسالة رقم ٦٥) . ويعلن براءته من التعاليم الفاسدة التي أذاعها لاحق

وسكين وأشباههما .

ويفترض دي ساسي أن تاريخها لا بد أن يكون سنة ٤٣٣ هـ .

ملاحظات على هذه الرسائل

١ – من المشكوك فيه جداً أن تكون الرسالة رقم ١ : « السجل الذي وجد معلقاً على المشاهد ... » هي من تأليف حمزة بن علي ، نظراً لأن مضمونها يتنافى مع آراء حمزة في سائر رسائله . ولئن قيل في تبرير هذا التناقض أن هذا « السجل » قصد به العلانية واشاعة الطمأنينة بعد غيبة (مقتل) الحاكم ، كما يشير إلى ذلك خاتمة « السجل » ، وهذه العلانية تقتضي ترضي العقائد العامة السائدة – فإن هذا الاعتبار لا يكفي . وعلى كل حالٍ فمن الصعب أو المستحيل معرفة من كتب هذا السجل .

٢ – الرسائل التي ألفها حمزة بن علي في هذا المجموع كله هي :

أ – أرقام ٥ – ١٤ (في المجلد الأول)

ب – أرقام ١٥ – ٣٥ (في المجلد الثاني) [١]

حـ – رقم ٤٤ (في المجلد الثالث)

ولكن دي ساسي [٢] ، وفي إثره هانزفير (ZDMG) حـ٩٦ سنة

---

١ سنستعمل الأرقام بحسب تسلسلها العام في كل الرسائل ، كما وضعناه ، لا بحسب عددها في كل مجلد مجلد .

٢ دي ساسي : « عرض لديانة الدروز » حـ١ ص ١ CCCCXXVII

١٩٤٢ ص ١٩٤) ، يشكّ في صحة نسبة الرسالة رقم ٣٢ : « ذكر معرفة الإمام » إلى حمزة ، وفيها ثبت بـ « الاسماء الواقعة على مولاي قائم الزمان » — على أساس أن « قائم الزمان » وهو حمزة لا يقول عن نفسه « مولاي » ، والرد على هذا سهل : فمن الممكن أن يكون المضاف هو « مولاي » فقط ، وأن تكون الرسالة كلها صحيحة ، وهو أمر يقع كثيراً من الناسخين التالين ، تكريماً للشخص . وإذن فهذه الحجة داحضة .

ومن هذه الرسائل المنسوبة إلى حمزة يرد اسمه صراحة بوصفه مؤلفاً في الرسائل التالية :

رقم ٩ : رسالة البلاغ والنهاية .

رقم ١٠ : الغاية والنصيحة .

رقم ١٧ : رسالة التنزيه إلى جماعة الموحّدين .

رقم ١٩ : الصبحة الكائنة .

رقم ٢٠ : نسخة سجل المجتبي .

رقم ٢١ : تقليد الرضا .

رقم ٢٢ : تقليد المقتنى .

رقم ٢٣ : مكاتبة إلى أهل الكدية البيضاء .

رقم ٢٤ : رسالة إلى (أهل) انصنا .

رقم ٢٦ : الرسالة التي أرسلت إلى وليّ العهد .

رقم ٢٧ — رسالة خمار بن جيش .

رقم ٢٨ – الرسالة المنفذة إلى القاضي .

رقم ٣٤ – الرسالة الموسومة بالإعذار والإنذار .

ومن عنوان رقم ٢٥ : « شرط الإمام صاحب الكشف » يستخلص أنها لحمزة بن علي .

ويرى هانز فير (الموضع نفسه ص ١٩٥) أن ثمة رسائل فيها تجديد في الدين وآراء جديدة عليها أقيم مذهب التوحيد ، بحيث لا بد أن نفترض أن مؤلفها هو حمزة . وهذه الرسائل هي :

رقم ٦ : النقض الخفي .

رقم ٧ : بدء التوحيد .

رقم ٨ : ميثاق النساء .

رقم ١٢ : السيرة المستقيمة .

رقم ١٣ : كشف الحقائق .

رقم ١٤ : سبب الأسباب .

رقم ١٦ : الرضا والتسليم .

رقم ١٨ : رسالة النساء الكبيرة .

رقم ٣٣ : رسالة التحذير والتنبيه .

كذلك يمكن أن نفترض ، كما فعل [١] دي ساسي ، أن الرسالة رقم ٣٥ : « رسالة الغيبة » هي من تأليف حمزة ، وبها تختم رسائل

---

١ دي ساسي : الكتاب المذكور ، حـ١ ص ٢٠٨ .

حمزة ، ويتلوها رسائل التميمي . وفي حاشية على مخطوطة اطلع عليها دي ساسي ورد أنها ألفت بعد غيبة الحاكم . كذلك يدل مضمونها على أنها آخر ما كتبه حمزة قبيل غيبته ، وفيها تقوية لعزائم أتباعه في الشام وهي نوع بمثابة رسالة وداع . وقد قام حمزة بتأليف هذه الرسائل الثلاثين – إذا استبعدنا رقمي ٣٢ ، ٤٤ – في الفترة ما بين سنة ٤٠٨ إلى ٤١١ هـ ومن بين رسائل حمزة هـــذه نجد ١٣ منها ذكرت فيها تواريخها .

ومن المؤكد أن هذه الرسائل الاثنتين والثلاثين (إن حسبنا رقمي ٣٢ ، ٤٤) ليست هي كل رسائل حمزة ، لأنه هو نفسه يشير إلى رسائل له لم تدخل في هذه الرسائل . فمثلاً في الرسالة رقم ١٧ : « رسالة التنزيه إلى جماعة الموحدين » يشير مرتين إلى ما يسميه باسم « الكتاب المنفرد بذاته » ، وفي الرسالة رقم ١٥ يشير إلى كتاب في الزواج عنوانه : « الشريعة الروحانية في علم اللطيف والبسيط والكثيف » . وهذان العنوانان لا يوجدان بين مجموع رسائل الدروز هذه .

٣ – إلى جانب الرسائل الاحدى عشرة ومائة التي أوردنا بيانها ، والتي تؤلف رسائل الدروز الحقيقية ، هناك رسائل يغلب على الظن أنها محاكيات وتقليدات ، ربما كتب بعضها في حياة حمزة بن علي هو نفسه ، وهذا يصدق على ما ورد في مخطوط فينا رقم ١٥٧٧ (فهرست فلوجل) ، وفيه الرسائل التالية :

١ – الرسالة الأولى بغير عنوان ولا اسم مؤلف .

٢ – « الرسالة الموسومة بالدرّ المكنون في حقائق الهزل عن الملك المصون مولانا الحاكم » – وقد ورد في المخطوط (ورقة ٨ ب) أنها من تأليف حمزة .

٣ ـ الرسالة الموسومة بالدامغة الزهرية في الرد على النصيري وإله النصيرية. — وقد ورد في المخطوط (ورقة ٤٢ ب) أنها من تأليف حمزة .

٤ ـ الرسالة الموسومة بأزهار الرياض في نقض شريعة النصارى الفسقة الأضداد .

وورد في المخطوط أنها من تأليف اسماعيل ، أي اسماعيل بن محمد التميمي ، ثاني الحدود .

٥ ـ الرسالة الموسومة بنور التقريب في الرد على الدرزي الفاسق العطيب ، لعنه المولى في كل طورٍ ودور مجيب .

وهي في الرد على الدرزي ، لمخالفة مذهبه لمذهب حمزة . وقد ورد أن مؤلفها هو «حميد الأخ الثالث» . ومن المعروف أن الحد الثالث هو محمد بن وهب .

٦ ـ الرسالة الموسومة بالكنز الموروود في أداء ما بقي علينا من نقض شريعة اليهود. — وفيها رد على مذهب اليهود عند أبي الخير ، الحد الرابع ، أي أبي الخير بن سلامه بن عبد الوهاب .

٧ ـ الرسالة المرسومة بالايجاد والبداية في أول البناء وقبة النهاية . ومذكور أنها من تأليف بهاء الدين (ورقة ٦٧ ب) .

٨ ـ الرسالة الموسومة بكنز الاختصاص ، والهداية لمن طلب الخلاص

وقد بعث بها بهاء الدين (ورقة ٧٤ ب) إلى رجل يدعى حبيب النجار في انطاكية .

وفيما عدا هذه الرسالة الأخيرة ، فإن باقي الرسائل السبع مرسلة إلى آل يونان ، الذين يوصفون بـ « المقرّبين » لدي مولانا ، الاخوان الموحدين الداخلين في دائرة التوحيد ، عُبّاد مولانا تعالى ، المعترفين بربوبية مولانا الحاكم ، خلاصة البشر والعالمين المستجيبين » .

ويقدم هانز فير (المقال المذكور ، ص ٢٠٣ — ٢٠٥) أدلة على أن هذه الرسائل ليست صحيحة بل هي تقليدات ومحاكيات . « وعلينا أن نقول إن المجلد الذي يعده الدروز اليوم المجلد السابع من كتبهم المقدسة ليس صحيحاً ، بمعنى أنه لم يؤلفه حمزة ولا أحد حدوده . وأود أن أفترض أن هذه الرسائل قد وضعها مؤلف ربما كان مسيحياً قبطياً في الأصل ثم اعتنق العقيدة الدرزية ، وأنه نشرها في مصر على أنها من تأليف حمزة وحدوده . ويمكن أن نستنتج من غزارة علمه بالحاكم وبمذهب الدرزي المقتول في سنة ٤١٠ هـ أنه ربما كان معاصراً لحمزة ، وأن التواريخ المذكورة فيها صحيحة . وعلى وجه العموم لا شك في أن لهذه المجموعة قيمة عالية من الناحية التاريخية الدينية » (المقال المذكور في ZDMG حـ ٩٦ سنة ١٩٤٢ ص ٢٠٥ — ٢٠٦) .

غير أن الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث لمعرفة حقيقة هذه المجموعة من الرسائل الثماني ومن هو مؤلفها ، وماذا تمثل بالنسبة إلى معرفة عقائد الدروز .

٤ — يوجد في مؤسسة كايتاني Caetani بأكاديمية لنشاى الأهلية Accost. der Lincei في روما مخطوط برقم ٨ عنوانه : « كتاب المناظرات وبهجة المذاكرات وكاشف الاختلافات في مواقع الأسماء والصفات » .

وهو معجم لمعاني الاصطلاحات المستعملة عند الدروز ، مرتب

كترتيب المعاجم العربية الرئيسية هكذا : باب الباء ، فصل العين — فمثلاً : **الظمآن** ، ترد إلى ماضي الفعل : ظمأ ، فيكون الإسم من باب الألف ، فصل الظاء . **الحكمة** ، ترد إلى الماضي : حكم ، فتكون في باب الميم ، فصل الحاء .

وقد كتب بألوان حبر مختلفة : فما هو بالحبر الأحمر هو من كلام الحكمة المنصوصة . وما هو مكتوب بالحبر الأسود هو التفسير والبيان . وتذكر أسماء الرسائل فوق الفصول المستشهد بها ، لإمكان الرجوع إلى مواضعها في الرسائل .

وهذا المعجم مفيداً جداً في فهم ديانة الدروز ورسائلهم ، وينبغي الإستعانة به لفهم تعاليمهم واصطلاحاتهم .

٥ — وهناك كتاب صغير مخطوط في التيمورية برقم ٥٥٢ عقائد ، عنوانه : « التعاليم الدينية الابتدائية للدروز » على طريقة السؤال والجواب ، يقصد به إلى تعليم « الجهال » من الدروز .

وقد نشر عدة مرات وترجم إلى بعض اللغات الأوربية . راجع :

Eichhorn : Reportorium morgenländische unict. biblische Literatur, XII (1783);

b) Regnault : « Catéchisme à l'usage des Druses djahels » in Bulletin de la société de Géographie (Paris), VII (1827), pp. 22-30.

٦ — وقد نشر كرستيان زيبولد رسالة موسومة باسم « كتاب النقط والدوائر » ، أحد رسائل الدروز المقدسة ، وألحق به نشر رسالتين هما :

« الرسالة المرسومة ببدء الخلق ، » و « رسالة كشف الحقائق لحمزة ابن علي — وذلك بالعنوان التالي :

Die Drusenschrift : Kitab Alnoqat Waldawin, heransyeg nit Einbertung, Facsimile und anhangen versehen, von Dr. Christian Seybold, 1902.

ويقع في ١٥+٩٦ صفحة .

الحاكم بأمر الله والدعوة الجديدة

ولا بد لنا من الالماع إلى الحاكم بأمر الله ، الذي هو الأساس في ديانة التوحيد هذه .

وقد حار المؤرخون منذ أيامه في تقويم حقيقته ، لأنها تستعصى على كل تقويم ، نظراً لما اتسمت به تصرفاته من التناقض الشديد . ولنستعرض بعض ما قاله المؤرخون الإسلاميون في ذلك :

قال أبو المظفر بن قزأوغلى في « مرآة الزمان » ، ونقله عنه ابن تغري بردى في « النجوم الزاهرة » : « وكانت خلافته (أي الحاكم بأمر الله) متضادة بين شجاعة وإقدام ، وجُبن واحجام ، ومحبة للعلم وانتقام من العلماء ، وميلٍ إلى الصلاح ، وقتل للصلحاء . وكان الغالب عليه السخاء ، وربما بخل بما لم يبخل به أحدٌ قط . وأقام يلبس الصوف سبعَ سنين ، وامتنع من دخول الحمام . وأقام سنين يجلس في الشمع ليلاً ونهاراً ، ثم عنّ له أن يجلس في الظلمة فجلس فيها مدة . وقتل من العلماء والكتاب والأماثل ما لا يحصى . وكتب على المساجد والجوامع سبّ أبي بكر وعمر وعثمان وعائشة وطلحة والزبير ومعاوية وعمرو بن العاص — رضي الله عنهم — في سنة خمس وتسعين

وثلثمائة ، ثم محاه في سنة سبع وتسعين . وأمر بقتل الكلاب ، وبيع الفقّاع [1] ، ثم نهى عنه . ورفع المكوس عن البلاد وعمّا يباع فيها . ونهى عن النجوم وكان ينظر فيها ، ونفى المنجمين ، وكان يرصدها ، ويخدم زُحَل وطالعه المريخ ، ولهذا كان يسفك الدماء ، وبنى جامع [2] القاهرة ، وجامع راشدة [3] على النيل بمصر ، ومساجد كثيرة ، ونقل اليها المصاحف المُفضّضة والستورَ الحرير وقناديل الذهب والفضة ومنع من صلاة التراويح عشر سنين ، ثم أباحها . وقطع الكروم ومنع من بيع العنب ، ولم يبق في ولايته كرماً ، وأراق خمسة آلاف جرة من عسل في البحر خوفاً من أن تعمل نبيذاً . ومنع النساء من الخروج من بيوتهنّ ليلاً ونهاراً . وجعل لأهل الذمة علامات يعرفون بها ، وألبس اليهود العمائم السود ، وأمر ألا يركبوا مع المسلمين في سفينة ، وألا يستخدموا غلاماً مسلماً ولا يركبوا حمار مسلم ، ولا يدخلوا مع المسلمين حماماً ، وجعل لهم حمامات على حِدة . ولم يُبْقِ في ولايته ديراً ولا كنيسة إلا هدمها . ونهى عن تقبيل الأرض بين يديه ، والصلاة عليه في الخطب والمكاتبات ، وجعل مكان الصلاة عليه : السلام على أمير المؤمنين — ثم رجع عن ذلك . وأسلم خلقٌ من أهل الذمة خوفاً منه ، ثم ارتدوا ، وأعاد الكنائس إلى حالها (أورده ابن تغري بردى : « النجوم الزاهرة » حـ ٤ ص ١٧٦ — ١٧٨ ، القاهرة سنة ١٩٣٣) .

---

١ الفقاع : شراب يتخذ من الشعير ، يعلوه الزبد والفقاعات ، شبيه « بالبيرة » .

٢ يقصد جامع الحاكم ، المسمى أيضاً بالجامع الأنور ، وهو ملاصق لباب الفتوح . وكان الذي أسسه هو والده العزيز بالله سنة ٣٨٢ هـ ، وأكمله الحاكم سنة ٤٠١ (المقريزي حـ٢ ص ٢٧٧) .

٣ سمي بهذا الإسم لأنه بني في خطة راشدة بن أدب بن جديلة . وكان يقع هذا الجامع قبله بين مدينة الفسطاط (مصر القديمة) ودير الطين . وقد زال ، وموضعه يعرف الآن بمقام الست راشدة . وقد شرع في عمارته في ١٧ ربيع الأول سنة ٣٩٣ ، وتولى بناءه الحافظ أبو محمد عبد الغني بن سعيد ، وصحح محرابه أبو الحسن علي بن يونس المنجم .

وفي نفس المعنى قال الذهبي عنه في كتابه « تاريخ الإسلام » ونقله صاحب « النجوم الزاهرة » :

« كان (أي الحاكم) جواداً سَمْحاً ، خبيثاً ماكراً ، رديء الاعتقاد ، سفّاكاً للدماء . قتل عدداً كبيراً من كبراء دولته صَبْراً . وكان عجيب السيرة ، يخترع كل وقت أموراً وأحكاماً يحمل الرعية عليها : فأمر بكتب سب الصحابة على أبواب المساجد والشوارع ، وأمرَ العمّال بالسبّ في الأقطار في سنة خمس وتسعين وثلثمائة . وأمر بقتل الكلاب في مملكته وَبطّل الفقاع والملوخيا ، ونهى عن السمك وظفر بمن باع ذلك فقتلهم . ونهى في سنة اثنتين وأربعمائة عن بيع الرطب ، ثم جمع منه شيئاً عظيماً فأحرق الكل . ومنع من بيع العنب ، وأباد كثيراً من الكروم . وأمر النصارى بأن تُعمل في أعناقهم الصّلبان ، وأن يكون طول الصليب ذراعاً وزنته خمسة أرطال بالمصري ، وأمر اليهود أن يحملوا في أعناقهم قرامي الخشب في زنة الصلبان أيضاً وأن يلبسوا العمائم السود ، ولا يكتروا من مسلم بهيمة ، وأن يدخلوا الحمّام بالصلبان ، ثم أفرد لهم حمّامات . وفي العام أمر بهدم الكنيسة المعروفة بالقمامة [1] . ولما أرسل اليه ابن باديس [2] ينكر عليه أفعاله أراد استمالته فأظهر التفقه وحمل في كمه الدفاتر ، وطلب اليه فقيهين وأمرهما بتدريس مذهب مالك في الجامع . ثم بدا له فقتلهما صبراً . وأذن للنصارى الذين أكرههم إلى الإسلام في الرجوع إلى الشرك . وفي سنة أربع وأربعمائة منع النساء من الخروج في الطريق ، ومنع من عَمَل الخفاف لهن ، فلم يَزَلْن ممنوعات سبعَ سنين وسبعة أشهر حتى مات . ثم إنه بعد مدة أمر ببناء ما كان أمر بهدمه من الكنائس . وكان أبوه

---

١ القمامة أو القيامة هي كنيسة القبر المقدس في القدس .

٢ أي المعز بن باديس ، وهو المعز بن منصور بن بلكين الحميري الصنهاجي .

العزيز قد ابتدأ ببناء جامعه الكبير بالقاهرة (يعني الذي هو داخل باب النصر) فتممه هو ، وكان على بنائه ونظره الحافظ عبد الغني بن سعيد. وكان الحاكم يفعل الشيء ثم ينقضه . وخرج عليه أبو ركوة[1] الوليد ابن هشام العثماني الأموي الأندلسي بنواحي برقة ، فمال اليه خَلْق عظيم. فجهّز الحاكم لحربه جيشاً ، فانتصر عليهم أبو ركوة وَمَلك ، ثم تكاثروا عليه وأسروه ، ويقال إنه قتل من أصحابه مقدار سبعين ألفاً . وحُمِل أبو ركوة إلى الحاكم فذبحه في سنة سبع وتسعين »[2] .

ويقدم ابن خلكان (المتوفى سنة ٦٨١ هـ) عرضاً شبيهاً بعرض الذهبي ، ولكنه أدق في التفاصيل . قال في ترجمة الحاكم :

« كان جواداً بالمال ، سفاكاً للدماء ، قتل عدداً كثيراً من أماثل دولته وغيرهم صبراً . وكانت سيرته مِنْ أعجب السير ، يخترع كل وقتٍ أحكاماً يحمل الناس على العمل بها : منها أنه أمر الناس في سنة خمس وتسعين وثلثمائة بكَتْب سب الصحابة — رضوان الله عليهم في حيطان المساجد والمقابر والشوارع ، وكتب إلى سائر عمّال الديار المصرية يأمرهم بالسب ، ثم أمر بقلع ذلك ونهى عنه وعن فعله سنة سبع وتسعين ، ثم تقدم بعد ذلك بمدة يسيرة بضرب من يسب الصحابة وتأديبه ثم يشهر . — ومنها أنه أمر بقتل الكلاب في سنة خمس وتسعين وثلثمائة ، فلم يُرَ كلبٌ في الأسواق والأزقة والشوارع إلا قُتل . — ومنها أنه نهى عن بيع الفقّاع والملوخيا والترمس والجرجير والسمك

---

١ الركوة الاناء الصغير من جلد يشرب فيه الماء ، والجمع ركوات وركاو . وسمي بذلك لأنه كان يحملها دائماً لوضوئه .

٢ نقله ، باختصار ، ابن تغري بردي في « النجوم الزاهرة » حـ٤ ص ١٧٨ — ١٧٩ ، القاهرة سنة ١٩٣٢ .

الذي لا قشر له ، وأمر بالتشديد في ذلك والمبالغة في تأديب من يتعرض لشيء منه ، وظهر على جماعة أنهم باعوا أشياء منه ، فضربهم بالسياط وطيف بهم ثم ضربت أعناقهم . — ومنها أنه في سنة اثنتين وأربعمائة نهى عن بيع الزبيب — قليله وكثيره — على اختلاف أنواعه ، ونهى التجار عن حمله إلى مصر ، ثم جمع بعد ذلك منه جملة كثيرة وأحرق جميعها ، ويقال إن مقدار النفقة التي غرموها على إحراقه كانت خمسمائة دينار . وفي هذه السنة منع من بيع العنب ، وأنفذ الشهود إلى الجيزة حتى قطعوا كثيراً من كرومها ورموها في الأرض وداسوها بالبقر ، وجمع ما كان في مخازنها من جرار العسل فكانت خمسة آلاف جرة وحملت إلى شاطيء النيل وكسرت وقلبت في النيل . — وفي هذه السنة (أي سنة ٤٠٢) أمر النصارى واليهود إلا الخيابرة [1] بلبس العمائم السود ، وأن يحمل النصارى في أعناقهم الصلبان مما يكون طوله ذراعاً ووزنه خمسة أرطال ، وأن يحمل اليهود في أعناقهم قرامي الخشب على وزن صلبان النصارى ، ولا يركبوا شيئاً من المراكب (دواب الركوب) المحلاة ، وأن تكون ركبهم (أي البراذع) من الخشب ، ولا يستخدموا أحداً من المسلمين ، ولا يركبوا حماراً لمكار مسلم ، ولا سفينة نوتيها مسلم . وأن يكون في أعناق النصارى ، إذا دخلوا الحمام ، الصلبان ، وفي أعناق اليهود الجلاجل ليتميزوا عن المسلمين . ثم أفرد حمامات اليهود والنصارى من حمامات المسلمين ، ووضع على حمامات النصارى الصلبان ، وعلى حمامات اليهود القرامي ، وذلك في سنة ثمان وأربعمائة . وفيها (أي سنة ٤٠٨ هـ) أمر بهدم الكنيسة المعروفة بقمامة ، وجميع الكنائس بالديار المصرية ، ووهب جميع ما فيها من الآلات وجميع ما لها من الأرياع والأحباس لجماعة من المسلمين . وتتابع

[1] أي المنحدرين من يهود خيبر .

إسلام جماعة من النصارى . وفي هذه السنة (سنة ٤٠٨ ﻫ) نهى عن تقبيل الأرض له وعن الدعاء والصلاة عليه في الخطب ، وأن يجعل عوَض ذلك : « السلام على أمير المؤمنين » . وفي سنة أربع وأربعمائة أمر أن لا يُنجّم أحد ولا يتكلم في صناعة النجوم ، وأن ينفى المنجمون من البلاد . فحضر جميعهم إلى القاضي مالك بن سعيد ، الحاكم (= القاضي) بمصر ، وعقد عليهم توبة ، وأعفوا من النفي . وكذلك أصحاب الغناء . وفي شعبان من هذه السنة (سنة ٤٠٤ ﻫ) منع النساء من الخروج إلى الطرقات ليلاً ونهاراً . ومنع الأساكفة (جمع : اسكافي) من عمل الخفاف للنساء ، ومحيت صُوَرهن من الحمامات . ولم تزل النساء ممنوعات عن الخروج إلى أيام ولده الظاهر ... وكانت مدة منعهن سبع سنين وسبعة أشهر . وفي شعبان سنة إحدى عشرة وأربعمائة تنصّر جماعة ممن كان أسلمَ من النصارى . وأمر ببناء ما كان قد هدم من كنائسهم وردّ ما كان قد أخذ من أحباسها »[١] .

ويقول عنه المكين ابن العميد في تاريخه المسمى « تاريخ المسلمين » : « وكان رديء السيرة ، فاسد العقيدة ، مضطرباً في جميع أموره . يأمر بالشيء ويبالغ فيه ، ثم يرجع عنه ويبالغ في نقضه »[٢] .

وهذه الأحكام التي أطلقها عليه المؤرخون تؤيدها الوقائع التاريخية :

١ — الإسراف في القتل ، خصوصاً في الحكام والعلماء والأعيان والقواد :

---

١ ابن خلكان : « وفيات الاعيان » ﺣـ٤ ص ٣٧٩ — ٣٨١ ، القاهرة ، سنة ١٩٤٨ .

٢ المكين ابن العميد : « تاريخ المسلمين » ، ص ٢٥٩ ، طبع لندن سنة ١٦٢٥ ، بتحقيق وترجمة ارنبيوس .

أ – وقد بدأ بقتل برجوان ، الذي وطّد ملك الحاكم وهو لا يزال صبياً ، وذلك بأن دبّر مع ريدان حامل المظلة اغتياله حين يأتي إلى بستان قصر اللؤلؤة بعد استدعائه له . فلما أتى برجوان ، وثب عليه ريدان وضربه بحديدة على قلبه ، وأقبل الحاكم هو نفسه وطعنه برمحه ، وانقض عليه جماعة من الخدم بالسيوف حتى أجهزوا عليه ، وذلك في ١٦ ربيع الثاني سنة ٣٩٠ هـ (ابريل سنة ١٠٠٠ م) .

ب – وثنى عليه بقتل الحسن بن عمار ، زعيم كتامة التي بفضلها قامت الدولة الفاطمية ، فدبر له جماعة من الترك قتلوه وحملوا رأسه إلى الحاكم ، في ١٤ شوال سنة ٣٩٠ هـ (اكتوبر سنة ١٠٠٠ م) .

حـ – وفي أواخر سنة ٣٩١ قتل الحاكم مؤدبه أبا التميم سعيد بن سعيد الفارقي بينما هو يسامره في مجلسه .

د – وفي المحرم من سنة ٣٩٢ هـ قتل الحاكم ابن أبي نجدة متولي الحسبة .

هـ – وفي المحرم سنة ٣٩٣ هـ قتل أبا علي الحسن بن عسلوج وأحرقه .

و – وفي جمادى الأولى سنة ٣٩٣ هـ قتل وزيره فهد بن ابراهيم النصراني ، الملقب بالرّيس ، وهو الذي تولى الوزارة بعد مقتل برجوان ، ثم أخاه أبا غالب .

ز – وعين الحاكم بدلاً من فهد – أبا الحسن علي بن عمر العداس ولكنه ما لبث أن قتله بعد أقل من ثلاثة أشهر ، في شهر

شعبان سنة ٣٩٣ هـ ، وأحرقه بالنار . وكان قد تولى الوساطة (= الوزارة) من قبل العزيز بالله بعد ابن كلّس .

ح – وفي أواخر ذي الحجة من العام نفسه سنة ٣٩٣ هـ قتل أبا الفضل ريدان ، الخادم الصقلبي الذي استعان به الحاكم في قتل برجوان ، وكان صاحب مظلة .

ط – وفي سنة ٣٩٤ هـ (سنة ١٠٠٥ م) قتل الحاكم جماعة كبيرة من الأعيان ذكرهم المقريزي[1] ، ومنهم :

أبو علي تلسلوج الديباجي ، واسماعيل بن سوار ، وابن أبي خريطة ، والعسكري ، الذي كان منجمه ، وعلي بن المندوفي الشاعر ، وابن المغازني المنجم ، وسهل بن كلس أخو يعقوب ابن كلّس وزير أبيه العزيز ، والقائد أبو عبد الله الحسين ابن الحسن البازيار ، وجماعة من زعماء كتامة منهم المقداد ابن جعفر ، وعلي بن سلمان وأخوه يحيى ، وخلف بن عبد الله وابن سمود الكتامي ، ومحمد بن علي بن فلاح ، كما قتل عدداً كبيراً من الغلمان والجند والخاصة .

ى – وفي المحرم من سنة ٣٩٥ قتل الحسين بن النعمان ، قاضي القضاة ، الذي شغل منصب القضاء منذ سنة ٣٨٩ وكان أديباً وفقيهاً .

يا – وفي شوّال سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ م) قتل صالح بن عليّ الروذباري وكان قد عيّنه ولقبه ثقة ثقات السيف والقلم ، ثم عزله وألزمه داره ثمانية أشهر .

---

١ «اتعاظ الحنفاء بأخبار الخلفاء» ، مخطوط أحمد الثالث

يب – وفي ١٢ جمادى الآخرة سنة ٤٠١ هـ (١٠١٠ م) قتل الحسين ابن جوهر الصقلي ، ابن فاتح مصر للفاطميين ، كما قتل أولاده الذين فروا إلى الشام ، وقتل عبد العزيز بن النعمان ، وأحاط بأموالهما ، وكان عبد العزيز قد تولى القضاء والدعوة في المحرم سنة ٤٩٤ هـ .

يج – وفي المحرم من سنة ٤٠١ هـ (١٠١٠ م) قتل أحمد بن محمد القشوري الكاتب في الوساطة والسفارة بعد عشرة أيام فقط من تعيينه في هذه الوظيفة .

يد – وفي ربيع الآخر سنة ٤٠٥ هـ قتل مالك بن سعيد الفارقي ، قاضي القضاة ، بعد أن ظل في هذا المنصب ست سنين وتسعة أشهر وعشرة أيام .

يه – وفي جمادى الآخرة سنة ٤٠٥ هـ قتل الحسين بن طاهر الوزان أمين الأمناء ، فكانت مدة نظره في الوساطة (= الوزارة) سنتين وشهرين و٢٠ يوماً .

يو – وفي نفس السنة قتل ابنى أبي السيد بعد أن توليا النظارة ٦٢ يوماً .

يز – ثم قلّد الوساطة فضل بن جعفر بن الفرات ثم قتله في اليوم الخامس من ولايته .

تلك وقائع تاريخية لا محل للشك فيها . إذ شهد بها مؤرخون قريبون من عصر الحاكم ، وتتعلق بأشخاص معروفين ، وأكثر من هذا وذاك اعترف بها أتباع الحاكم الذين ألّهوه ، بل رأوا فيها دلائل على ألوهيته ، إذ وجدوها كلها حكمة بالغة ! فقد قال حمزة بن علي المؤسس الحقيقي لديانة التوحيد ، في رسالته التي عنوانها : « كتاب

فيه حقائق ما يظهر قدام مولانا – جل ذكره – من الهزل » ، مخاطباً « اخوانه الموحدين » :

« معاشر الإخوان الموحّدين ، أعانكم المولى على طاعته !

إنه وصل إليّ من بعض الإخوان الموحّدين – كثّر المولى عددهم ، وزكّى أعمالهم ، وحسّنَ نياتهم ! – رقعةٌ يذكرون فيها ما يتكلم به المارقون عن الدين ، الجاحدون لحقائق التنزيه ، ويطلقون ألسنتهم بما يشاكل أفعالهم الرديّة ، وما تميل اليه أدنانهم الدنية – فيما يظهر لهم من أفعال مولانا – جل ذكره ، ونطقه ، وما يجري قدّامه من الأفعال التي فيها حكمة بالغة شتى ، فما تغنى النذر . ولم يعرفوا بأن أفعال مولانا – جل ذكره ! – كلها حكمة بالغة ، جداً كانت أم هزلاً ، يخرج حكمته ويظهرها بعد حين ... ولو نظروا إلى أفعال مولانا – جلّت قدرته – بالعين الحقيقية ، وتدبّروا إشارته بالنور الشعشعاني ، لبانت لهم الألوهية والقدرة الأزلية والسلطان الأبدي ، وتخلصوا من شبكة إبليس وجنوده الغويّة ، ولتصور لهم حكمةُ ركوب مولانا – جل ذكره – وأفعاله ، وعلموا حقيقة المحصن في جِدّه وهزله ، ووقفوا على مراتب حدوده ، وما تدل عليه ظواهر أموره – جلّ ذكره – وعزّ اسمه ، ولا معبود سواه .

فأول ما أظهر من حكمته ما لم يعرف له (نظير) في كل عصر وزمان ودهر وأوان ، وهو ما ينكره العامة من أفعال الملوك : من تربية الشّعْر ، ولباس الصوف ، وركوب الحمير بسروج غير محلاّة لا بذهب ولا فضة . والثلاث خصال معنى واحدٌ في الحقيقة : لأن الشعر دليل على ظواهر التنزيل ، والصوف دليل على ظواهر التأويل ، والحمير دليل على النطقاء ، لقوله لمحمد : « يا بُنَيّ أقِم الصلاة ، وآتِ الزكاة ، وأمر بالمعروف ، وانهَ عن المنكر ، إن ذلك من

عزم الأمور . ولا تصعّر خدك للناس ، ولا تمش في الأرض مرحاً إنك ان تخرق الأرض وان تبلغ الجبال طولاً . كل ذلك كان عند ربك شيئاً محذورا . وانقص من مشيك ، واغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير » [1] . والعامة يروون أن هذه الآية حكاية عن لقمان الحكيم لولده ، فكذبوا وحرّفوا القول ، وإنما هو السابق ، وهو سلمان . فإنما سمّي الناطق لولده لحدّ التعليم والمادة ، إذ كان سائر النطقاء والأوصياء أولاد السابق المبدع الأول وهو سلمان . فقال سلمان لمحمد : « أقمْ الصلاة » — إشارة إلى توحيد مولانا ، جل ذكره ، « وآت الزكاة » — يعني طهّر قلبك لمولانا ، جل ذكره ، ولحدوده ودُعاته ، « وأمر بالمعروف » — وهو توحيد مولانا جل ذكره ، « وانهَ عن المنكر » — يعني شريعته وما جاء به من الناموس والتكليف ، « إن ذلك من عزم الأمور » — وهو توحيد مولانا جل ذكره ، « وانهَ عن المنكر » — يعني شريعته يعني الحقائق وما فيها من نجاة الأرواح من نطق الناطق ، « ولا تصعّر خدك للناس » — الخد : وجه السابق ، وتصعيره : ستر فضيلة ،

---

[1] هذا مزيج من آيات قرآنية متفرقة هي : (أ) « يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور ولا تصعر خدك للناس، ولا تمش في الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور واقصد في مشيك واغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير » ١٩ (٥) (سورة لقمان آيات ١٧ — ١٩) ، (ب) « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » (في سور كثيرة ، منها البقرة ٤٢ ، الحج ٧٨ ، المزمل ٢٠) لكن لم تأت بصيغة المفرد : آت الزكاة ، (حـ) « إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا » (الاسراء ٣٧) ، (د) « إن عذاب ربك كان محذوراً » (الاسراء ٥٧) والتحريف في الآية هنا كثير ، وكذلك حرف النص في العبارة التالية : « وانقص من مشيك » ، إذ في القرآن : »« اقصد في مشيك » .

ويلاحظ أن تحريف الآيات القرآنية في كتب الدروز كثير جداً ، وكذلك في كتب الاسماعيلية وإن كان بنسبة أقل قليلا. وربما يرجع ذلك إلى انصرافهم عن قراءة القرآن إلى قراءة كتبهم المقدسة.

«ولا تمش في الأرض مرحاً» – فالمرح هو التقصير واللعب في الدين ، والأرض هاهنا : هي الجناح الأيمن الداعي إلى التوحيد المحض ، « واغضض من صوتك » – يعني بذلك اخفض وانقص واستر نطقك بالشريعة ، « إن أنكر الأصوات » – يعني الدعوة الظاهرة ، « لصوت الحمير » – يعني بذلك أن شرّ كلام وأفحشه وأنكره : نطقُ الشرائع المذمومة في كل عصر وزمان .

فأظهر مولانا – جل ذكره – لُبْسَ الصوف ، وتربية الشَعْر وهو دليل على ما ظهر من استعمال الناموس الظاهر وتعلّق أهل التأويل بعلي بن أبي طالب وعبادته . وركوبُ الحمير دليلٌ على إظهار الحقيقة على شرائع النطقاء . وأما السَرْج بلا ذهب ولا فضة فدليل على بطلان الشريعتين : الناطق والأساس ، واستعمال حلى الحديد على السروج دليلٌ على إظهار السيف على سائر الشرائع وبطلانهم . واستعمال الصحراء في ظاهر الأمر وخروج مولانا – جل ذكره – اليوم من السرداب إلى البستان ، ومن البستان إلى العالم ، دون سائر الأبواب : فالسرداب والبستان اللذان يخرج مولانا منهما ليس لأحد إليهما وصولٌ ولا له بهما معرفةٌ إلاّ أن يكون لمن يخدمهما أو خواصهما ، وهو دليل على ابتداء ظهور مولانا – سبحانه – بالوحدانية ومباشرته بالصمدانية ، بالحدّين اللذين كانا خفيين عن سائر العالمين إلاّ لمن يعرفهما بالرموز والإشارات وهما الإرادة والمشيئة . والإرادة هو ذومعة ، والمشيئة تالية . فليس يعرفهما إلاّ الموحّدون لمولانا جلّ ذكره . ومن السرداب يخرج إلى البستان : كذلك العلم يخرج من ذي معة إلى ذي مصة ، الذي هو بمنزلة الجنة صاحب الأشجار والأنهار . ثم يخرج منهما إلى النفس : فأول ما يلقى بستان برجوان ، وهو المعروف بالحجازي ، فلا يدخله ولا يدور حوله في مضيّه ، وهو دليل على الكلمة الأزلية . ثم يمضي

إلى البستان المعروف بالدكة ، وهو دليل على السابق ، وهو دكة العالم ، وعلومهم منه . وهذا البستان المعروف بالدكة [1] على شاطيء البحر ، كذلك علم التأويل ممثوله البحر . والمستجيب للعهد إذا بلغ علم السابق ومعرفته حَسِبَ أنه قد بلغ الغاية والنهاية في العبادة . وبستان الدكة ، مع جلالته ، ملاصقٌ لموضع الفحشاء والمنكر ، دون سائر البساتين — (وهو) دليل على أن علم السابق واصلٌ بالنطقاء الذين هم معادن النواميس الفانية الحشوية والأعمال الفاحشة الدنية . والمقس [2] دليل على الناطق . وما في النفس من الفحشاء والمنكر دليلٌ على شريعته . والنساء الفاسدات اللواتي فيه دليلٌ على دعاة ظواهر شريعته ، وارتكابهم الشهوات البهيمية في طاعته . ثم إنه — علينا سلامه ! — يخرج إلى الصناعة ، ويدخل من بابها ويخرج من الآخر . والصناعة دليلٌ على صاحب الشريعة . والصناعة ممنوعةٌ من دخول العالم فيها . فدخول مولانا — جل ذكره — فيها من باب ، وخروجه من باب : دليلٌ على تحريمه الشريعة وتعطيلها . ثم إنه — علينا سلامُه ورحمته — يدور حول البستان المعروف بالحجازي ، وهو دليلٌ على الكلمة الأزليّة .

---

١ كان ساحل النيل حينئذ بالمقس (المقريزي : الخطط ح٢ ص ٣٦٨ س٦ من أسفل) . وقال ابن عبد الظاهر : « الدكة بالمقس كانت بستاناً» (نقله المقريزي ح٢ ص ٣٦٨ ، القاهرة سنة ١٣٢٦)
وقال المقريزي : «كان من جملة مناظر الخلفاء الفاطميين منظرة تعرف بالدكة ، لها بستان عظيم بجوار المقس ، فيما بينه وبين أراضي اللوق ، وما زالت باقية حتّى زالت الدولة وحكر مكان البستان ، وصار خطة تعرف إلى اليوم بخط الدكة ... والدكة الآن آدر وحارات شهرتها تغني عن وصفها » (الموضع نفسه) .

٢ المقس : قديم ، وكان في الجاهلية قرية تعرف بأم دنين ، وهي الآن محلة بظاهر القاهرة في بر الخليج الغربي ، وكان عند وضع القاهرة هو ساحل النيل . وبه أنشأ الامام المعز لدين الله أبو تميم معد — الصناعة ... وبه أيضاً أنشأ الامام الحاكم بأمر الله أبو علي منصور — جامع المقس الذي تسميه عامة أهل مصر في زمننا بجامع المقسي وهو الآن يطل على الخليج الناصري... وأدركنا المقس خطة في غاية العمارة بها عدة أسواق » (المقريزي ح٣ ص ١٩٦ — ٢٠٢) .

والدوار حوله بلوغٌ إلى الكشف بلا سترةٍ تحوط بالدين . ثم إنه يبلغ إلى القصور ، وهما قصران عظمان خرابان : دليل على بطلان الشريعتين [1] وخرابهما . ثم إنه يدخل من باب البستان المعروف بالمختص ، وهو دليل على التالي ، إذ كان التالي مختصاً بعلمه ، وأكثر العالم يميلون اليه (إذ) هو هيولي العالم الجرماني . ومن الشيعة من يعتقد ويعبد التالي . ومن الشيعة من يقول بأن التالي مولانا ، وهذا هو الكفر والشرك . وإنما هو التالي الذي عجز الناس عن معرفته . و (هو) الجنة المعروفة بالمختص متصلة بالجنة المعروفة بالعصار . والعصار دليلٌ على الناطق ، لأنه يعصر علم التالي ، فيخرج منه الحقيقة والتوحيد ، فيكتمه عن العالم الغبيّ ويظهر لهم الثفل [2] ، وهو الكسب الذي لا ينتفع به غير البهائم . وكذلك البستان المعروف بالعصّار ، وهو شرابٌ من الفواكه والأشجار والرياحين والأثمار . وبستان المختص عامر بالفاكهة والأزهار والرياحين والأشجار . ومنه يخرج الماء إلى الحوض الذي تشرب منه البهائم . والماء هو العلم والحوض هو المادة الجارية من التالي . والدوابُّ هم النطقاء والأسس . وكذلك العلم يخرج من التالي إلى الأساس في كل عصر وزمان . والسابق ممدّ الناطق . وهذان البستانان بين المسجدين المعروفين بمسجد تبر ومسجد ريدان [3] . فمسجد ريدان مُحاذي بستان العصار ، ومسجد تبر محاذي بستان المختص . ومسجد

---

١ أي شريعة التنزيل (السنية) وشريعة التأويل (الاسماعيلية) .

٢ التفل : العكارة ، ما يبقى من الكدورات في اناء الشراب .

٣ مسجد تبر « هذا المسجد خارج القاهرة مما يلي الخندق . عرف قديماً بالبئر والجميزة ، وعرف بمسجد تبر . وتسميه العامة : مسجد التبن ، وهو خطأ . وموضعه خارج القاهرة قريباً من المطرية ... وتبر هذا أحد الأمراء الأكابر في أيام الأستاذ كافور الاخشيدي » (المقريزي : « الخطط » ح٤ ص ٢٧١)

تبر دليل على الناطق ، والتبر دليلٌ على الذهب ، والذهب دليل على ذهاب شريعته . وهذا المسجد لم يُصلّ فيه صلاة جماعةٍ قط — دليل على أن ليس للناطق ولا لمن يتّبعه اتصال بالتوحيد . ومسجد ريدان دليل على حجة الكشف القائم بالسيف والعنف ، الداعي إلى التوحيد المنكر عند سائر العالمين : فبإزاء الباطل الذي هو جنة العصار ، وهو دليل على الناطق حتى يُرفع ، وهو مسجد ريدان ، وهو ذومعة . وبإزاء الحق الذي هو جنّة المختص ، وهو التالي : باطلٌ يطلب فساده هو مسجد تبر ، وهو الناطق . وريدان خمسة أحرف : دليل على الخمسة حدود : النفسانيين ، والنورانيين ، والروحانيين ، والجرمانيين ، والجسمانيين ، وهي ذومعة العقل الكلي النفساني ، وذومعة النفس الروحاني والجناح الرباني ، والأيمن الباب الأعظم ، وهو السابق والتالي معدن العلوم . وما من المساجد مسجد سقطت قبّته وهوى بكماله غيرُ مسجد ريدان . فأمر مولانا سبحانه بإنشاء قبته ، وزاد في طوله وعرضه وسُمُوه : دليل على هدم الشريعة الظاهرة على يد عبده الساكن فيه [1] ، وأنشأ توحيد مولانا — جل ذكره — فيه بالحقيقة ظاهراً مكشوفاً . ونزوله عن الحمار إلى الأرض وركوبه آخر محاذى باب المسجد : دليل على تغيير الشريعة وإثبات التوحيد وإظهار الشريعة الروحانية على يد عبده حمزة بن علي بن أحمد . ونزوله إلى الأرض مُحاذى باب المسجد إشارة منه إلى عبده ، باب حجابه على خلقه . ونزوله عن الحمار وركوبه آخر : كان في نفس أذان الزوال . وصلاة الزوال دليلٌ على الناطق . وتغيير مولانا الحمار في نفس وقت الأذان : دليل على إزالة الظاهر . ثم إن مولانا لا بد له في كل ركبة من الإعادة إلى البستانين المعروفين بالمقس : دليل على إظهار النّشءِ الثالث الخارج من الكفر

[1] كان حمزة بن علي يسكن في مسجد ريدان .

والشرك ، وهما الظاهر والباطن ، وهو توحيد مولانا جل ذكره . ودخوله إلى القصر من الباب الذي يخرج منه والسرداب بعينه : دليلٌ على إثبات الأمر وكشف الطرائق . وأما نزوله في ظاهر الأمر إلى مصر وما شاهدناه ، ففيها تمكن الشيطانُ الغويّ من قلوب العامة الحشوية والعقول السخيفة الشرعية مما يسمعونه من ألسن الركابية قُدّام مولانا ، بما يستقرّ في عقولهم السخيفة من كلام الهزل والمزاح ، ولم يعرفوا أن فيه حكمةً بالغة :

فأول مسيره إلى المشاهد الثلاثة ، وليس فيها أذان ولا إقامة ولا صلاة جماعة إلاّ في الأوسط .

ثم إنه يسير إلى راشدة ، وهي أيضاً ثلاثة مساجد متفاوتات البنيان . وأحسن ما فيها وأعلاها وأفضلها الذي يُصَلّي الخطيب فيه يوم الجمعة ، وتُصَلّى فيه خمسُ صلوات على دائم الأيام ، وهو الوسطاني : وهو دليل على توحيد مولانا وإثبات خمسة حدود علوية فيه . والمسجدان اللذان معه متفاوتان في البناء : دليل على الناطق والأساس . وكذلك الناطق في ترتيب حدوده أفضل من الأساس ، والأساس أعظم شأناً في ترتيب الباطن ، ورمزه من الناطق في المعقولات والبيان .

فلما ظهر التوحيد زالت قدرتها جميعاً . وسميت « راشدة » ، لأن بمعرفتهم الحجة وهدايته والأخذ منه يُرْشد المستجيبين . ثم إنه — علينا سلامهُ ورحمته — يدور حول هذا المسجد الوسطاني في ظاهر الأمر : دليلٌ على التأييد لعبده . وقُدّام المسجد عَقَبَةٌ صعبة الصعود لمن يسلكها . وليس إلى القرافة محجّة إلاّ على هذه العَقَبَة : دليلٌ على البراءة من الأبالسة أصحاب الزخرف والناموس . وأما ما

يرونه من وقوفه في الصوفية واستماعه لأغانيهم والنظر إلى رقصهم فهو دليل على ما استعمل من الشريعة ، التي هي الزخرف واللهو واللعب ، وقد دنا هلاكهم . وأما لعب الركابية بالعصي والمقارع قدّام مولانا — جل ذكره — فهو دليلٌ على مكاسرة أهل الشرك والعامة وتشويههم بين العالم وإظهار أديانهم المغاشم وتكشف زيفهم . أما الصراع فهو دليل على مفاتحه الدعاة بعضهم لبعض . وقد كان للعالم في قتل سويد والحمام عبرة لمن اعتبر لأنهما كانا رئيسين في الصراع ولكل واحدٍ منهما عشيرةٌ تحميه وأتباع . وهما دليلان على الناطق والأساس . وقتلهما دليل على تعطيل الشريعتين : التنزيل والتأويل ، والهوان بالطائفتين من أهل الكفر والتلحيد .

وأما ما ذكره الركابية من ذكر الفروج والأحاليل فهما دليلان على الناطق والأساس . وقوله : « أرني قمرك ، » يعني اكشف عن أساسك ، وهو موضع يخرج منه القذر : دليل على الشرك . فإذا كُشِف عن أساسه وأخرج قبله — أي عبادة أساسه — نجا من العذاب والزيغ في اعتقاده . ومن شك هلك » .

كذلك يؤكده حجة العراقين أحمد حميد الدين بن عبد الله الكرماني في كتابه « مباسم البشارات بالإمام الحاكم بأمر الله » وقد قصد منه إلى بيان المكانة العظمى التي للحاكم بأمر الله ، وكان الكرماني قد وفد على مصر سنة ٤٠٨ ﻫ لما ظهرت الديانة الجديدة التي دعا اليها محمد الدرزي وحمزة بن علي واضطربت بسبب ذلك أحوال الدعوة الاسماعيلية في مصر ، فجاء الكرماني ليُحدّ من غلو هذين في دعوى ألوهية الحاكم ، وفي الوقت نفسه رفع منزلة الحاكم فوق منزلة البشر . يقول الكرماني في الفصل السادس من هذه الرسالة :

« ثم إن أول الدلائل على ما ذكرناه ظهور آثار ما نص الله تعالى عليه في كتابه بقوله : « فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس . هذا عذاب اليم » (سورة الدخان آية ١٠) مخاطبةً لمحمد (ص) ، والمعنى للتابعين له من جهة أساسه وأئمة دوره : أي : انتظروا من الأئمة التي هي أيام الله — الإمامَ الذي يكون مِنْ أفعاله أفعالٌ مظلمة تحير العقول . وتلك الأفعال عذابٌ وامتحانٌ لأهل الدعوة عظيم . ففي زمانه ، عقَيب الفترة ينجز اللهُ وعدَه وتنكشف الظلمة ويعود الحق بكليته إلى بيت النبوّة ، وذلك قوله : « فارتقب » . فأيُّ إمامٍ ظهر من أفعاله ما ظهر من الإمام (عليه السلام) من الأفعال التي قد تحيّرت وأظلمت المقاصد في البحث عن الغرض فيها ! وأيّ دخان أعظم مما عمّ المؤمنين ! وهل ذلك إلاّ امتحانٌ به يهلك الفاسق ، ويثبت عليه الصادق — ! فوجود ما قيل فيه وقيامه مقام الصدق ، على سابق الشواهد وتوافقها — مِنْ أمارات الحق[١] » .

ومن هنا نرى أن أصحاب الحاكم هم أنفسهم أوّل من يقرون بأنه ارتكب « أفعالاً مظلمة تحير العقول » ، وأتى من الأمور الغريبة ما جعل داعيته الأول في الديانة الجديدة ، حمزة بن علي ، يلتمس لها تلك التأويلات البالغة الغرابة التي رأيناها في رسالة حمزة هاتيك .

وإذن فلا يشك أحدٌ سواء من أنصار الحاكم وأتباعه المعاصرين له ، وخصومه ، في أن أفعاله غريبة شاذة . والفارق بين كلا الفريقين هو في طريقة تأويل هذه الغرابة في السلوك : وفي هذا التاويل نجدهما على طرفي نقيض : فبينما أنصاره ودعاته يتخذون من ذلك دليلاً على ألوهيته

---

١ الكرماني : « مباسم البشارات بالامام الحاكم بأمر الله » نشرها د . محمد كامل حسين في ثنايا كتابه » « طائفة الدروز » ، ص ٦٤ — ٦٥ . القاهرة ، سنة ١٩٦٢ .

أو سموّ مكانته ، نرى خصومه يتخذون منها دليلاً على هَوَسه وجنونه .

ومنذ عصره ونحن نجد من يفسّرها تفسيراً قائماً على أساس علم الأمراض العقلية . فإن يحيى بن سعيد الأنطاكي يرجع هوس تصرفات الحاكم بأمر الله إلى اصابته المبكرة بنوع من أنواع المالنخوليا . قال يحيى بن سعيد الأنطاكي وهو يتحدث عن الحاكم :

« وكان سببَ بَغْيه في جميع ما يقصده من هذه الفعال العجيبة المتضادة التي تقوم في نفسه ويفعلها شيئاً بعد شيء – صنفٌ من سوء المزاج المرضيّ في دماغه ، أحدثَ له ضرباً من ضروب المالنخوليا وفساد الفكر منه منذ حداثته . فإن من المتعارف في صناعة الطب أنه قد يكون ، فيمن يعتّريه هذا المرض ، أنه يقوم في نفسه أوهام ، ويتخيل أموراً وعجائب ، ويكون كل واحدٍ منهم لا يشكّ أنه على الصواب فيما يتصوره في جميعِ أفعاله ، ولاً يثنيه عن ذلك ثانٍ ولا يردّه رادٌ . وأن قد يكون منهم من يظن بنفسه أنه نبي . ومنهم من يتوهم أنه الإلـه بنفسه – تعالى كثيراً – ويكون يقوم من هؤلاء من اختلاط الكلام ظاهراً واختلاله ما ينكشف (به) حاله عند مَنْ يشاهده ويحادثه ، وتزول الشبهة فيه من أول وهلة . وربما كان تخليط أحدهم في الكلام مستوراً ، وتكون هذه التخيلات والخواطر الرديئة تعرِض له في أمور مستورة عن العوام ، فتكون صورته عندهم صورة العقلاء ، وحُسْنُ ظنهم به ونظرهم اليه كنظرهم إلى أفاضل الناس . فإذا أطالوا اختبارهم بأن لهم ما انطوى عنهم في نقضهم . وهذه صورة الحاكم : فإن نقضه كان يتبين لمن تطول صحبته له . وأما من هو بعيد عنه فإن أفعاله كانت توضحه له . وقد يستدل على حقيقة هذا المرض المستحوِذ عليه أنه كان قد عرَض له في حداثته تشنّج ، من سوء مزاج يابسٍ في

دماغه ، وهو مزاج المرضى الذي يحدث في المالنخوليات ، واحتاج في مداواته منه – مع ما كان يعالج به – إلى جلوسه في دُهْن البنفسج وترطيبه به . وإن كثرة سهره أيضاً وشغفه بمواصلة الركوب والهيمان الدائم مما يقتضيه هذا السوء المقدّم ذكره . وإن أبا يعقوب اسحق بن ابراهيم بن انسطاس لما خدمه استماله إلى أن تسامح في شرب النبيذ وسماع الأغاني بعد هجره لها ومنع الكافةِ منها ، فانصلحت أخلاقه وترطب مزاج دماغه ، واستقام أمر جسمه . ولما مات أبو يعقوب ، وعاد إلى الامتناع عن شرب النبيذ ومن سماع الغناء ، رجع إلى ما كان فيه[1] . »

ويحدد النويري [2] تاريخ اصابة الحاكم بهذا المرض – بتاريخ سنة ٣٩٣ هـ ، والحاكم في الثامنة عشرة من عمره . ويؤكد المقريزي [3] نفس الخبر فيقول : « ويقال إنه (أي الحاكم بأمر الله) كان يعتريه جفاف في دماغه ، فلذلك كثر تناقضه . وما أحسن ما قال فيه بعضهم : كانت أفعاله لا تعلل ، وأحلام وساوسه لا تؤول » .

ونستطيع أن نستقري الأعراض المرضية العقلية عند الحاكم في تصرفاته التالية :

١ – كان مولعاً بقتل الناس وقتل خواصه بنفسه ، وتعذيب خواصه بالنار . ذكر ابن اياس ما يلي : « كان (أي الحاكم) يركب على حماره الأشهب المدعو بالقمر . فينزل عنه عند باب جامعه (= جامع

---

١ يحيى بن سعيد الأنطاكي : « صلة تاريخ أوتيخا » ص ٢١٨ – ٢١٩ . تحقيق ل. شيخو ، بيروت سنة ١٩٠٥ .

٢ النويري : « نهاية الأرب » حـ ٢٦ ص ٥٢ ، مخطوط مصور في دار الكتب المصرية رقم ٥٤٩ معارف عامة .

٣ المقريزي : « الخطط » حـ٤ ، ص ٧٤ ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

الحاكم) الذي عند باب النصر ، ويأخذ بيد من يختار من غلمانه ، فيرقده ويشق بطنه بيده ، ثم يخرج مصارينه بيده فيرميها إلى الكلاب ، ويترك المقتول مكانه حتى يدفنه أهله . وكان يعذب جماعة من خواصه بالنار . وقتل جماعة كثيرة من العلماء ، منهم أبو أسامة ، وكان من كبار العلماء ، ومنهم جبارة اللغوي ، قيل إن الشيخ جبارة هذا كان يعرف للكلب في اللغة ثلثمائة اسم في لغات العرب ، ومنهم الهروي ، وغير ذلك من العلماء [1] » .

ولا شك في أن هؤلاء الضحايا لم يرتكبوا ذنباً يستحقون عليه العقوبة ، حتى يقال إنه كان يقتل عبرة للناس وعقاباً على جرائم ارتكبوها ، كما يزعم بعض من يتصدون لتبرير أفعال الحاكم .

فإن كانت هذه الأخبار صحيحة ، فهي تدل على نزعة سادية sadisme في أعلى درجات الخطورة المرضية . وعلى الذين يقصدون للدفاع عنه ، أن يبدأوا فيثبتوا أولاً عدم صحة هذه الأخبار . يضاف إلى ذلك هذا الثبت الطويل من ضحاياه الذي أتينا عليه من قبل (ص ٥٦٣ — ٥٦٥) ، وكلهم كانوا من كبار القواد وأرباب الدولة والقضاء الذين عينهم هو نفسه ، والذين منهم من كان له الفضل الأكبر في انقاذ عرشه . ومن غير المعقول أن يكون عقاب هؤلاء ، حتى لو كانوا قد ارتكبوا جرائم ، القتل والتمثيل بهم ، خصوصاً وقد كان يفعل ذلك بهم ولم يمض على الواحد منهم في منصبه غير أشهر قليلة ، بل عشرة أيام !

ولا وجه للاحتجاج ها هنا بأن الطغاة في كل العصور سفاكون للدماء في غير احتياط ولأقل الأسباب ، لأن الأمر فيما يتعلق بالحكم

---

١ ابن اياس : «بدائع الزهور في وقائع الدهور » ، حـ١ ص ٥٣ ، طبع بولاق سنة ١٣١١ هـ .

على تصرفات الحاكم بأمر الله لا ينصب على سفكه لدماء بعض رجال الدولة ، بل لأنه في ذلك لم يتخذ قاعدة واحدة يسير عليها في ذلك ، ولم يكن يصدر في معظم الأحوال عن أسباب سياسية أو جرائم ارتكبوها في أداء وظائفهم ، بل صدرت أحكامه بالقتل لغير سبب في غالب الأحيان . فماذا فعل هؤلاء العلماء أو أولئك الحراص حتى يفتك بهم على هذا النحو البشع ، إن صحّت الأخبار المتعلقة بمصارعهم ؟!

كما لا محل أيضاً للقول بأن قتله لبعض رجال الدولة كان بهدف توفير العدالة والضرب على أيدي المستغلّين لمناصبهم الظالمين لعامة الناس، تحقيقاً لمنافع شخصية لهم . ذلك أنه لو صحّ أن هؤلاء قد ارتكبوا هذه المظالم والجرائم ، فإن عقوباتهم ليست قتل النفوس . وإذا قيل إنه بهذا قد أرهب موظفي الدولة وحملهم على الأمانة والنزاهة ، وتوفير العدل بين الناس ، فإن توالي هذا القتل في متولى الوظائف العامة يدل على أن الدرس الذي أراد أن يعلّمه إياهم لم يأت بأية ثمرة .

وإذن فتصرفاته هذه لا يمكن أن تدخل في باب العدل . وهذا ما لاحظه يحيى بن سعيد الأنطاكي فقال :

« وأظهر (أي الحاكم) من العدل ما لم يسمع به : ولعمري إن أهل مملكته لم يزالوا في أيامه آمنين على أموالهم ، غير مطمئنين على نفوسهم »[١] فهو يقول إن عدله من أغرب أنواع العدل : يعدل فيما يتعلق بالأموال ، ولكنه لا يعدل فيما يتعلق بالنفوس والأرواح .

وصحيح أن الحاكم تعفف عن أموال ضحاياه ، وكان أحياناً كثير الجود والعطايا . شهد بهذا المؤرخون ، فقال الأنطاكي : » « ولم تمتد

١ يحيى بن سعيد الأنطاكي : « صلة تاريخ اوتيخا » ص٢٠٦ . نشرة شيخو ، بيروت سنة ١٩٠٥ .

يده قط إلى أخذ من مال (من) أحد ، بل كان له جود عظيم وعطايا جزيلة وصلات واسعة . ولقد قتل من رؤساء دولته وأهل مملكته ، ممن لهم الأموال العظيمة ، ما لا يقع عليه الإحصاء لكثرته ، فلم يتعرض لأخذ مال أحد منهم لا سيما مَنْ كان له وارث ، ومَن لا وارث لهم كانت تركتهم تستوهب منه فيهبها على الأكثر ، وأسقط جميع الرسوم والمكوس التي جرت العادة بأخذها ، وتقدم إلى كل من قبض منه شيء من العقار والأملاك بغير واجب ، أو في مصادرة ، في أيامه وأيام أبيه وجده — أن يُطلَق ما قبض منه [1] » . ثم إنه كان في جولاته اليومية في القاهرة « يجزل الصلات والعطايا : ما بين دور ودراهم وثياب » ، وأنه في رمضان سنة ٤٠٥ هـ « خرج الحاكم عن المعهود في كثرة العطاء والإقطاعات حتى أقطع النوتية الذين يجذفون به في العشارى ، وأقطع المشاعلية ، وكثيراً من الوجوه والأقارب ، وبنى قرة ، فكان مما أقطع : الاسكندرية والبحيرة ونواحيها » . [2]
كذلك قام بأعمال برّ عظيمة منها إنشاء دار الحكمة (سنة ٣٩٥ هـ) ، واتمام بناء الجامع الذي سمّي باسمه ، وإنشاء جامع راشدة (سنة ٣٩٣) في خطة راشدة قرب مصر القديمة ، وإنشاء جامع المقس في منطقة المقس ، ورصد النفقات لصيانة المساجد التي لا أوقاف لها ، ثم وقفه لبعض أملاكه في الفسطاط على الجامع الأزهر .

ولكن علينا ، ونحن نقدر هذا الجود ، أن نتذكر ما يلي :

أ — أن ثروة الحاكم بأمر الله كانت كبيرة جداً ، كما يشهد بذلك

١ يحيى بن سعيد الأنطاكي ، الموضع نفسه .
٢ المقريزي : « اتعاظ الحنفاء » لوحة ٦٧ أ ، ب من مخطوط أحمد الثالث .

ابن تغري بردي [1] وغيره من المؤرخين .

ب – أنه بوصفه الخليفة الفاطمي كان يملك مدينة القاهرة المعزية كلها ، وكانت تشمل حينئذ قرابة عشرين ألف منزل ، كل منها كان يؤجر في المتوسط بمقدار أحد عشر ديناراً في الشهر ، وكان فيها ما يقرب من عشرين ألف دكان وكلها يملكها الخليفة ، وكان ايجار الدكان في المتوسط ستة دنانير فكان دخل الخليفة من هذه الإيجارات حوالى أربعة ملايين وثمانين ألف دينار في العام [2] . هذا فيما يتصل بحصيلة ايجارات البيوت والدكاكين في القاهرة المعزية وحدها .أضف إلى هذا ما كان يملكه في أنحاء القطر المصري من الضياع والبساتين التي لا تدخل تحت حصر ، وما كان يرد اليه من المغرب والشام من عشور ومكوس وأتاوات . فما قيمة هذه العطايا التي كان يمنحها وهو يتجول في القاهرة بالنسبة إلى هذه الثروة الهائلة والريع الضخم ! ولم يذكر لنا واحد من المؤرخين – سنياً كان أو شيعياً أو درزياً –

---

١ ابن تغري بردى : « النجوم الزاهرة » حـ٤ ص ١٩٢ » : « وأما ما خلفه الحاكم من المال فشيء كثير . قيل : إنه ورد عليه أيام خلافته رسول ملك الروم ، فأمر الحاكم بزينة القصر . قالت السيدة رشيدة عمة الحاكم : فأخرج اعدالا مكتوباً على بعضها : الحادي والثلاثون والثلثمائة ، وكان في الأعدال الديباج المطرز بالذهب فأخرج ذلك ، وفرش الديوان وعلق في حيطانه حتى صار الإيوان يتلألأ بالذهب . وعلق في صدره صورة العسجدة ، وهي درقة من ذهب مكللة بفاخر الجواهر يضيء لها ما حولها ، إذا وقعت عليها الشمس لا تطيق العيون النظر اليها . وأيضاً مما يدل على كثرة ماله ما خلفته ابنته«ست مصر»بعد موتها،فخلفت شيئاً كثيراً يطول الشرح في ذلك: من ذلك ثمانية آلاف جارية – قاله المقريزي وغيره – ونيف وثمانون زيراً صينياً مملوءة جميعاً مسكاً ، ووجد لها جوهر نفيس ، من جملته قطعة ياقوت زنتها عشرة مثاقيل . وكان اقطاعها في السنة خمسين ألف دينار » . وهذا يدل على أن ثروة الحاكم قد بقيت حتى وفاته ثروة هائلة جداً،ما دامت بنته كانت تملك هذا كله ! فأين هذا من الزهد والتقشف المنسوبين اليه ؟ ! .

٢ ذكر ذلك ناصر خسرو في رحلة ، « سفر نامه » الترجمة العربية التي قام بها د . يحيى الخشاب ، ص ٨٨ – ٨٩ ط ٢ ، بيروت سنة ١٩٧٠ .

أنه تنازل عن هذه الثروة أو تصرف في هذا الريع على المحتاجين والمعوزين، وما أكثرهم بين رعيته !

حـ ـ أنه كان في بعض الأوقات يرفع المكوس ، أي يبطلها ، كما فعل في سنة ٣٩٨ هـ حينما توقفت زيادة النيل وقلّت الأقوات ، وفي سنة ٤٠٣ حين اشتد الغلاء ـ أي أن الظروف العسيرة والكوارث العامة هي التي كانت تحمله على ابطال بعض المكوس ، اتقاءً لهياج عامة الناس واضطراب الأحوال نتيجة لذلك . فلم يكن إبطاله لهذه المكوس في بعض الأحيان إذن عن إيمان بمبدأ تخفيض الضرائب والتخفيف عن كاهل الناس والسعي لتخفيض الأسعار بتقليل رسوم الصادر والوارد التي كانت تؤخذ على البضائع الواردة والمصدّرة عند المواني (تنيس ، دمياط ، الاسكندرية ، الخ) بنسبة خمس البضاعة .

٢ ـ ومن الأعراض المَرَضية الشاذة ما ورد في رسالة حمزة بن علي المعتونة « بكتاب فيه حقائق ما يظهر قدّام مولانا ـ جل ذكره ـ من الهزل » ـ وهي من رسائل الدروز من إشارته إلى ما كان يحدث للحاكم بأمر الله مع الركابية من « ذكر الفروج والأحاليل ... وقوله : أرني قمرك ، يعني اكشف عن أساسك ، وهو موضع يخرج منه القذر» ـ مما ورد في تلك الرسالة التي أوردنا نصّها فيما سبق . ومهما يكن من تأويل حمزة لهذه الأفعال والأقوال ، فإن ما يورده يدل على أن الحاكم بأمر الله كان يطلب من الركابية أن يكشفوا عوراتهم أمامه .

كذلك ما كان يأمر به الحاكم عقاباً لمن يغشّون في البضائع . ورد في ابن اياس ما يلي : « كان (أي الحاكم) يلبس جبة صوف أبيض ، ويركب على حمارٍ عالٍ أشهب يسمى القمر ، ويطوف في

أسواق مصر[1] والقاهرة ، ويباشر حسبة البلد بنفسه . وكان معه عبدٌ أسود طويل عريض يمشي في ركابه ، يقال له « مسعود » . فإن وجد أحداً من السوقة غش في بضاعته أمر ذلك العبد « مسعوداً » بأن يفعل به الفاحشة العظمى ، وهي اللواط ، فيفعل به على دكانه ، والناس ينظرون اليه حتى يفرغ من ذلك والحاكم واقفٌ على رأسه[2] » . فواعجباً من هذه الطريقة في العقاب !

كذلك موقفه من النساء موقف غريب يحتاج إلى تحليل . فإنه « منع النساء من المشي في الطرقات ، فلم تُرَ امرأة في طريقٍ البتة ، وأغلقت حماماتهن . ومنع الاساكفة (جمع : اسكافي) من عمل خفافهن[3] » وقد بقيت النساء على هذه الحال حتى وفاة الحاكم في سنة ٤١١ ، وكان قرار المنع هذا قد أصدر في سنة ٤٠٤ .

٣ – ومن الأعراض أيضاً « أنه صار يَقِيد الشمع في مجلسه ليلاً ونهاراً . ثم إنه صار يجلس في الظلام ، واستمر على ذلك مدة طويلة . ومنها أنه أمر الناس بأن يغلقوا الأسواق بالنهار ويفتحوها بالليل . وجعل الليل مقام النهار في جميع أحوال الناس ، فامتثلوا منه ذلك ، واستمروا عليه دهراً طويلاً ... ثم أعاد الناس إلى ما كانوا عليه في الأول يتابعون أشغالهم بالنهار »[4] .

كل هذه الأعراض تدل على شخصية غير سوية . ومن هنا اضطر أنصاره إلى تأويلها تأويلات مغرقة ، كما شاهدنا في رسالة حمزة بن علي ، وكما فعل حميد الدين الكرماني في رسالة « مباسم البشارات » . أما غير أنصاره فقد وصفوه بما أوردنا من نعوت .

---

١ كان اسم « مصر » يطلق حينئذ على الفسطاط ، أي ما يعرف حالياً بمصر القديمة .

٢ ابن اياس : « بدائع الزهور في وقائع الدهور » حـ١ ص ٥٣ ، طبع بولاق سنة ١٣١١ هـ .

٣ المقريزي : « الخطط » حـ٤ ص ٧٣ ؛ القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

٤ ابن اياس : « بدائع الزهور في وقائع الدهور » حـ١ ص ٥٢ ؛ طبع بولاق سنة ١٣١١ هـ .

كيف بدأت ديانة الدروز

ولا بد أن بداية دعوة الدروز كانت قبيل سنة ٤٠٨ بقليل ، لأن حميد الدين الكرماني وفد على مصر سنة ٤٠٨ هـ فوجد الأحوال مضطربة بأمر دعوة جديدة تدور حول الحاكم بأمر الله وقد أحدثت بلبلة شديدة في نفوس أصحاب الدعوة الاسماعيلية الفاطمية بمصر . يقول الكرماني في رسالة « مباسم البشارات بالإمام الحاكم بأمر الله » :

« لما وردت الحضرة النبوية مهاجراً ، وللسدّة العلوية زائراً ، ورأيت السماء قد أظلّت بسحاب عميم ، والناس تحت ابتلاءٍ عظيم ، والعهد في الرسوم السالفة قد نقض ، وعن أولياء الدين بما كسبت أيديهم قد أعرض ، والرسمَ في عقد مجلس الحكمة جرياً منهم بالإحسان قد رفض ، والعالي قد افتضح ، والسافل منهم قد ارتفع . وشاهدت أولياء الدعوة الهادية (= الدعوة الاسماعيلية) — بسَط الله أنوارها ، والناشئين في عصمة الإمامة وألي ولائها قد حيّرهم ما يطرأ عليهم من هذه الأحوال التي تشيب لها النواصي ، وبهرهم ما تجدد لهم من الأسباب التي لا يهلك بها إلا أولو النفاق والمعاصي ، وهم يومئذ يموج بعضهم في بعض ، ويرمي كل منهم صاحبه بفسق ونقض ، تتلاعب بهم الأفكار الرديّة ،

وتتداولهم الوساوس المردية ، ثم لا يعلمون ما أظلهم من الدخان المبين ، ولا ما ألم بهم من الامتحان المستبين ، فصار البعض منهم في الغلوّ مرتفعين إلى ذراه ، والبعض في النكص على أعقابهم تاركين عصمة الدين وعُراه ، والقليل منهم قد تزعزع أركانُ اعتقادهم . وما قبلوه من الدين باختيارهم وارتيادهم ، وهم على شفا انحلالٍ وحؤول واختلال ، وأعناق أولي الطرفين من الأبالسة إلى اختلافهم ممتدة ، وهممها في اصطيادهم عن اعتقادهم محُتَدّة ، والآحاد منهم قد رضوا من أنفسهم لأنفسهم ، إذ تخلصت نفوسهم مكتفين بقول الله تعالى : « لا يضركم مَنْ ضَلّ إذا اهتديتم » (المائدة : ١٠٥) — حملني [١] فرطُ الشفقة في الدين على أن أناجي الإخوان المستضعفين ، مِنْ دون مَنْ فَسَد جوهرُه بما حدث فيه من المقال ... بما يكون تغذية لعقولهم وتثبيتاً لأقدامهم : من بيان إمامة الإمام الحاكم بأمر الله وصدقها ، والبشارات الواردة من الأنبياء — عليهم السلام — وإشاراتهم بحقها ... والكلام على الأسباب العارضة وأنها ليست إلا لما يريد الله من تصديق قول أنبيائه بقيام ما قالوه مقام الصدق » [٢] .

من هذه الديباجة يتبين :

أ — أنه حين ورد الكرماني ، حجة العراقين ، وأكبر مفكري الاسماعيلية ، إلى مصر — وكان ذلك في سنة ٤٠٨ هـ ، وجد الناس يخوضون في دعوى « تشيب لهولها النواصي » على تعبيره ، وبسببها رمى الناس بعضهم لبعض بالفسق والمروق ، وكانت دعوى ارتقت

---

١ جواب قوله « لما وردت ... » في أول النص .

٢ الكرماني : « رسالة مباسم البشارات بالإمام الحاكم بأمر الله » ، منشورة ضمن «طائفة الدروز » للدكتور محمد كامل حسين ، ص ٥٥ ، ٥٦ . القاهرة ، سنة ١٩٦٢ .

في الغلوّ إلى ذراه . وتسبب عنها حيرة أصحاب الدعوة الهادية ، أي الدعوة الاسماعيلية .

ولا بد أن تصرفات الحاكم بأمر الله ، تلك التصرفات التي أثارت الناس ضد الحكم الفاطمي ، ومن ثم ضد الدعوة الاسماعيلية بوجه عام ، قد شككت أصحاب الدعوة الاسماعيلية أنفسهم في حقيقة إمامة الحاكم وصدقها . وهذا هو ما دعا حميد الدين الكرماني أن يكتب قبل رسالة « مباسم البشارات » رسالتين هما : « المصابيح في الإمامة » و « الرسالة الكافية في الرد على الهاروني » — ليثبت صحة إمامة الحاكم بأمر الله ، « وكونه صادقاً في سفارته » (رسالة مباسم البشارات ، الكتاب نفسه ، ص ٥٩). وقد يستدل من هذا على أن أصحاب الدعوة الاسماعيلية في مصر وفي غير مصر هالهم تصرفات الحاكم وما جرّته من ويلات على الدعوة الاسماعيلية ، فشككوا في صحة إمامته ، وربما فكروا أيضاً في خلعه من الإمامة . ولعل الحاكم بأمر الله هو نفسه قد استدعى حميد الدين الكرماني — وهو حجة العراقين ، وكبير الدعاة — ليقنع أصحاب « الدعوة الهادية » في مصر بصحة إمامة الحاكم ، وليدافع عنه ضد ما قامت ضده من حملات تشهيرية .

دفاع الكرماني عن الحاكم بأمر الله

وفي دفاع الكرماني عن الحاكم نراه يغلو فيه ، وإن كان غلوه أقل درجة من غلوّ حمزة بن علي ومحمد الدرزي . إذ هو ينعت الحاكم بأمر الله بأنه :

أ — إمام في وقته ،

ب ـ قائم في زمانه ،

حـ ـ قائد لأهله ،

د ـ شفيع للمتعلقين بحبله ،

هـ ـ وعلى الرغم من أنه لم يكن سابعاً في دوره ، فله من القوة والتأييد الواصلين اليه من جهةِ الله ما يجعله ذا مكانة عالية جداً.

ثم يسوق البشارات التي بشرت بالحاكم بوصفه هو المسيح أو المهدي الذي بشّر به النبي ايشاعيا (اشعيا) في التوراة ، حيث يقول :

גִּילִי מְאֹד בַּתצִיּוֹן הָרִיעִי בַּת־יְרוּשָׁלִַם
הִנֵּה מַלְכֵּךְ יָבוֹא לָךְ צַדִּיק וְנוֹשָׁע
הוּא עָנִי וְרֹכֵב עַל־חֲמוֹר וְעַל־עַיִר
בֶּן־אֲתֹנוֹת

أي : « افرحي واشكري يا بنت صهيون ـــ واصرخي فرحاً يا بنت بيت المقدس ، فإن ملكك قد جاءك صادقاً مطهّراً من الأدناس ، زاهداً وراكباً على حمار الوحش ، والأتن » .

وقد ذكر الكرماني الآية بنصها العبري مكتوباً بحروف عربية [1] ، لكن يلاحظ على ترجمته للآية ما يلي :

أ ـ أنه أضاف كلمة « رعاة » وجعل «بنتاً» جمعاً هكذا : رعاة بنات صهيون .

ب ـ ولعلّ سبب ذلك التأويل الذي يسوقه للآية ، إذ يقول : « فهل الرعاة إلاّ الدعاة ، وهل « البنات » إلا المؤمنون ، وهل « بيت المقدس » إلاّ الإمام ، وهل ما قاله من العلامة بشارة للدعاة بقوله :

---

١ في نشر محمد كامل حسين وردت الآية العبرية محرفة جداً ، وصواب رسمها هو : جيلي مئود بت ـ صهيون هريجي بت ـ يروشالم هنه ملكن يبوءا لك صديق ونوشع هوا عانى وروكب عل ـ خمود وعل ـ عير بن أتونيم .

« فإن ملكك قد جاءك صادقاً مطهّراً من الأدناس زاهداً راكباً على الحمار وعلى العير الأتن » — إلاّ ما عليه حال الإمام (ع) — ؟ »[1] .

فكأن الكرماني إذن قد حرّف في الآية الواردة في سفر أشعيا — بحسب قوله (وصوابه في سفر زخريا اصحاح ٩ آية ٩) — لكي تتلاءم كلها مع أحوال الحاكم بأمر الله والدعوة الاسماعيلية . وكأن المسيح (أو المهدي) الذي بشر به اشعيا هو بعينه الحاكم بأمر الله ، والدليل على ذلك أن الحاكم كان زاهداً ، ويركب الحمار في ركوبه .

وهنا قد يردُّ على الكرماني بأن المقصود من بشارة أشعيا هو عيسى ابن مريم ، ولهذا يتدارك الكرماني هذا الاعتراض بالرد فيقول : « نقول : قد يقع الظن بأن الذي قاله ايشاعيا (ع) من هذه البشارة التي ذكرناها هو بشارة بعيسى (ع) بكونه راكباً للحمار ، زاهداً — من دون غيره . —

والذي يبين أن الإشارة بقوله ذلك في هذا الموضع هي بالإمام (ع) من دون عيسى (ع) ويؤيد الحكم ويقطعه : قول ايشاعيا ثانياً إنه يهلك المفسدين ، ويفنيهم بريح شفتيه ، حيث يقول مخبراً عن أفعال الزاهد الراكب الحمار الذي بشر به :

— ويقضي بالصدق والعدل للضعفاء والفقراء ويريح الخواص المتواضعين :

— ويضربُ الأرض بعصا فمه وبريح شفتيه ، ويميت المفسدين .

ثم كون عيسى (ع) من هذه الأفعال خالياً (هو) من الشهادة العظمى بأن البشارة ليست به ، إذ لم يبق في قومه فيقال إنه يحكم بالصدق والعدل ، ولم يقتل أحداً ، ولا أمات مفسداً ولا أمر بذلك فيقال إنه قتل وأمات . وإذا كان ذلك كذلك ، وخلا عيسى من أحكام هذه

---

٢ الكرماني : « مباسم البشارات » ، الموضع المذكور ، ص ٦١ — ٦٢ .

الأفعال ، خلصت هذه القضايا التي حكم اشاعيا (ع) بها للحاكم (ص) بقيام أماراتها فيه : إذ هو الزاهد الراكب الذي قد أفنى المفسدين ويفنيهم أبداً بحركة شفتيه بقوله : خذوا رأس فلان ، أو اقتلوه — بعصيانهم وإفسادهم ، ولم تصحّ إلا فيه . إن ذلك لشيء عُجاب » [1] .

وكثيراً ما لجأ الاسماعيلية [2] إلى اقتباس آيات عبرية من التوراة للاستدلال منها على عقيدة أو قضية يريدون إثباتها .

ثم يسوق الكرماني بعد ذلك دلائل أخرى على مكانة الحاكم :

أ — منها ما هو مستخلص من خواص الأعداد ، فالحاكم كان السادس عشر من الأئمة ، والعدد ١٦ محصول ضرب الأربعة الشريفة من الأئمة في ذاتها ، مما يجعل الحاكم بأمر الله « يتم له في الإسلام ما لم يتم لأحدٍ ممن تقدمه ، وبمناسبته للاثنين بكونه ثانياً من الأسبوع الثالث — يدلّ على هلاك أمم على يده ، كما هلك من أصحاب نوح (ع) الذي هو ثاني النطقاء » (الموضع نفسه ، ص ٦٤) .

ب — ومنها أنه فسر حديثاً مفاده ما يلي : « اطلبوا ليلة القدر في العشر الثالث من الصوم ، فإن فيها تفتح أبواب السماء وتضيء الدنيا ويسجد الشجر والمدر والحائط والرابط » ، بأنه يخرج من ذرية النبي محمد من الأسبوع الثالث من يطيعه أهل الإسلام : وليّهم وعدوهم ، وقد تأمل الكرماني ذلك ووجد أن ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان هي المنصوص عليها بأن يسجد فيها كل شيء على السادس عشر من الأئمة . « فكان ذلك دليلاً ناطقاً بانتقال أمر الإسلام والمسلمين إلى الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين وانتظام الأمر في ذرية محمد (ص)

١ الكتاب نفسه ، ص ٦٢ .

٢ راجع مقالا لباول كراوس في هذا الموضوع .

بالكلية وطاعة الأمة ، وليها وعدوها ، له بأسرها » (الموضع نفسه ، ص ٦٤) .

حـ – وأعجب هذه الحجج تلك التي يوردها في الفصل السادس ، ويبنيها على غرائب الأفعال وشواذ التصرفات الصادرة عن الحاكم بأمر الله مما يرى فيه تفسيراً للآية الكريمة : « فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين ، يغشى الناس ، هذا عذاب أليم » (الدخان آية ١٠ – ١١) فهو يفسرها بأنها « مخاطبة لمحمد (ص) والمعنى للتابعين له من جهة أساسه وأئمة دوره ، أي : انتظروا من الأئمة التي هي أيام الله – الإمام الذي يكون من أفعاله أفعالٌ مظلمة تحيّر العقول . وتلك الأفعال عذابٌ وامتحان لأهل الدعوة عظيم . ففي زمانه ، عقب الفترة ، ينجز الله وعده ، وتنكشف الظلمة ، ويعود الحق بكليته إلى بيت النبوة ، وذلك قوله : « فارتقب » . فأيّ إمام ظهر من أفعاله ما ظهر من الإمام (ع) من الأفعال التي قد حيّرت العقول وأظلمت المقاصدُ في البحث عن الغرض فيها ! وأيّ دخان أعظم مما عمّ المؤمنين ! وهل ذلك إلا امتحان به يهلك الفاسق ، ويثبتُ عليه الصادق ! فوجودُ ما قيل فيه ، وقيامه مقام الصدق ، مع سابق الشواهد وتوافقها – من أمارات الحق »[1] .

والأعمال التي حيّرت العقول وخفيت على الناس المقاصد منها حتى عم المسلمين دخانٌ فلم يفهموا كيف تصدر عن امام – هي تصرفات الحاكم بأمر الله الشاذة . وهذا الموضع يؤكد – إلى جانب رسالة حمزة بن علي المرسومة باسم « كتاب فيه حقائق ما يظهر قدّام مولانا – جل ذكره – من الهزل »– نقول إن كلا الموضعين يؤكد

---

١ الكرماني : « مباسم البشارات » ، في كتاب « طائفة الدروز » ، ص ٦٤ – ٦٥ . وقد صححنا بعض الأخطاء في النص .

صحة ما نسب إلى الحاكم من تصرفات شاذة ، لأن كليهما كان على اتصال وثيق بالحاكم وكان من أشد أنصاره تحمساً ، فلا يعقل أن يفتريا عليه شيئاً منها . لهذا فمن السخف كل السخف أن يزعم بعض الكتاب[1] المعاصرين أن هذه التصرفات قد افتراها خصوم الحاكم من أهل السنّة .

د ــ ثم يعود الكرماني إلى الإستشهاد بالكتاب المقدس ، فيورد ما ذكر في « سفر دانيال » من العهد القديم من الكتاب المقدس (آية ١٢ الإصحاح الثاني عشر من سفر دانيال) : « طوبى لمن ينتظر ويصل إلى ألف وثلاثمائة وخمس وثلاثين يوماً » . يقول الكرماني :

« لما كانت الدلائل على ما بيناه أن الإمام الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين (ع) هو الذي ينجز الله وعده به لمحمد (ص) ، وعلى يده يعود الأمر كلياً إلى بيت النبوة ــ تأملنا بحثاً عن الوقت والمدة في ذلك ليكون ما يقوم به من الشهادة بذلك مؤكداً لما سبق من الشهادات والبشارات به ، فوجدنا ما يحقق قولنا في قول[2] دانيال النبي (ص) في المدة التي أومأ اليها من أيامه التي هي تاريخ الاسكندرية ، بشارةً حيث يقول[3]: اشرئ هامحكى ويجيع لياميم ايلو شلوش مئوت شلشيم وحمشه .

أ ي : « طوبى للموحدين في زمن ألف وثلثمائة وخمس وثلاثين

---

١ خصوصاً د . عبد المنعم ماجد في كتابه : « الحاكم بأمر الله ، الخليفة المفترى عليه » ، القاهرة سنة ١٩٥٩ . وقد بالغ في الدفاع المغتصب عن تصرفات الحاكم حتى زعم أنه كا ن في سلوكه مثل عمر بن الخطاب ! أي والله عمر بن الخطاب الذي لم يقتل في خلافته أحداً ، بينما سفك الحاكم الدماء بغير سبب أو لأوهن الأسباب !

٢ هكذا صواب كتابته ، لا كما ورد في النص المطبوع : ذي ينال ؛

٣ صححنا الرسم العربي للنص بحسب الأصل العبري . وفي المطبوع : « اسرى هام حكى ويكيح ليفي ميم ايلو وشلوش مادب طوبى لأولئك الموحدين لأيام ألف وثلثماية وشلوشيم واخمشوا »

سنة من زماني » . وذلك يصدّق ما ذكرناه من جهة كوننا من هذا التاريخ في ألف وثلثمائة وسبع وعشرين سنة التي بقي إلى الوقت المبشر به تسع سنين ، واستحكام الأمر ببقاء الإمام (ع) إلى وقت الشيخوخة وبياض اللحية التي تستغرق فيها هذه المدة»[1] .

ويحسب الكرماني ، للوصول إلى سنة ١٣٥٠ ، أن حد البلوغ في الحكمة والعلم هو ٤٠ سنة ، كما ورد في قوله تعالى : « فلما بلغ أشده وبلغ أربعين سنة آتيناه حكماً وعلماً » — ويلاحظ هنا التحريف في الآية ، إذ ما أورده هو مزيج من آيتين ، هما : « ولما بلغ أشدّه آتيناه حكماً وعلماً» (سورة يوسف آية ٢٢) ثم « حتى إذا بلغ أشدّه وبلغ أربعين سنة قال ... » (الأحقاف ١٥) — ويقول : « فتأملنا ووجدنا مولد أمير المؤمنين (ص) كان في ربيع الأول سنة خمس وسبعين وثلثمائة ، فكان الباقي لتمام المدة التي يستعلي أمره فيها من جهة الله تعالى كلياً — مقارباً للمدة المُبشّر بها مَنْ كان فيها من جهة دانيال. وتوافق ذلك (هو) من أكبر الدلالة على صحة ما قلنا » (الموضع نفسه ص ٦٨) .

ويمكن أن نستنبط من هذا أيضاً أن دعاة الاسماعيلية كانوا يديمون الاطلاع على أسفار النبوّات Livres prophétiques في العهد القديم من « الكتاب المقدّس» ، خصوصاً سفر اشعيا وسفر دانيال ، لأنهما يتحدثان كثيراً عن المسيح أو المهدي المنتظر ، مما يعطي مادة وفيرة للدعاة الاسماعيليين في دعاويهم المهدوية . وحرص الكرماني على ايراد الأصل العبري (بحروف عربية) يدل دلالة قاطعة على هذه الغاية الشديدة التي بذلها الاسماعيلية لاستغلال ما يفيدهم في أسفار النبوات في « الكتاب المقدس » .

---

١ الكرماني : « مباسم البشارات » ، الموضع نفسه ، ص ٦٧ — ٦٨ .

أولية تأليه الحاكم بأمر الله

ويؤرخ لنا الكرماني في رسالته هذه – « مباسم البشارات » بداية ما يسميه بالفتوح للحاكم – يؤرخها بسنة سبع وأربعمائة ، فيقول : « إن ابتداء الفتوح لولي الله من سنة سبع وأربعمائة إلى تتمة المدة الموعود بها [1] » .

ونعلم من ناحية أخرى أن تقويم حمزة بن علي يبدأ بسنة ٤٠٨ هـ . واستهلال رسالة الكرماني « مباسم البشارات » يدل دلالة قاطعة على أنه حين وفد على مصر – والمرجّح أن ذلك كان سنة ٤٠٨ هـ – كانت الدعوة الجديدة قد أثارت الفتنة بين الاسماعيلية أنفسهم .

ومن الطبيعي أن تكون الدعوة قد بدأت تسري ويهمس بها أصحابها قبل سنة ٤٠٨ هـ بمدة .

غير أننا لا نجد في المصادر التي بين أيدينا ما يدل على بداية هذه الدعوة [2] . واستمر الحاكم يؤدي المظاهر الخارجية الدينية منذ توليه الخلافة حتى نهاية حياته ، فيما عدا بعض مرات كان ينيب فيها غيره للصلاة بالناس في عيدي الفطر والأضحى ، إذ أناب عنه مالك

---

١ الكرماني : « مباسم البشارات » ، الموضع نفسه ، ص ٧١ .

٢ يقول محمد كامل حسين : « ومن حسن الحظ أننا عثرنا على نص طريف في الكتب المقدسة للدروز يفهم منه أن الحاكم بأمر الله أظهر لاهوته لأول مرة سنة ٤٠٠ هـ » (طائفة الدروز » ص ٧٤ ؛ القاهرة سنة ١٩٦٢) ، لكنه لا يشير إلى الرسالة التي وجد فيها هذا النص ولا ما هو محتواه . ولهذا لا نستطيع أن يقيم وزناً لهذه الدعوى. اللهم إلا أن يكون قد قصد ما ورد في الأسئلة والأجوبة ولكن هذا لا يدل على ما يريد استنتاجه .

ابن سعيد في سنة ٣٩٩ هـ وسنة ٤٠١ وسنة ٤٠٢ ، ولكنه حضرها في سنة ٤٠٠ ، وفيما يتلو سنة ٤٠٢ إلى آخر أيام خلافته . فقد صلى بالناس في رمضان سنة ٤٠٣ ، وصلى جمعة من جمع رمضان سنة ٤٠٤ في جامع عمرو بن العاص بمصر القديمة ، وكل ما هنالك أن موكبه صار أقلّ فخامة وبهاءً ، مما اعتاد عليه الخلفاء الفاطميون وسار عليه هو نفسه حتى سنة ٤٠٣ هـ . وكانت أول جمعة حضرها للصلاة بالناس هي في رمضان سنة ٣٨٨ وذلك في الجامع الأزهر .

فهل يحق لنا أن نربط بين بداية تقليله من مظاهر الخلافة في القيام بالصلاة في الأعياد الكبرى — وبين بداية انشغاله بالدعوة الجديدة إلى تأليهه ؟ لكن ما العلاقة بينهما ؟ !

الواقع أن حل مشكلة بداية الدعوة الجديدة يكمن في معرفة تاريخ الدعاة الكبار الذين بثوها ، وعلى رأسهم : حمزة بن علي بن أحمد الزوزني ويعرّف باللباد ، ثم حسن بن حيدرة الفرغاني المعروف بالأخرم، ثم محمد بن اسماعيل الدرزي ، المعروف بـ « أنوشتكين البخاري » .

لكن الأمر ليس بهذه السهولة . أولاً لأن معلوماتنا عن هؤلاء الثلاثة قليلة جداً ، وثانياً لأن ترتيب أسبقيتهم في الدعوة الجديدة مضطرب فبعضهم يجعل البداية لحمزة ، والبعض الآخر يجعلها لمحمد الدرزي . فيحيى بن سعيد الأنطاكي يجعل الأسبقية لمحمد الدرزي ، ويقول إن حمزة ظهر بعده . والدروز يجعلون الترتيب بالعكس ، خصوصاً وقد وقعت المنافسة بينهما وحمل حمزة في رسائل الدروز المقدسة على الدرزي. أما الأخرم فهو تارة تلميذ حمزة ، وتارة أخرى يلعب دوراً عنيفاً منذ

---

١ المقريزي : « اتعاظ الحنفاء » ، المخطوطة المصورة في دار الكتب المصرية عن مكتبة أحمد الثالث باستانبول ، لوحة ٥٦٦ ، ٢٦٨ .

بداية اظهار الدعوة الجديدة . ولنورد هنا بعض أقوال المؤرخين في هذا الصدد :

١ – يقول شمس الدين أبو المظفر بن قزَأوُغلي في تاريخه : « مرآة الزمان » : « رأيت في بعض التواريخ بمصر أن رجلاً يعرف بالدرزي قَدِمَ مصر . وكان من الباطنية القائلين بالتناسخ . فاجتمع بالحاكم وساعده على ادعاء الربوبية ، وصنّف له كتاباً ذكر فيه أن روح آدم – عليه السلام – انتقلت إلى علي بن أبي طالب ، وأن روح علي انتقلت إلى أبي الحاكم ، ثم انتقلت إلى الحاكم . فنَفَقَ على الحاكم ، وقرّبه وفوّض الأمور اليه ، وبلغ منه أعلى المراتب ، بحيث أن الوزراء والقوّاد والعلماء كانوا يقفون على بابه ولا ينقضي لهم شغلٌ إلا على يده . وكان قصدُ الحاكم الانقياد إلى الدرزي المذكور، فيطيعونه . فأظهر الدرزيّ الكتاب الذي فعله ، وقرأه بجامع القاهرة . فثار الناس عليه وقصدوا قتله ، فهرب منهم . وأنكر الحاكم أمره خوفاً من الرعية ، وبعث إليه في السرّ مالاً ، وقال : اخرُج إلى الشام وانشُرْ الدعوة في الجبال ، فإن أهلها سريعو الانقياد . فخرج إلى الشام ، ونزل بوادي تيم الله بن ثعلبة ، غربيّ دمشق ، من أعمال بانياس . فقرأ الكتاب على أهله (أي أهل الوادي) ، واستمالهم إلى الحاكم ، وأعطاهم المال . وقرر في نفوسهم الدرزيّ التناسخ ، وأباح لهم شُرْب الخمر والزنا ، وأخذ مال مَنْ خالفهم في عقائدهم وإباحة دمه . وأقام عندهم يبيح لهم المحظورات إلى أن انتهى [١] » .

١ « مرآة الزمان » كما نقله ابن تغري بردى : « النجوم الزاهرة » حـ٤ ص ١٨٤ . القاهرة ، سنة ١٩٣٣ . وقوله : « نفق على الحاكم » أي خال كلامه على الحاكم فراج سوقه عنده وصار أثيراً لديه . ويذكر بن العماد في « شذرات الذهب » حـ٣ ص١٨٦ أن الدرزي (وهكذا يجب أن يصحح) قتل في سنة ٤٠٨ « وقطع لكونه ادعى ربوبية الحاكم » .

وهذه الرواية — كما هو واضح — تجعل الدعوة الجديدة من وضع محمد بن اسماعيل الدرزي . ومحمد بن اسماعيل الدرزي اسمه الأصلي نشتكين أو أونشتكين (كما في النويري) ، وكان تركياً وأصله من بخارى . ثم جاء إلى مصر في سنة ٤٠٧ أو ٤٠٨ ه (١٠١٧ أو ١٠٨ م) واتصل بالحاكم وحسّن له فكرة ادعاء الألوهية . ولعل الحاكم قد وافقه على ذلك سرّاً ، وترك له أمر إذاعة ذلك دون أن يورّط نفسه علناً . فلما أذاع الدرزي هذه الدعوة إلى تأليه الحاكم ، وذلك في الجامع الأزهر بالقاهرة ، وثار عليه الناس وقصدوا قتله ، أظهر الحاكم براءته منه . وفي نفس الوقت حماه ، وسهّل له الفرار إلى وادي التيم في الشام ، حيث بث دعوته بين سكان هذا الوادي ، فلقي استجابة منهم .

وهذا يفسّر لنا التسمية : « درزي » و « درزية » التي تطلق على أتباع هذه الدعوة . وإذا كان البعض منهم لا يحبها ، فإما أن يكون ذلك بتأثير حمزة بن علي الذي هاجم الدرزي في رسائله ، خصوصاً الرسائل الثلاث التالية : « الغاية والنصيحة » ، « الرضا والتسليم » ، « الصبحة الكائنة » ، وإما لما ارتبط بهذا الاسم من تاريخ ، فآثر أتباع المذهب الدرزي ، خصوصاً في أوقات اضطهادهم ، أن يلقبوا أنفسهم باللقب الآخر : « الموحّدون » ، « وديانة التوحيد » .

ومن الغريب أن حمزة في إحدى رسائله يتهم محمد الدرزي بأن هذا الأخير لا يقرّ إلا بانسانية الحاكم بأمر الله ، دون ألوهيته ، مستنداً في هذا إلى أن الدرزي يقول إن روح علي بن أبي طالب انتقلت إلى الحاكم ، وعليّ هو الأساس ، والأساس هو مجرد إمام ، وليس إلهاً .

وحمزة يأخذ على محمد الدرزي اتخاذه لقب « سيف الايمان » ، ثم لقب « سيد الهادين » ، مدعياً أن محمد الدرزي هو من أتباعه ، وأن أحد أتباعه وهو علي بن أحمد الحبّال — هو الذي هداه إلى الدعوة الجديدة ، وإن كان الحبّال قد صار بعد ذلك من أتباع الدرزي مما جعل حمزة يهاجمه في إحدى رسائله .

ومصير محمد الدرزي مجهول تماماً . ففي رأي سبط بن الجوزي « مرآة الزمان » في النص الذي أوردناه أن حياته انتهت مع أتباع الدعوة الجديدة في وادي التيم في الشام . ويذهب بعض شرّاح رسائل الدروز إلى أن الدرزي قد توفي في سنة ٤١٠ هـ (١٠١٩ — ١٠٢١م) ، ويومئون إلى أن قتله كان بتدبير من حمزة عند الحاكم الذي أمر بقتله . ولكن هذه الرواية غير محتملة ، ولم تشر اليها المصادر التاريخية .

وأما الكتاب الذي صنّفه محمد الدرزي وأشار اليه سبط بن الجوزي فلا ندري ما عنوانه .

٢ — والرواية الثانية تتعلق بدوز الأخرم . وقد أوردها ابن تغري بردي هكذا :

« ثم عنّ له (أي الحاكم) أن يدّعي الربوبية . وقرّب رجلاً يعرف بالأخرم ، ساعده على ذلك . وضمّ اليه طائفة بَسَطهم للأفعال الخارجة عن الديانة . فلما كان في بعض الأيام ، خرج الأخرم من القاهرة راكباً في خمسين رجلاً من أصحابه . وقصد مصر (= مصر القديمة ، الفسطاط) ودخل الجامع (= جامع عمرو بن العاص) راكباً

دابّته ، ومعه أصحابه على دوابّهم ، وقاضي القضاة ابن أبي العوام [1] جالسٌ فيه ينظر في الحكم . فنهبوا الناس وسلبوهم ثيابهم ، وسلّموا للقاضي رقعة فيها فتْوى وقد صدرت « باسم الحاكم الرحمن الرحيم » . فلما قرأها القاضي رفع صوته منكراً ، واسترجع [2] . وثار الناس بالأخرم ، وقتلوا أصحابه . وهرب هو . وشاع الحديث في دعواه (أي الحاكم) الربوبية ، وتقرّب اليه جماعةٌ من الجهّال ، فكانوا إذا لقوه (أي الحاكم) قالوا : « السلام عليك يا واحد ، يا أحد ، يا محيي ، يا مميت » . وصارت له دعاةٌ يدعون أوباش الناس ومَنْ سَخُفَ عقله إلى اعتقاد ذلك . فمال اليه خلقٌ كثير طمعاً في الدنيا والتقرب اليه [3] » .

ونجد في « شذرات الذهب » لابن العماد رواية أدق وأوسع عما فعله الأخرم ، قال :

« في شهر رجب سنة تسع وأربعمائة ظهر رجلٌ يقال له : حسن ابن حيدرة الفرغاني الأخرم : يرى حلول الإلـه في الحاكم ، ويدعو إلى ذلك . ويتكلم في إبطال الثواب ، وتأويل جميع ما ورد في الشريعة فاستدعاه الحاكم ، وقد كثر تبعه ، وخلع عليه خلعاً سَنية ، وحمله على فرس مُسْرَج في موكبه ، وذلك في ثاني رمضان منها (أي من سنة ٤٠٩ هـ) . فبينما هو يسير في بعض الأيام ، تقدم اليه رجلٌ من الكرخ ، على جسر [4] طريق المقياس وهو في الموكب ، فألقاه عن

---

١ هو أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي العوام ، تولى القضاء في أيام الحاكم وابنه الظاهر . وتوفي سنة ٤٦٨ هـ

٢ أي قال : « إنا لله وإنا إليه راجعون »

٣ نقله ابن تغري بردى في « النجوم الزاهرة » جـ٤ ص ١٨٣ .

٤ أي الجسر الموصل من مصر القديمة إلى الروضة .

فرسه . وتوالى العربُ عليه حتى قتله . فارتجّ الموكب ، وأمسك الكرخي فأمر به فقُتِل في وقته . ونهب الناس دار الأخرم بالقاهرة ، وأخذ جميع ما كان له . فكان بين الخلع عليه وقتله ثمانية أيام . وحُمِل الأخرم في تابوت ، وكُفّن بأكفان حَسَنة . وحَمل أهلُ السنّة الكرخي ودفنوه ، وبنوا على قبره . ولازم الناس زيارته ليلاً ونهاراً . فلما كان بعد عشرة أيام أصبح الناس فوجدوا القبر منبوشاً ، وقد أخذت جثته ولم يعلم ما فعل بها »[1] .

وهذه الرواية تثير مسألة العلاقة بينه وبين حمزة من ناحية ، وبينه وبين محمد الدرزي من ناحية أخرى . وهل كان في هذه العملية يعمل لحساب نفسه ، أو لحساب واحد من هذين ؟ لا تذكر لنا الأخبار شيئاً ، ولكن يظهر من رسائل حمزة أنه لم يكن ضد الأخرم ، كما كان ضد الدرزي . فربما كان متعاوناً مع حمزة ، والواقع أن ما نسب اليه في هذه الرواية يجعل مذهبه في الدعوة الجديدة أقرب إلى مذهب حمزة — وهو تأليه الحاكم بحيث يعده « الرحمن الرحيم » — منه إلى مذهب محمد الدرزي الذي كان قد اكتفى بالقول بأن روح آدم انتقلت إلى عليّ ، وأن روح علي انتقلت إلى الحاكم .

٣ ــ أما الرواية الخاصة بحمزة بن علي بن أحمد الزوزني ، المعروف باللباد ، فنجدها في المصادر التالية :

أ ــ أخبار الدول المنقطعة لابن ظافر .

---

١ ابن العماد : « شذرات الذهب » حـ٣ ص ١٩٤ — ١٩٥ ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ . والغريب أنه يقول عقب ذلك : « انتهى ما أورده ابن خلكان ملخصاً » ؛ ولكننا لم نجد ذلك في ابن خلكان في ترجمة الحاكم بأمر الله (برقم ٧١٣ ، حـ٤ ص ٣٧٩ — ٣٨٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) فهل في النسخ المطبوعة من ابن خلكان نقص أو هو وهم من ابن العماد ؟ أمر يحتاج إلى تحقيق .

وقد نشر بعض فصوله المتعلقة بالفاطميين ف . فستنفلد في جتنجن سنة ١٨٨١

F. Wüstenfeld : Geschichte der Fatimiden - Chalifen, pp. 202, Sqq Göttingen, 1882.

وقد نقل النويري في « نهاية الأرب » بعض هذه النصوص .

ب – تاريخ يحيى بن سعيد الأنطاكي .

نشره لويس شيخو ، وكارا دي فو وحبيب الزيات ، بيروت سنة ١٩٠٩ ، ص ٢٢٠ وما يتلوها .

والغريب أن ابن تغري بردي في « النجوم الزاهرة » — وقد نقل معظم المصادر التاريخية — لا يذكر حمزة بن علي ولا ينسب اليه أي دور في دعوى تأليه الحاكم .

وحمزة بن علي بن أحمد أصله من زوزن (بضم الزاي وقد يفتح) وزوزن كورة واسعة بين نيسابور وهراة . ورستاق زوزن كان يشتمل على ١٢٤ قرية (راجع ياقوت : « معجم البلدان » ج٢ ص ٩٥٨ ، نشرة فستنفلد) .

ولا ندري متى وفد على مصر . ولكن نشاطه ، بوصفه داعياً للدعوة الجديدة ، يؤرخ بسنة ٤٠٨ هـ إذ بهذه السنة يبدأ عند الدروز سنوات حمزة أي تقويم حمزة . وكان يقوم بنشاطه في الدعوة الجديدة بجامع ريدان الذي كان قائماً قرب باب النصر خارج أسوار القاهرة آنذاك .

وإذا صحت الرسالة رقم ٢٨ بين مجموع رسائل الدروز ، وتاريخها شهر ربيع الأول من السنة الثانية من سنوات حمزة ، أي سنة ٤٠٩ هـ ،

وهي التي عنوانها : « الرسالة المنفذة إلى القاضي » وقد بعث بها — إن صحّت — إلى قاضي القضاة أحمد بن أبي العوام يدعوه فيها إلى التخلي عن محاكمة الموحّدين وإرسالهم إلى حمزة ليحكم عليهم « بحكم الشريعة الروحانية التي أطلقها أمير المؤمنين » أي الحاكم بأمر الله — نقول إن صحّت هذه الرسالة ، فإنها تدل على مدى المكانة التي بلغها حمزة في ذلك التاريخ وعلى الحماية التي كان يلقاها من الحاكم حتى يجرؤ على أن يخاطب قاضي القضاة بهذه اللهجة ويطلب منه هذه المطالب . يقول حمزة في هذه الرسالة :

« توكلت على أمير المؤمنين — جل ذكره ، وبه أستعين في جميع الأمور ، مُعِلّ علّة العلل ، صفات (!) العلة .

بسم الله الرحمن الرحيم .

من عبد أمير المؤمنين ومملوكه — حمزة بن علي بن أحمد ، هادي المستجيبين ، المنتقم من المشركين بسيف أمير المؤمنين وشدة سلطانه ، ولا معبود سواه — إلى أحمد بن محمد بن (أبي) العوام الملقب بقاضي القضاة .

أما بعد :

فقد تقدمَتْ لنا إليك رسالة نسألك (فيها) عن معرفتك بنفسك . فقصّرْتَ عن الاجابة : قلةَ علمٍ منك بالحق وإهجاناً به . وكيف يجوز لك أن تدّعي هذا الاسم الجليل — وهو :« قاضي القضاة » — وليس لك علمٌ بحقائق القضايا والأحكام ؟ ! فقد صحّ بأنك مُدّع لما أنت فيه . فيجب عليك أن تعلّم نفسك وتدربها . فإن كنت قد جهلتها فأنت فرعون الزمان ، وفعلك لاحقٌ بعثمان بن عفّان . فيجب عليك أن تُقلع عما أنت عليه ، وتتبع سير أصحابك المتقدمين : أبي بكر ،

وعُمَر ، وتزيل تلثيمة[1] البياض عن رأسك ، والعمامة والطيلسان ، وتلبس[2] دفية طويلة سوداء بشقائق صُفْر طُوال مدلاة على صدرك ، وتلبس دُرّاعة بلا جيب ، بل تكون مشقوقةً الصدر وتكون مرقّعةً بالأحمر والأصفر والأديم الأسود الطائفي ، وتكون قصيرة عليك لتلحق في الشكل بعمر بن الخطاب ، وتكون لك درّة على فخذك لتقيم بها الحدود على من تجب عليه وأنت جالسٌ في الجامع ، ويكون لك في كل سوقٍ صاحب يتزيّا بزيّك ، وبيده درّة يقيم بها في سوقه الحدود على من وجبت عليه : مثل الزاني والسارق والقاذف وشارب الخمر ممن هو من أهل مِلّتك ، وتكون تتولى الخطبة بنفسك وتطلع على المنبر بلا سيف تتقلد به ، ويكون ممرُك ومجيئُك من دارك إلى الجامع وأنت ماشٍ حافياً لتكون في ذلك لاحقاً بأصحابك المتقدمين : أبي بكرٍ وعُمَر .

وإياك ، ثم إياك أن تنظر لموحّدٍ في حكم ، لا أنت ولا رجالتك، في شهادة نكاح ولا طلاق ، ولا وثيقة ، ولا عِتقْ ، ولا وصيّة . ومنْ جلس بين يديك على حكم فتسأل عنه (لعله) أن يكون موحداً فترسله إليّ مع رجالتك لأحكم أنا عليه بحكم الشريعة الروحانية التي أطلقها أميرُ المؤمنين ، سلامُه علينا . فانظر لنفسك ، فقد أعذرتك مرة بعد أخرى وأنذرتك »[3] .

---

١ تلثيمة البياض : نوع من القماش الأبيض كان يلبسه مع العمامة والطيلسان قاضي القضاة في العهد الفاطمي – راجع دوزى : « تكملة المعاجم العربية » ﺣ٢ ص ٥١٦ عمود ١ . وراجع عن الدراعة : دوزى : الملابس العربية ص ١٧٧ .

٢ كذا ينبغي أن تقرأ : والدفية (بكسر الدال والفاء المشددتين) رداء طويل فضفاض من الصوف الأسود ، راجع دوزى « الملابس العربية » ١٨٣ ؛ تكملة المعاجم » ﺣ١ ص ٤٤٧ .

٣ نشر هذه الرسالة دي ساسي في « منتخبات عربية » ﺣ٢ ص٢١٣ ؛ وأعاد طبعها محمد كامل حسين–

وإلى هذه الرسالة يشير حمزة في رسالة « البلاغ » ، ويقول « إن القاضي « أبى واستكبر ، وكان من الكافرين » . كما يقول بعد ذلك مباشرة إنه اجتمعت على غلمانه ورسله زهاء مائتين من العسكرية والرعية « وما منهم رجلٌ إلاّ ومعه شيء من السلاح . فلم يقتل من أصحابي إلاّ ثلاثة نفر وسبعة عشر رجلاً من الموحدين في وسط مائتين من الكافرين فلم يكن لهم اليهم سبيل حتى رجعوا إلى عنده سالمين » .

وهذه العبارات الأخيرة تدلّ على أن حمزة لم تكن لتدفعه حماية الحاكم له ، فقد كان الناس ساخطين على دعوته ، وكان الجند كذلك ساخطين . كما أننا نعرف من رسائل حمزة أنه تحصن بعد ذلك في مسجد تبر ، وهو بعيد عن القاهرة ، قرب ضاحية المطرية الحالية ، وجعل فيه سرداباً لا يفطن اليه إلاّ أخصّ خواصه ، يستعمله حين يقع هجوم على المسجد ، ويفضي إلى مكان أمين لا يصل اليه أحد ، له باب من الحجر القوي ، هو خوخة ضيقة لا يستطيع أحدٌ أن يدخلها إلا إن كان من أصحابها وأربابها .

غير أن مصير حمزة بعد مصرع (أوغيبة) الحاكم بأمر الله في ليلة ٢٧ شوال سنة ٤١١ هـ مجهولٌ تماماً : فليست لدينا أية معلومات تاريخية عما فعل بعد ذلك ، كما أن جميع رسائل حمزة « في مجموع رسائل الدروز » مما ورد فيه تاريخ إنما ألّف في الفترة ما بين سنة ٤٠٨ إلى ٤١١ هـ ، ولا نجد منها رسالة واحدة مؤرخة بما بعد سنة ٤١١ هـ . وإذن لا نجد في المصادر الدرزية ولا غير الدرزية بيانات عن مصير حمزة بن علي بعد مصرع الحاكم بأمر الله .

= في كتابه « طائفة الدروز » ص ٨٠ – ص ٨١ . وقد صححنا هنا بعض الأخطاء : و « الوثيقة » هي العقد (بيع ، شراء ، ملك الخ) وصاحب الوثائق هو كاتب العقود « أو كاتب العدل » ، « وعلم الوثائق » هو علم كتابة العقود .

لكن تولى الدعوة بعده مَنْ سيكون له أكبر دور في تشكيل مضمون عقائد الدروز ، ألا وهو المقتنى بهاء الدين أبو الحسن علي بن أحمد السموقي ، المعروف بـ « الضيف » . وقد كان في مرتبة الجناح الأيسر أو التالي ، ومهمة صاحب هذه المرتبة القيام على شئون الدعوة . واليه تنسب مجموعة ضخمة من رسائل الدروز . وقد قلده حمزة بن علي هذه الرتبة في ١٣ شعبان سنة ٤١٠ هـ ، كما تدل على ذلك الرسالة رقم ٢٢ وعنوانها : « تقليد المقتنى » . وآخر تاريخ ورد في رسائل المقتنى بهاء الدين هو تاريخ سنة ٤٣٣ هـ (راجع الرسالة رقم ١٠٩ ورقم ١١٠) .

ونشاط بهاء الدين في الدعوة وترتيبها وتعيين الدعاة لها في الجزر (أي مختلف الأقاليم) نشاط هائل طوال هذه الفترة ، أعني من سنة ٤١١ هـ حتى سنة ٤٣٣ هـ :

١ — فهو يقلد « سكين » داعياً في الشام سنة ٤١٨ هـ (الرسالة رقم ٤٦) .

وسكيّن ادّعى بعد ذلك أنه هو الحاكم بأمر الله وقد رجع من « غيبته » . يقول ابن الأثير في حوادث سنة ٤٣٤ هـ :

« في هذه السنة في رجب خرج بمصر انسان اسمه سكين ، كان يشبه الحاكم صاحب مصر . فادعى أنه الحاكم وقد رجع بعد موته . فاتبعه جمع ممن يعتقد رجعة الحاكم . فاغتنموا خلوّ دار الخليفة بمصر من الجند وقصدوها مع سكين نصف النهار . فدخلوا الدهليز . فوثب مَن هناك مِن الجند . فقال له أصحابه إنه الحاكم . فارتاعوا لذلك ثم ارتابوا به . فقبضوا على سكين ووقع الصوت ، واقتتلوا . فتراجع

الجند إلى القصر ، والحرب قائمة . فقُتِل من أصحابه جماعةٌ وأُسِر الباقون ، وصلبوا أحياءً ، ورماهم الجند بالنشاب حتى ماتوا[1] » .

ونقل هذا الخبر مختصراً أبو الفداء في تاريخه (حـ٢ ص ١٧٥ ، القاهرة سنة ١٢٨٦ هـ) . ومن هذا الخبر نستنتج :

أ ـ أنه كان لا يزال في مصر في سنة ٤٣٤ هـ مَنْ لا يزال يعتقد في رجعة الحاكم بأمر الله . ولا بد أن هؤلاء كانوا من أتباع الدعوة إلى تأليهه .

ب ـ وارتياع الجند يدل على أن مسألة اختفاء الحاكم كانت موضوع شبهة عند الناس عامةً في مصر .

٢ ـ ويبعث رسالة إلى قسطنطين بن أرمانوس (الرسالة رقم ٥٣) ، وهو قسطنطين الثامن ، ابن رومانوس الثاني ، امبراطور بيزنطة ، يدعوه فيها إلى اعتناق مذهب التوحيد ، هو وشعبه ، وتاريخ الرسالة ٢٢ صفر من سنة ٤١٩ هـ .

ويثني عليها برسالة أخرى عامة (الرسالة رقم ٥٤) موجّهة إلى عامة المسيحيين ، وفيها يثبت أن حمزة بن علي هو المسيح حقاً كما يبرهن على بطلان المسيحية .

وثلث عليها برسالة (رقم ٥٥) يبعث بها إلى الأمير ميخائيل البفلاجوني Michel Paphlagonien زوج زوئيه Zoé بنت قسطنطين الثامن الذي سبق أن وجه اليه الرسالة الأولى (الرسالة رقم ٥٣) ، وفيها يهاجم العقائد المسيحية ويجادل المسيحيين مستنداً إلى الأناجيل نفسها وبعض الطقوس المسيحية ، مما يدل على علمه الواسع بالمسيحية ، شأنه شأن

---

١ ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » حـ٩ ص ٢١٤ . القاهرة ، سنة ١٣٠١ ، المطبعة الأزهرية .

كثير من كبار الدعاة الاسماعيليين ، كما رأينا من قبل فيما يتصل بحميد الدين الكرماني . والواقع أن هؤلاء الدعاة كانوا واسعي الاطلاع على الأديان والمذاهب الأخرى ، وكان هذا أيضاً شأن كل المتكلمين المسلمين السنيين الذين جادلوا أهل الأديان الأخرى ، مثل الباقلاّني والغزالي وابن حزم والقرّافي الخ .

٣ – ثم نجد مجموعة كبيرة من رسائله الموجهة إلى الجهات المختلفة :

أ – الرسالة رقم ٥٧ موجهة إلى أهل جبل لبنان وأنطاكية وقسم من سوريا والعراق وتاريخها سنة ٤٢٥ هـ .

ب – الرسالة رقم ٥٩ وقد وجهها إلى أهل سوريا العليا والسفلى ، وأهل الصعيد في مصر ، وأهل الحجاز واليمن والعراقين والجزيرة . وتاريخها سنة ٤٢٢ هـ .

حـ – الرسالة رقم ٦٠ وقد بعث بها إلى المؤمنين بديانة « التوحيد » من أهل اليمن ، وتاريخها سنة ٤٢٥ .

د – الرسالة رقم ٦١ ، وتاريخها سنة ٤٢٥ هـ ، وقد أرسلها إلى « الموحدين » المقيمين في الهند ، وخصوصاً إلى الشيخ الرشيد ابن صومار راجابال ، حاكم المنطقة الشمالية الغربية في الهند والمولتان ، مما يدل على أنه كان هناك طائفة من الدروز في تلك المناطق النائية .

هـ – والرسالة رقم ٦٢ موجهة إلى أهل القاهرة والفسطاط (مصر القديمة) .

و – والرسالة رقم ٦٨ وبعث بها إلى كثير من الشيوخ العرب في الأحساء ، بتاريخ صفر سنة ٤٣٠ هـ .

٤ – ويوجه رسائل توبيخ إلى من يقصرون في حق الدعوة أو

يخرجون عليها ويتنكرون لها ، ومنها :

أ ـ رسالة إلى ابن الكردي الذي ادعى أن روح الحاكم بأمر الله قد حلّت فيه ، وتاريخها سنة ٤٢٦ ﻫ وهي الرسالة رقم ٦٤ في مجموع رسائل الدروز .

ب ـ الرسالة رقم ٧٧ وفيها توبيخ موجه إلى « لاحق » ، الذي كان مكلّفاً بالتفتيش على كثير من الأقاليم والجزائر .

حـ ـ الرسالة رقم ٧٨ يوبخ فيها سكين لاتصاله بابن الكردي .

د ـ الرسالة رقم ٧٩ يوبخ فيها أبي حصيلة .

ﻫ ـ الرسالة رقم ٨٠ يوبخ فيها من يدعي « سهلاً » .

و ـ الرسالة رقم ٨١ يوبخ فيها حسن بن معلاّ الذي يبدو أنه اشترك في قتل ابن عمار الذي كان المقتنى قد بعث به ، وقتله ابن الكردي .

ز ـ الرسالة رقم ٨٢ يوبخ فيها من يدعي « مُحلّى » ، وكان محلى هذا يدعو إلى الاباحية ، ويبيح لغيره الاتصال بزوجته . والغالب على الظن أن تاريخها سنة ٤٢٧ ﻫ .

وثم عدة رسائل هي :

٥ ـ منشورات موجّهة إلى المسئولين عن الدعوة يبث اليهم فيها توجيهاته وارشاداته فيما يتعلق بأمور الدعوة ، أو يوصي فيها ببعض الأشخاص .

٦ ـ على أن من هذه الرسائل المنسوبة إلى المقتنى بهاء الدين مجموعة في ايضاح بعض العقائد ، ونخص بالذكر منها الرسائل التالية :

أ — رقم ٨٣ ، ورقم ٨٤ تتعلق بالبنات وتعليمهن .

ب — رقم ٨٦ تتعلق بطبيعة النفس .

حـ — رقم ٧٠ تتعلق بالمعاد .

د — رقم ٧٤ تتناول كثيراً من مسائل عقائد ديانة التوحيد .

هـ — رقم ٧٥ تتناول مشكلة التناسخ .

٧ — والرسالة رقم ١٠١ هي رسالة الوداع ، ولئن لم يرد ذكر اسم المقتنى فيها ، فإن الغرض منها وداع الموحدين لأنه عزم على الغيبة عنهم ، وفيها يبث الحمية فيهم للتمسك بالديانة التي علّمهم إياها ، ويعلن تبرؤه من التعاليم الفاسدة التي أذاعها الضالّون من المنتسبين إلى مذهب التوحيد ، أمثال سكين ، ولاحق ، وغيرهما . ويغلب على الظن أن تاريخها سنة ٤٣٣ .

٨ — ومن الرسائل رسالة (رقم ٢٦) وجهها حمزة بن علي إلى ولي العهد ، الذي ولاه الحاكم العهد سنة أربع وأربعمائة ، واسمه الياس وقيل : عبد الرحيم ، وقيل : عبد الرحمن بن أحمد ، وكنيته القاسم ويلقب بالمهدي . وهو ابن عم الحاكم ، والاسم الأكثر شيوعاً هو عبد الرحيم بن الياس ، وكان يقيم في دمشق ، ولما قتل (أوغاب) الحاكم كتبت ست الملك اليه بالقدوم ، ولما وصل إلى تنيس قبض عليه صاحب تنيس ، وبعث به إلى ستّ الملك ، وأمرت بقتله ، فقتل في سنة ٤١١ هـ . ويقول القضاعي في قصة موته ما يلي : « إن ست الملك (أخت الحاكم ، التي دبّرت قتله في أرجح الروايات) لما كتبت إلى دمشق بحمل وليّ العهد إلى مصر ، لم يلتفت إلى ذلك . واستولى (أي ولي العهد) على دمشق ، ورخّص للناس ما كان الحاكم

حظره عليهم من شرب الخمر وسماع الملاهي ، فأحبه أهل دمشق . وكان بخيلاً ظالماً ، فشرع في جمع المال ومصادرة الناس . فأبغضه الجند وأهلُ البلد . فكتبت أخت الحاكم (= ست الملك) إلى الجند فتتبّعوه حتى مسكوه وبعثوا به مقيداً إلى مصر . فحبس في القصر مكرّماً ، فأقام مدة . وحمل اليه يوماً بطيخ ومعه سكين ، فأدخلها (أي السكين) في سُرّته حتى غابت . وبلغ ابن عمّه الظاهر بن الحكم (= وهو الذي تولى الخلافة بعد الحاكم) فبعث اليه القضاة والشهود . فلما دخلوا عليه اعترف أنه الذي فعل ذلك بنفسه . وحضر الطبيب فوجد طرف السكين ظاهراً ، فقال لهم : لمْ تُصادف مقتلاً . فلما سمع وليّ العهد ذلك وضع يده عليها ، فغيبها في جوفه فمات »[1] .

وقد كان المقتنى بهاء الدين يدّعي أنه على اتصال بحمزة في المكان الذي استتر فيه . ولكننا لا نعلم أين كان بهاء الدين نفسه يقيم ، ومن ثم يبعث رسائله هذه . ولكن الأرجح هو أن تكون اقامته في وادي التيم ، أو في نواحي حلب حيث كان أتباعه .

---

[1] أورده ابن تغري بردي في « النجوم الزاهرة » حـ٤ ص ١٩٤ . القاهرة ، سنة ١٩٣٣ .

نهاية الحاكم بأمر الله

ولقد انتهى الحاكم نهاية لم يستطع أحد معرفتها على وجه التحقيق :

فأرجح الروايات هي أن أخته ست الملك قد دبّرت اغتياله وهو في جولته الليلية المعتادة على سفح جبل المقطم . ودفعها إلى تدبير اغتياله أمران :

أ ـ الأول أنها لما رأت أعمال الحاكم الشنيعة خافت أن يخرب بيت الخلافة الفاطمية على يديه ، فقد كرهته قبيلة كتامة صاحبة الفضل الأكبر في قيام الدولة الفاطمية في المغرب ، والتي كانت لها مكانة عالية في مصر بعد فتحها ، بسبب إعدامه لكثير من وجهائها وحدّه من نفوذها ، كما كرهه الشعب المصري لتصرفاته الشاذة التي أتينا على ذكرها بالتفصيل من قبل ، وكرهه الجند أيضاً بسبب تصرفاته مع قوادهم ومعهم هم أنفسهم .

ب ـ والثاني أنها خافت على نفسها من بطشه ، إذ اتهمها بسوء سلوكها مع الرجال . وما أيسر أن ينفذ وعيده لها ! لهذا آثرت أن تقضي عليه قبل أن يقضي عليها .

وقد أورد بعض المؤرخين هذه الأسباب . قال ابن الصابي وغيره ـ

فيما نقله ابن تغري بردي في « النجوم الزاهرة » (حـ٤ ص ١٨٥ وما يتلوها) :

« إن الحاكم لما بدت عنه هذه الأمور الشنيعة استوحش الناس منه . وكان له أختٌ يقال لها : ستّ المُلْك ، مِنْ أعقل النساء وأحزمهنّ . فكانت تنهاه وتقول : يا أخي ! احذر أن يكون خراب هذا البيت على يديك . فكان يُسْمعها غليظ الكلام ، ويتهدّدها بالقتل ، وبعث إليها يقول : رَفَع إليّ أصحاب الأخبار أنك تدخلين الرجال إليك وتمكّنينهم مِنْ نفسك . وعَمِل على إنفاذ القوابل لاستبرائها [١] ، فعلمت أنها هالكةٌ معه . وكان بمصر سيفُ الدولة بن دَوّاس من شيوخ كتامة ، وكان شديد الحذر من الحاكم وممتنعاً من دخول قصره ولقائه إلاّ في المواكب على ظهر فرسه . واستدعاه الحاكم مرةً إلى قصره فامتنع . فلما كان يوم الموكب عاتبه الحاكم على تأخره . فقال له سيف الدولة المذكور : قد خدمتُ أباك ، ولي عليكم حقوقٌ كثيرة يجب لمثلها المراعاة ، وقد قام في نفسي أنك قاتلي ، فأنا مجتهد في دفعك بغاية جهدي ، وليس لك حاجةٌ إلى حضوري في قصرك . فإن كان باطن رأيك في مثل ظاهره ، فدعني على حالي ، فإنه لا ضرر عليك في تأخري عن حضوري قصرك . وإن كنت تريد بي سوءاً فَلأَنْ تقتلني في داري بين أهلي وولدي ، يكفّنونني ويتولّونني ، أحبّ إليّ من أن تقتلني في قصرك وتطرحني تأكل الكلاب لحمي . فضحك الحاكم وأمسك عنه .

وراسلت ستُ الملك ، أختُ الحاكم ، ابنَ دواس هذا مع بعض خدمها وخوّاصها وهي تقول :

---

١ استبرأ الجارية : طلب براءتها من الحمل . وهنا المقصود هو اختبار بكارتها وهل لا تزال بكراً .

لي إليك أمرٌ لا بد لي فيه من الاجتماع بك : فإمّا تنكّرْتَ وجئتني ليلاً ، أو فعلتُ أنا ذلك . فقال : أنا عبدُك ، والأمر لك . فتوجهت اليه ليلاً في داره متنكرةً ، ولم تصحب معها أحداً . فلما دخلت عليه قام وقبّل الأرض بين يديها دفعات ، ووقف في الخدمة . فأمرته بالجلوس ، وأخلي المكان . فقالت : يا سيف الدولة ! قد جئتُ في أمرٍ أحرس به نفسي ونفسك والمسلمين ، ولك فيه الحظّ الأوفر ، وأريد مساعدتك فيه . فقال : أنا عبدك . فاستحلفته واستوثقت منه ، وقالت له ، : أنت تعلم ما يقصده أخي فيك ، وأنه متى تمكن منك لم يُبقِ عليك ، وكذا أنا ، ونحن على خطر عظيم . وقد انضاف إلى ذلك تظاهره بادعائه الإلهية وهتكه ناموس الشريعة وناموس آبائه ، وقد زاد جنونه . وأنا خائفة أن يثور المسلمون عليه فيقتلوه ويقتلونا معه ، وتنقضي هذه الدولة أقبح انقضاء .

فقال سيف الدولة : صدقت يا مولاتنا ، فما الرأي ؟

قالت : قتله ، ونستريح منه . فإذا تم لنا ذلك أقمنا ولده موضعه، وبذلنا الأموال ، وكنت أنت صاحب جيشه ومدبّره ، وشيخ الدولة والقائم بأمره . وأنا امرأة من وراء حجاب ، وليس غرضي إلاّ السلامة منه ، وأني أعيش بينكم آمنة من الفضيحة .

ثم أقطعته [1] إقطاعات كثيرة ، ووعدته بالأموال والخلع والمراكب السنية .

فقال لها عند ذلك : مُري بأمرك .

---

[1] يقصد : وعدته باقطاعه إقطاعات كثيرة .

قالت : أريد عبدين من عبيدك تثق بهما في سِرك ، وتعتمد عليهما في مهماتك .

فأحضر عبدين ووصفهما بالشهامة . فاستحلفتهما ووهبتهما ألف دينار ، ووقّعت لهما بثياب وإقطاعات وخيل وغير ذلك . وقالت لهما : « أريد منكما أن تصعدا غداً إلى الجبل ، فإنها نوبة الحاكم في الركوب ، وهو ينفرد ولا يبقى معه غير القرافي[1] الركابي ، وربما ردّه ، ويدخل الشّعْبَ وينفرد بنفسه . فاخرجا عليه فاقتلاه واقتلا القرافي والصبي إن كانا معه » .

وأعطتهما سِكّينين من عمل المغاربة ، تسمى الواحدة منهما « يافورت » ولها رأس كرأس المبضع الذي يَفْصِد به الحجّام . ورجعَتْ إلى القصر وقد أحكمت الأمر وأتقنته .

وكان الحاكم ينظر في النجوم . فنظر مولده ، وكان قد حكم عليه بالقطع في هذا الوقت . فإن تجاوزه عاش نيّفاً وثمانين سنة . وكان الحاكم لا يترك الركوب بالليل وطوْف القاهرة . فلما كان تلك الليلة ، قال لوالدته : « عليّ في هذه الليلة وفي غدٍ قَطْعٌ عظيم . والدليل عليه علامة تظهر في السماء وطلوع نجم سمّاه ، وكأني بك وقد انتُهكتِ وهلكتِ مع أختي ، فإني ما أخاف عليك أضرّ منها . فتسلّمي هذا المفتاح ، فهو لهذه الخزانة ، وفيها صناديق تشتمل على ثلثمائة ألف دينار . فخذيها وحوّليها إلى قصرك تكُنْ ذخيرة لك . » فقبّلَتْ الأرض وقالت : « إذا كنت تتصور هذا فارحمني واقضي حقي وَدَعْ ركوبك الليلة » . وكان يحبها ، فقال : « أفعلُ . . »

---

[1] حارس المقابر في «القرافة» ، وهي مقابر القاهرة حتى اليوم .

ولم يزل يتشاغل حتى مضى صدر من الليل . وكان له قوم ينتظرونه كل ليلة على باب القصر ، فإذا ركب ركبوا معه ، ويتبعه « أبو عروس » ، صاحب العَسَس . ومِنْ رَسمه أن يطوف كلّ ليلة حول القصر في ألف رجل بالطبول الخفاف والبوقات البحرية . فإذا خرج الحاكم من باب القاهرة ، قال له : « ارجع وأغْلِق الأبواب » فلا يفتحها (أي أبو عروس) حتى يعود الحاكم .

وَضجرَ الحاكم من تأخره عن الركوب في تلك الليلة . ونازعته نفسه اليه . فسألته أمه وقالت : نمْ ساعةً . فنام ثم انتبه وقد بقي من الليل ثلثه ، وهو ينفخ ويقول : إن لم اركب الليلة وأتفرّج ، وإلاّ خرجت روحي . ثم قام ، فركب حماره ، وأخته تُراعي ما يكون من أمره . وكان قصرها مقابل قصره ، فإذا ركب ، علِمَتْ .

ولما ركب ، سار في دربٍ يقال له درب السباع [1] . وردّ صاحب العَسَس ونسيماً الخادم صاحب السّتر والسيف . وخرج إلى القرافة ومعه القرافي الركابي والصبي . فحكى أبو عروس ، صاحب العسس ، أنه لما صَعِد الجبل وقف على تل كبير ونظر إلى النجوم وقال : « إنّا لله وإنّا إليه راجعون ! » وضرب بيدٍ على يدٍ ، وقال ظهرت يا ميشوم [2] ! ثم سار في الجبل . فعارضه عشرةُ فارس من بني قُرّة ، وقالوا : « قد طال مقامنا على الباب ، وبنا من الفاقة والحاجة ما نسأل معه حسنَ النظر والإحسان » . فأمر الحاكمُ القرافي

---

١ في التعليق الوارد في نشرة دار الكتب ما يلي : « قال ابن دقماق في كتاب الانتصار (جـ٤ ص ١٢٥) ما نصه : « هذا الدرب عن المصلى القديم . وإنما وسم بدرب السباع ، لأن بيت السباع كان هناك أيام الأمراء في دار الامارة . » ومحله اليوم شارع الأشرف ، الواقع بين شارعي الخليفة والسيدة نفيسة ، بقسم الخليفة بالقاهرة . »

٢ أي يا أيها النجم المشؤوم .

أن يحملهم إلى صاحب بيت المال ويأمره أن يعطيهم عشرة آلاف درهم. فقالوا له : « لعل مولانا ينكر تعرّضنا له في هذا المكان فيأمر بنا بمكروه. ونحن نريد الأمان قبل الإحسان ، فما وقفنا إلاّ من الحاجة.» فأعطاهم الأمان وردّ القرافي معهم ، وبقي هو والصبي . فسار إلى الشّعْب الذي جرت عادته بدخوله ، وقد كَمَنَ العبدان الأسودان له ، وقد قرُب الصباح . فوثبا عليه وطرحاه إلى الأرض ، فصاح :

« ويلكما ! ما تريدان ؟ » فقطعا يديه من رأس كتفيه ، وشقّا جوفه وأخرجا ما فيه ، ولفّاه في كساء. وقتلا الصبي . وحملا الحاكم إلى ابن دوّاس ، بعد أن عرقبا [1] الحمار . فحمله ابن دواس مع العبدين إلى أخته ست الملك ، فدفنته في مجلسها وكتمت أمره . وأطلقت لابن دواس والعبدين مالاً كثيراً وثياباً. وأحضرت خطير الملك الوزير [2] وعرّفته الحال ، واستكتمته واستحلفته على الطاعة والوفاء . ورسمت له بمكاتبة وليّ العهد ، وكان مقيماً بدمشق نيابةً عن الحاكم ، بأن يحضر إلى الباب ، فكتب اليه بذلك . وانفذت عليّ بن داود ، أحد القواد الى الفرما (وهي مدينة على ساحل البحر) فقالت له : إذا دخل وليّ العهد فاقبض عليه ، واحمله إلى تنيس ، وقيل غير ذلك ، كما سيأتي ذكره. ثم كتبت إلى عامل تنيس عن الحاكم بإنفاذ ما عنده من المال ، فأنفذه ، وهو ألف ألف دينار وألف ألف درهم ، خراج ثلاث سنين . وجاء وليّ العهد إلى الفرما ، فقبض عليه وحُمِل إلى تنيس .

---

١ عرقب الدابة : قطع عرقوبها ؛ والعرقوب من الدابة في رجلها بمنزلة الركبة في يدها ، أي بين مفصل الوظيف والساق .

٢ وهو رئيس الرؤساء خطير الملك أبو الحسين عمار بن محمد؛ وكان يتولى ديوان الانشاء أيام الحاكم؛ وهو الذي تولى البيعة للإمام الظاهر ، خليفة الحاكم . راجع ابن الصيرفي :«الاشارة إلى من نال الوزارة» ص ٨٠ ، القاهرة ١٩٢٥ ، مطبوعات المعهد الفرنسي بالقاهرة .

وفَقَدَ الناسُ الحاكمَ في اليوم الثاني . وَمَنَع أبو عروس من فتح أبواب القاهرة انتظاراً للحاكم ، على حسب ما أمره به . ثم خرج الناس في اليوم الثالث إلى الصحراء ، وقصدوا الجبل ، فلم يقفوا له على أثر . وأرسل القواد إلى أخته وسألوها عنه ، فقالت : « ذكر لي أنه يغيب سبعة أيام ، وما هنا إلاّ الخير » . فانصرفوا على سكونٍ وطمأنينة.

ولم تزل أخته في هذه الأيام ترتب الأمور وتفرق الأموال وتستحلف الجند . ثم بعثت إلى ابن دوّاس المذكور ، وأمرته أن يستحلف الناس ، لابن الحاكم ، كُتامةَ وغيرها ، ففعل ذلك .

فلما كان في اليوم السابع ألبَسَتْ أبا الحسن عليّ بن الحاكم أفخَرَ الملابس ، واستدعتْ ابن دوّاس وقالت له : « المعول في قيام هذه الدولة عليك ، وتدبيرها موكّل اليك . وهذا الصبي ولدك ، فابذل في خدمته وُسعَك » . فقبّل الأرض ، ووعدها بالطاعة — ووضعت التاج على رأس الصبي ، وهو تاجٌ عظيم فيه من الجواهر ما لا يوجد في خزانة خليفةٍ ، وهو تاج المعزّ جد أبيه . وأركبته مركباً من مراكب الخليفة . وخرج بين يديه الوزيرُ وأرباب الدولة . فلما صار إلى باب القصر ، صاح خطير الملك الوزير : « يا عبيد الدولة ! مولاتنا السيدة تقول لكم : هذا مولاكم فسلّموا عليه » . فقبّلوا الأرض بأجمعهم . وارتفعت الأصوات بالتكبير والتهليل . ولقبوه : « الظاهر لإعزاز دين الله . » وأقبل الناس أفواجاً فبايعوه . وأطلق المال ، وفرح الناس ، وأقيم العزاء على الحاكم ثلاثة أيام » .

ويتمم القضاعي هذه الرواية في مضمونها ، لا في تفاصيلها ، ثم يذكر كيف أن جماعة من الكتاميين والأتراك والقضاة والعدول خرجوا

في يوم الخميس أخر شوال سنة ٤١١ ، خرجوا بحثاً عن الحاكم « فبلغوا دير القصير [1] (المكان المعروف بحلوان) ، وأمعنوا في الجبل . فبينما هم كذلك بصروا بالحمار الذي كان راكبه ، على قَرْن الجبل قد ضربت يداه بسيف فقطعتا ، وعليه سرجه ولجامه . فتتبعوا الأثر : فإذا أثر راجلٍ خلف الحمار ، وأثر راجلٍ قدّامه . فقصّوا الأثر حتى أتوا إلى البركة التي شرقيّ حلوان . فنزلها بعض الرجالة ، فوجد فيها ثيابه ، وهي سبع جباب مزرّرة لم تحل أزرارها ، وفيها أثر السكاكين ، فتيقنوا قتله . وكان عمره ستاً وثلاثين سنة وسبعة أشهر ، وولايته على مصر خمساً وعشرين سنة وشهراً واحداً »

ثم يذكر القضاعي كيف غدرت ست الملك في الغداة بابن دواس الذي دبّرت معه اغتيال الحاكم ، فقال :« ثم أمرت ست الملك بخلع عظيمة ومالٍ كثير ومراكب ذهب وفضة للأعيان . وأمرت ابن دواس أن يشاهدها في الخزانة ، وقالت له : « غداً نخلع عليك » . فقبّل ابن دوّاس الأرض وفرح وأصبح من الغد ، فجلس عند الستر ينتظر الإذن حتى يأمر وينهى . وكان للحاكم مائة عبد يختصون بركابه ، ويحملون السيوف بين يديه ، ويقتلون من يأمرهم بقتله . فبعثت بهم ستُ الملك إلى ابن دوّاس ليكونوا في خدمته . فجاءوا في هذا اليوم ووقفوا بين يديه . فقالت ست الملك لنسيم ، صاحب السّتر : اخرج قف بين يدي ابن دوّاس وقل للعبيد : يا عبيد ! مولاتنا تقول لكم هذا قاتل مولانا الحاكم فاقتلوه . فخرج نسيم فقال لهم ذلك . فمالوا على ابن دوّاس بالسيوف فقطعوه ، وقتلوا العبدين اللذين قتلا الحاكم .

---

[1] وكان موقعه فوق جبل المقطم في الاتجاه الشرقي لمحطة المعصرة الحالية ، ويسمى : دير بحنس القصير ، نسبة إلى بحنس هذا وكان راهباً قصير القامة . وسمي أيضاً دير هرقل ، ودير البغل .

وكل من اطّلع على سرّها قتلته . فقامت لها الهيبة في قلوب الناس . انتهى كلام القضاعي .

وقال ابن الصابىء : « لما قتلت ستّ الملك ابن دوّاس قتلت الوزير الخطير ومَنْ كانت تخاف ممن عرف بأمرها » [1] .

إذن قتلت ست الملك ابن دوّاس والعبدين اللذين تولّيا قتل الحاكم ، وكذلك قتلت الوزير الخطير ، أي خطير الملك أبا الحسن عمار بن محمد ، لأن هؤلاء الأربعة كانوا يعلمون السرّ ، وهو أنها هي التي دبّرت قتل أخيها . ولا بد أن يكون قتلها لابن دوّاس بعد تولي علي بن الحاكم (الملقب بالظاهر لاعزاز دين الله) الخلافة بعد الحاكم ، وذلك في يوم عيد النحر (١٠ ذي الحجة) سنة ٤١٠ هـ ، وكانت سنه آنذاك ١٦ سنة و٨ أشهر وخمسة أيام . وكان مقتل الحاكم في السابع والعشرين من شوال سنة إحدى عشرة [2] وأربعمائة ، فكأن منصب الخلافة الفاطمية ظل شاغراً ٤٢ يوماً ، تضاربت فيها الظنون عن مصير الحاكم بأمر الله وكان للعثور على حماره الأشهب ، المدعو بالقمر ، قرب دير القصير ما أطلق العنان للأساطير عند الكتاب النصارى مما هو محض أكاذيب [3] لا تحتمل حتى مجرد ذكرها .

ومن الفروض المجانية المبالغة في الخيال ما افترضه أوجست مُلر [4]

---

١ نقله ابن تغري بردي في « النجوم الزاهرة » حـ٤ ص ١٩١ – ١٩٢ . القاهرة ، نشرة دار الكتب المصرية ، سنة ١٩٣٣ م .

٢ كما في « وفيات الأعيان » لابن خلكان حـ٤ ص ٣٨٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٨ م .

٣ مثلما في كتاب أبي صالح عن الكنائس والأدعية في مصر ، طبع أكسفورد سنة ١٨٩٥ ، نشرة وترجمة إيفتز Evetts ؛ وما في كتاب ابن العبري ، في الأصل السرياني .

٤ A. Muller : Der Islam in Morgen « und Abendland, Berlin 1885, I, p. 633.

من أن الحاكم إنما اعتزل العالم في خلاء المقطم لما رأى استحالة تحقيق أفكاره ! ! وإلا فلماذا لم يعثر على جثته ؟ ولماذا عثر على ثيابه على النحو الذي ذكره القضاعي وابن خلكان وغيرهما ؟

أما الدروز فيقولون « بغيبة » الحاكم بأمر الله ، وهذا يتمشى مع اعتقادهم أن الألوهية قد حلّت في ناسوته . وفي هذا القول « بالغيبة » يتفقون مع الشيعة الاثنا عشرية الذين قالوا « بغيبة » الامام الثاني عشر ، محمد بن الحسن العسكري وبأن له غيبتين « صغرى » من سنة ٢٦٠هـ (٨٧٤ م) إلى حوالي سنة ٣٢٩ هـ (سنة ٩٤١ م) وكان فيها على اتصال بأتباعه بواسطة « سفراء » يتصلون به ويقومون مقامه عند الشيعة ، ولكن رابع هؤلاء « السفراء » لم ينص على من يخلفه ، ومن هنا ابتدأت بعد وفاة السفير الرابع ما عرف باسم « الغيبة الكبرى » ، وفيها لا يتصل بالامام الغائب أحد ، لكنه بقي حياً مستوراً عن الأنظار ، وربما يراه الناس بين الحين والحين ، وربما تلقى رسائل موضوعة على قبور كبار الأئمة الشيعة ، ويعتقد الشيعة الاثنا عشرية أن هذا الامام الثاني عشر المستور في الغيبة الكبرى يحضر موسم الحج في مكة ، دون أن يلحظه أحد ، وذلك لامتحان قلوب المؤمنين . ونظراً « لغيبة » الامام فإن الشيعة الإثنا عشرية لا يقيمون صلاة الجماعة ، لعدم وجود الامام حاضراً مشاهداً [1] .

وقد عرض حمزة بن علي نظرية الدروز في الغيبة في « رسالة

---

١ راجع عن نظرية الغيبة عند الشيعة الاثناعشرية : ابن بابوية القمي : « كمال الدين وتمام النعمة في إثبات الغيبة » ، نشرة ارنست ميلر ١٩٠١ Ernst Muller : Beitrage zur Mahdilehre des Islam, I, Heidelberg, 1901. ، وراجع جولدتسيهر : « محاضرات في الإسلام » ص ٢٣٢ وما يتلوها ، و ص ٢٦٩ وما يتلوها من الأصل الألماني .

«الغيبة» من مجموع رسائل الدروز (رقم ٣٥) .

ويشير شمس الدين الذهبي إلى معتقد الدروز في غيبة الحاكم فيقول «ولما قتل الحاكم صار جماعة من الجهال المغفلين ، من وادي التيم من نواحي الشام ، يعتقدون حياة الحاكم إلى الآن ويقولون : لا بد أن يظهر في آخر الزمان ويعود إلى الخلافة ، وأنه هو المهدي لا محالة ، ويحلفون إلى الآن بغيبة الحاكم » [1] .

ويقول ابن القلانسي في « ذيل تاريخ دمشق » [2] بعد ذكره كيف رتبت أخت الحاكم ، ست الملك ، مقتل أخيها : « ورتبت (أي ست الملك) له من اغتاله في بعض مقاصده ، وأخفى مظانه فأتي عليه ، وأخفى أمره إلى أن ظهر في عيد النحر من سنة ٤١١ . وقال المغالون في المذهب إنه غائبٌ في سرّه ، ولا بد أن يؤوب ، ومسترٌ في غيبه ولا بد أن يرجع إلى منصبه ويثوب » .

١ نقله ابن اياس : « بدائع الزهور في وقائع الدهور » ج١ ص ٥٨ ، طبع بولاق ، القاهرة سنة ١٣١١ هـ .

٢ تاريخ ابي يعلى حمزة ابن القلانسي المعروف بـ« ذيل تاريخ دمشق » ، ص ٧٩ — ٨٠ : بيروت سنة ١٩٠٨ هـ . وقد توفي ابن القلانسي في ربيع الأول سنة ٥٥٥ هـ .

دعوة « الموحدين » بعد مصرع الحاكم

قلنا إنه بعد وفاة الحاكم لم يظهر أثرٌ في مصرٍ لأتباعه ، وعلى رأسهم حمزة . وكل ما هنالك من أثر هو ما يقال من أن حمزة بن علي هو الذي حرر « السجل الذي وجد معلقاً على المشاهد في غيبة مولانا الامام الحاكم بأمر الله » .

ونحن نعتقد أن هذا السجلّ ليس من وضع حمزة بن علي ، لأنه يخالف كل العقائد التي دعا اليها حمزة بن علي :

١ — فهو ينعت الحاكم بأنه « وليُّ أمركم ، وإمام عصركم ، وخلَف أنبيائكم وحجة باريكم ، وخليفة الشاهد عليكم بموبقاتكم » ، وأنه وليّ الله ، و « خليفته في أرضه » و « أمير المؤمنين » — وهذه الصفات هي التي يخلعها الاسماعيلية على كل الأئمة أعني الخلفاء الفاطميين وتتنافى مع ما ذهب اليه حمزة في رسائله ، وخصوصاً في « ميثاق وليّ الزمان » ، حيث نعت الحاكم بأنه « مولانا الأحَد ، الفرد الصمد ، المنزّه عن الأزواج والعدد » . ولهذا فلا يمكن أن يكون هذا « السجل » من وضع حمزة ، حتى لو كان في ذلك قد أراد الحيلة والخداع للناس في الفترة العصيبة التي تلت اختفاء الحاكم .

٢ – إنّ هذا « السجل » يمجد في الحاكم بأمر الله أنه أحيا « سنةَ الاسلام والايمان ، التي هي الدين عند الله ، وبه شرفتم وظهرتم في عصره على جميع المذاهب والأديان ، ومُيِّزتم من عبدة الأوثان ، وأبانهم عنكم بالذلة والحرمان ، وهَدَم كنائسهم ومعالم أديانهم ، وقد كانت قديمة من أقدم الأزمان ، وانقادت « الذمة » (= أهل الذمة) إليكم طوعاً وكرهاً ، فدخلوا في دين الله أفواجاً ، وبَنَى الجوامع وشيدها وعَمَّرَ المساجد وزخرفها ، وأقام الصلاة في أوقاتها ، والزكاة في حقها وواجباتها ، وأقام الحجّ والجهاد ، وعَمَر بيت الله الحرام ، وأقام دعائم الإسلام » .

كيف يتفق تمجيد الحاكم بسبب احيائه سنن الإسلام والسهر على أداء أركانه ، مع ما يذهب إليه حمزة بن علي ، في « ميثاق وليّ الزمان » من أن من يدخل في ديانة « التوحيد » التي دعا اليها فعليه أن يتبرأ « من جميع المذاهب والمقالات والأديان والاعتقادات كلها على أصناف اختلافاتها وأنه لا يعرف شيئاً غير طاعة مولانا الحاكم جل ذكره ، والطاعة هي العبادة ، وأنه لا يشرك في عبادته (أي عبادة الحاكم بأمر الله) أحداً مضى أو حضر أو ينتظر » الخ .

إن كل ما في هذا « السجل » تكذيب لكل ما دعا اليه حمزة بن علي . فليس من المعقول إذن أن يكون هو كاتبه ، مهما كانت هناك من أسباب للتقية والتمويه تدعوه إلى ذلك .

وإذن فمن كاتب هذا « السجل » ؟

إن الكاتب يدافع عن تصرفات الحاكم من وجهة نظر دينية إسلامية صريحة ، ويأخذ على الناس ما خاضوا فيه من فساد ، تسببَ عنه غضب

الحاكم وسخطه عليهم ، ومن دلائل غضبه عليهم : « غلق باب دعوته ، ورفع مجالس حكمته ، ونقل جميع دواوين أوليائه وعبيده من قصره ، ومنعه عن الكافة سلامَه وقد كان يخرج اليهم من حضرته ، ومنعه لهم عن الجلوس على مصاطب سقائف حرمه ، وامتناعه عن الصلاة بهم في الأعياد وفي شهر رمضان ، ومنعه لمؤذنيه أن يسلموا عليه وقت الأذان ، ولا يذكرونه ، ومنعه جميع الناس أن يقولوا : مولانا ، ولا يقبّلوا له التراب ، وذلك مفترض على جميع أهل طاعته ، وإنهاؤه جميعَهم عن الترجل له من ظهور الدواب ، ثم لباسه الصوف على أصنافه وألوانه ، وركوبه الأتان ، ومنعُه أولياءه وعبيده الركوبَ معه ، حسبَ العادة ، في موكبه ، وامتناعه عن اقامة الحدود على أهل عصره . »

وكأنه بهذا يصفه بالزهد والتواضع للناس ، والرأفة بالرعية ، والبعد عن كل مظاهر الفخفخة وأبهّة الملك . وهذه كلها أوصاف لا يلجأ إليها إلا من يريد أن يدافع عن الحاكم بوصفه عبداً زاهداً سليم الإيمان موصوفاً بالفضائل الإسلامية التي يسعى إلى التحلي بها الصوفية المتواضعون لله . فأين هذا كله من دعوى تأليه الحاكم؟!

ثم إن « السجل » قد وجد معلقاً على المساجد ، أي أريد به أن يكون منشوراً علناً يعمّم على جميع الناس . وأكثر من هذا نجده يذكر في آخره الحث على استنساخه ونشره بين كافة الناس وقراءته لهم ، فقد ورد : « ولا يمنع أحدٌ من نسخها وقراءتها ، نفع الله من وُفق للعمل بما فيها من طاعة الله وطاعة وليه أمير المؤمنين، سلام الله عليه . حرامٌ حرامٌ على من لا ينسخها ويقرؤها على التوابين في جامع أسفل ، وحرامٌ حرامٌ على من قدر على نسخها وقصّر » .

فمثل هذه العلانية التامة لا يمكن أن تخطر ببال حمزة بن علي وأتباعه .

ولما كان تاريخ هذا «السجل» هو ، كما ورد في آخره ، «شهر ذي القعدة سنة إحدى عشرة وأربع مائة» ، ولما كان اختفاء الحاكم في ٢٧ شوال من نفس السنة ، فإذن كتب هذا السجل وعلّق في الأيام التالية مباشرة لوفاة الحاكم أو اختفائه .

ولهذا نفترض نحن أن هذا «السجل» قد كتب في الأيام التي كان لا يزال البحث فيها جارياً عنه في منطقة جبل المقطم وعند المعصرة وقرب حلوان . ونفترض أنه صدر أو أمر بكتابته من كان يهمه بقاء الحاكم خليفة ، ويخشى من أن يجيء بعده من ينتزع منه سلطانه لدى الحاكم .

لهذا نرى أن صاحب المصلحة في ذلك ، وهو في نظرنا خطير الملك أبو الحسين عمار بن محمد الذي كان يتولى ديوان الإنشاء أيام الحاكم ، أو من شابهه ، لا بد أنه هو الذي أمر بكتابة هذا «السجل» وتعليقه على المساجد اعلاناً عاماً للناس طمأنة لهم وتخويفاً في نفس الوقت ، خصوصاً وهو يعلم أن الناس كانوا يكرهون الحاكم وأن وفاته ستحدث اضطراباً في الأمن واختلالاً في أحوال الدولة . لهذا سارع بإصدار هذا البيان إلى أن تنجلي الأحداث ويكشف السرّ عن اختفاء الحاكم بأمر الله .

والشواهد على هذا كثيرة في التاريخ ، حينما يختفي سلطان أو ملك أو حاكم ، ولا يدري الناس أين مصيره . فدرءاً لما ينجم عن اختفائه من اضطرابات يصدر القائمون على الدولة أمثال هذه البيانات .

أما كون هذا « السجل » قد وضع في صدر « كتب الدروز » فلا ينهض شاهداً على شيء مخالف لهذا الفرض .

موقف الخليفة الظاهر من دعوة « التوحيد »

ويبدو أن خليفة الحاكم بأمر الله على خلافة الفاطميين في مصر ، وهو ابنه أبو هاشم ، وقيل : أبو الحسن ، علي بن الحاكم بأمر الله أبي علي منصور بن العزيز بالله نزار بن المعزّ لدين الله معدّ بن المنصور ، وهو الذي تولى الخلافة ، في يوم عيد النحر (١٠ ذي الحجة) سنة ٤١١ هـ ، نقول : يبدو أن الخليفة الظاهر هذا قد ألغى القرارات التي أصدرها الحاكم « وعدّل في الرعية وأحسن السيرة ، وأعطى الجند والقوّاد الأموال ، واستقام له الأمر مدة ... وكان الظاهر لإعزاز دين الله كثير الصدقات منصفاً من نفسه ، لا يدّعي دعاوى والده وجدّه في معرفة النجوم وغيرها من الأشياء المنكرة [١] » .

ويهمنا خصوصاً رواية ذكرها الهلال بن الصابىء ونقلها ابن تغري بردي في « النجوم الزاهرة » عن موقف الخليفة الظاهر من دعاوى الغلوّ الشيعية في أيامه . يقول هلال بن الصابىء : « وجدتُ كتاباً كتب من مصر في سنة أربع عشرة وأربعمائة على لسان المصريين (= الخلفاء الفاطميين) وهو كتاب طويل ، فمنه : « وذهبت طائفة من النصيرية إلى الغلوّ في أبينا أمير المؤمنين علي بن ابي طالب ، رضوان الله عليه ، غلَتْ وادّعت فيه ما ادعت النصارى في المسيح . ونجمت

---

١ أبو المظفر في « مرآة الزمان » ، نقله ابن تغري بردي في « النجوم الزاهرة » حـ٤ ص ٢٤٨ ، طبعة دار الكتب المصرية .

من هؤلاء الكفرة فرقة سخيفة العقول ضالّة بجهلها عن سواء السبيل ، فغلوا فينا غلواً كبيراً ، وقالوا في آبائنا وأجدادنا منكراً من القول وزوراً . ونسبونا بغلوهم الأشنع ، وجهلهم المستفظع — إلى ما لا يليق بنا ذكره وإنا لنبرأ إلى الله تعالى من هؤلاء الجهلة الكفرة الضُلاّل . ونسأل الله أن يحسن معونتنا على إعزاز دينه وتوطيد قواعده وتمكينه ، والعمل بما أمرنا به جدّنا المصطفى ، وأبونا علي المرتضى ، وأسلافنا البررة أعلام الهدى . — وقد علمتم يا معشر أوليائنا ودعاتنا ما حكمنا به من قطع دابر هؤلاء الكفرة الفسّاق ، والفجرة المرّاق ، وتفريقنا لهم في البلاد كل مفرّق . فظعنوا في الآفاق هاربين ، وشردوا مطرودين خائفين . وكان من جملة من دعاه الخوف منهم إلى الانتزاح رجل من أهل البصرة أهوج أثوّل (= أحمق) ، ضال مضلّ ، سار مع الحجيج إلى مكّة — حرسها الله — فرقاً من دفع الحسام ، وتستر بالحج إلى بيت الله الحرام ، فلما حصل في البيت المفضل المعظم ، والمحل المقدس المكرم ، أعلن بالكفر وما كان يخفيه من المكر ، وحمله لممٌ في عقله ، على قصد الحجر الأسود حتى قصده وضربه بدبّوس ضربات متواليات ، أطارت منه شظايا وُصلتْ بعد ذلك . ثم إن هذا الكافر عُوجل بالقتل على أسوإ حاله وأضلّ أعماله ، وأُلحق بأمثاله من الكفرة الواردين موارد ضلاله ، ذلك لهم خزيٌ في الدنيا ولهم في الآخرة عذابٌ عظيم .

ولعمري إن هذه لمصيبة في الإسلام قادحة ، ونكاية فادحة ، فإنا لله وإنا اليه راجعون . لقد ارتقى هذا الملعون مرتقى عظيماً ومقاماً جسيماً ، أذكر به ما كان أقدم عليه غلام ثقيف المعروف بالحجاج — لعنه الله — من إحراق البيت وهدمه ، وإزالة بنيانه وردمه .

ثم ذكر كلاماً طويلاً في هذا المعنى ، يطول الشرح في ذكره .

انتهى كلام الصابىء »[1] .

وقد وقع هذا الحادث في يوم الجمعة بعد العيد الأضحى في شهر ذي الحجة من سنة ثلاث عشرة وأربعمائة .

وعلى الرغم من عدم ذكر الدروز أو دعاة مذهب « التوحيد » ، أو أي وصف واضح من هذا القبيل ، فإنه يغلب على الظن أن كلام الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله في هذا المنشور عن الفرقة التي غلتْ في الخلفاء الفاطميين (= فغلوا فينا غلواً كبيراً ») هو إشارة إلى دعوة حمزة بن علي إلى تأليه الحاكم بأمر الله ، أبيه . وأنه لهذا فرّق أصحابها في البلاد كل مفرّق ، حتى « ظعنوا في الآفاق هاربين ، وشردوا مطرودين خائفين » ، وأن الرجل الذي فعل تلك الفعلة بالحجر الأسود أثناء موسم الحج في شهر ذي الحجة سنة ٤١٣ ه هو من أتباع هذه الفرقة . وإلى هذا يشير ابن الجوزي ، وابن تغري بردي (حـ ٤ ص ٢٤٩) : « وقيل إن الرجل الذي فعل ذلك كان من الجهّال الذين استغواهم الحاكم وأفسد عقائدهم . فلما بلغ الظاهر ذلك شقّ عليه ، وكتب كتاباً في المعنى » وهو هذا الذي أوردنا نصه .

وإذن فقد سعى الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله إلى القضاء على دعاة تأليه الحاكم بمجرد تولّيه الخلافة ، إذ تولى في ١٠ ذي الحجة سنة ٤١١ ه ، وهذا الحادث الخاص بالحجر الأسود وقع في ذي الحجة سنة ٤١٣ وكان الفاعل من أولئك الذين شرّدهم الظاهر لاتباعهم دعوة تأليه الحاكم . فهذا يدل على أن الظاهر قد أخذ في تعقب أصحاب هذه الدعوة منذ بداية ولايته الخلافة . وكان وزيره الذي استعان به في ذلك

---

١ أورده ابن تغري بردي : « النجوم الزاهرة » ، حـ٤ ص ٢٤٩ – ٢٥٠ .

وفي غيره هو نجيب الدولة (كان الوزراء يلقبون أيضاً كالخلفاء بأمثال هذه الألقاب) علي بن أحمد الجرْجرائي وكان « من بيت حسن ورياسة ، وكان أقطع اليدين من المرفقين ، قطعهما الحاكم بأمر الله في سنة أربع وأربعمائة »[1] وكان هذا سبباً آخر قوياً للانتقام من دعاة تأليه الحاكم ! وكان تقليد الجرْجرائي للوزارة في ١٢ ذي الحجة سنة ٤١٨ هـ .

ولم يجد أصحاب هذه الدعوة ملجأً لهم إلا وادي التيم في الشام ، حيث بقوا هناك حتّى اليوم .

ووادي التيم سُمي بهذا الاسم نسبة إلى تيم اللات ، وتيم اللات هو مجتمع قبيلة تنوخ بأسرها .

وتنوخ أول قبيلة عربية عمرت منطقة الحيرة على الفرات ، وكان منهم الملك النعمان بن المنذر وأمه تدعى ماء السماء — ولقبت بذلك لجمالها ، وبين تنوخ اللخمي القحطاني اليمني وبين الملك النعمان ثمانية أجداد هم : تنوخ ، بن قحطان ، بن عوف ، بن كندة ، بن جندب ، بن مذحج ، بن سعد ، بن لُحَيّ ، بن تميم ، بن النعمان ابن المنذر .

وتنوخ هم بنو تيم الله بن أسد بن وَبَرة بن تغلب بن حلوان ابن عمران بن الحافي بن قضاعة .

وكانت تنوخ تدين بالنصرانية قبل الإسلام ، شأنهم شأن إياد وربيعة وبكر وتغلب والنمر وعبد القيس ، وغسان ، وبنو الحارث بن كعب

---

١ ابن تغري بردي : « النجوم الزاهرة » ج٤ ص ٢٤٨ . راجع كتاب تولية الجرجراني للوزارة في « ذيل تاريخ دمشق » لابن القلانسي ص ٨٠ – ٨٣ . بيروت سنة ١٩٠٨ .

بنجران ، وطيء ، وكثير من كلب وكل من سكن الحيرة من تميم ولخم وغيرهم [1] . ويقول ابن العديم في كتاب « الانصاف والتحري في نسب المعري » : « وقحطان هو مجتمع قبائل اليمن بأسرها ، وتيم اللات مجتمع تنوخ بأسرها . وإنما سموا تنوخاً لأنهم تنخوا بالشام ، وقيل : بالحيرة ، أي أقاموا ... وهم أول من عَمَّر الحيرة ونزلها . وكان لهم قوة وبأس وغناء وكثرة ... فلما جاء الإسلام قدموا مع أبي عبيدة بن الجرّاح . وكانوا أشدّ مَنْ معه من العرب شوكةً وأكثرهم عدداً . فانتخوا البلاد واختطوا الخطط ، ونزلوا قنسرين ومنبج وحماة ومعرّة النعمان وكفر طاب وغيرها من بلاد الإسلام ، وتغلبوا عليها . وكانوا على دين النصرانية » [2] .

ومن بني تنوخ ، آل ارسلان ، وآل بحتر ، وآل علم الدين . وهذه الأسر هي التي قبلت دعوة محمد الدرزي وحمزة بن علي ، وإلى أعيانها أرسلت الرسائل من حمزة . وهذه الرسائل أرسلت باسم ثلاثة منهم هم : أبو الفضائل عبد الخالق بن محمد ، وأبو الحسن يوسف ابن مصبح ، وأبو إسحاق ابراهيم بن عبد الله .

ويبدو أن مجيء أرسلان لأول مرة إلى وادي التيم كان في سنة ١٤٢ هـ ، إذ بعث بهم إلى هناك أبو جعفر المنصور العباسي ، وأقطعهم الغرب وما اليه ، ويشمل : الغرب الشمالي (ومن أهم بلاده : رأس المتن ، بيت مري ، الشبانية) والغرب الأعلى (ومن أهم بلاده :

---

١ راجع ابن حزم : « جمهرة أنساب العرب » ، ص ٤٥٧ ، نشرة ليفي بروفنسال ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .

٢ راجع في هذا مقال شكيب أرسلان في « مجلة المجمع العلمي العربي » ، المجلد ١١ (سنة ١٩٤١) ص ٤٦١ وما يليها .

عاليه ، رويسات البلوط ، بعبدا) والغرب الأقصى : (ومن بلاده : الشويفات ، سوق الغرب ، خلده ، عيتات) . وكان على رأس هذه الموجة الأولى من الأرسلانيين في لبنان ، الأمير منذر بن مالك ، وأخوه الأمير أرسلان وأبناء إخوتهم ، وهم : الأمير خالد بن حسان ، والأمير عبد الله بن النعمان ، والأمير فوارس بن عبد الملك . وقد ورد ذكرهم هم وعشائرهم في « السجلّ الأرسلاني » المؤرخ في صفر سنة تسعين ومائة .

وقد بدأوا بالاستقرار في المرتفعات الواقعة بين البقاع وبيروت والمتن الأعلى كله وكذلك السفوح حتى الساحل . واستقر الأمير أرسلان بن مالك (وأرسلان = أسد) في « سن الفيل » ، وفي هذه الفترة توفي في سنة ١٧٠ هـ ودفن في بيروت . وامتدت امارة الأرسلانيين في منطقة تحد من الشمال الشرقي بضواحي بيروت فسن الفيل فالدكوانة فالمنصورية فبيت مري . واستوطن الأمير منذر : سلحمور ، والأمير حسان بن خالد بن مالك : طردلا ، والأمير عبد الله بن النعمان بن مالك : كفرا ، والأمير فوارس بن عبد الملك بن مالك : عبيه .

وأخذ الأرسلانيون يطاردون المردة . « ولما قدم الخليفة المهدي إلى دمشق سار إليه الأمير المنذر والأمير أرسلان فأكرمهما ، لما بلغه من شدة بأسهما ، وأقرّهما على اقطاعاتهما ، وسارا معه إلى بيت المقدس . ثم جرت بينهما وبين المردة مواقع عديدة ، أشهرها وقعة نهر الموت . ووقعة أنطلياس . ثم كفّت المردة عن سواحل بيروت ... وسنة ٧٩١ م (= ١٧٥ هـ) هاجم المردة الأمير مسعوداً في سنّ الفيل فهزمهم ، وانتقل سنة ٧٩٩ م (= ١٨٣ هـ) بعشيرته إلى الشويفات ، وبنى فيها الأبنية فعمرت لهم من ذلك الوقت ... وفي هذه السنة (٨٠٤ م =

١٨٩ هـ) بلغ الرشيد بسالة الأمراء المذكورين فبعث بالأوامر في انتقال الناس إلى لبنان وتقوية شوكتهم وعمرانه »[١] .

وكانت لهم مواقع مع الصليبيين . ففي سنة ١١١٠ م (٥٠٤ هـ) جاء الصليبيون إلى الغرب وأحرقوه ، وقتلوا كثيراً من الأمراء ، فانقرض بيت الأمير فوارس ، ولم يبق من أمراء الغرب إلاّ بحتر بن عضد الدولة علي . وحارب الأمير مجد الدولة الافرنج في سنة ١١٢٦ م ، ولكنه قُتِل ، وتولى بعده ناهض الدين أبو العشائر بحتر بن عضد الدولة ، وفي سنة ١١٥١ م كانت الوقعة بينه وبين الفرنجة في رأس التينة عند نهر الغدير فانتصر عليهم ، وتوالت انتصاراته على الصليبيين ، حتى توفي سنة ١١٥٧ م (٥٥٢هـ) . وحارب أمير الجيش زين الدين مع الملك المظفر سيف الدين قطز ضد التتار في سنة ١٢٥٩ حتى تم النصر للمسلمين على التتار في موقعة عين جالوت الشهيرة .

ولما انتصر السلطان سليم العثماني على الملك الأشرف قانصوه الغوري في موقعة مرج دابق سنة ١٥١٦ م ، كان الأمير الأرسلاني جمال الدين أحمد في صف العثمانيين ، فولاه السلطان سليم على الغرب والمتن والجرد، ثم أضيف اليه الشوف من يد المعنيين وصار أميراً على جنوبي لبنان . ولكن تقلص نفوذهم لما أن علا نجم المعنيين ، واستولوا على بيروت في سنة ١٦١٥ م . ثم جرت لهم بعد ذلك مواقع مع الشهابيين في أوائل القرن الثامن عشر ، حتى اقتصر نفوذهم على منطقة عاليه والشويفات وما جاورها وما زال حتى اليوم .

١ دائرة معارف البستاني حـ٣ ص ٨٢– ٨٣ ، بيروت سنة ١٨٧٨ .

الشهابيون

أما الشهابيون فإنهم جاءوا وادي التيم في عهد نور الدين زنكي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري ، وذلك في عهد الأمير مُنْقِذ . وكان وادي التيم قد صار في أيدي الصليبيين . فحاربهم الشهابيون وانتصروا عليهم انتصاراً باهراً ، واستولوا على حاصبيا وقتلوا الكثير من زعماء الافرنج ، وبعث الأمير منقذ برؤوسهم إلى نور الدين زنكي فكافأهم على ذلك بأن جعل الأمير منقذ أميراً على البلاد التي فتحها . والشهابيون في الأصل من الحجاز ، من بني مخزوم القرشيين ، من بني مالك الملقب بشهاب ، وينحدرون من سلالة بني مرة بن كعب بن لؤي ابن غالب بن فهر . وجاء لقب شهاب من استيطانهم قرية « الشهباء » إحدى قرى حوران ، لما أن استوطنوها بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب في سنة ١٥ هـ (٦٣٦ م) ، وقيل في تفسيره غير ذلك .

وقد انتقلت الولاية في لبنان إلى الشهابيين لما توفي الأمير أحمد المعني في دير القمر في سنة ١٦٩٦ ، إذ تولى الولاية الأمير بشير بن حسن الشهابي أمير راشيا ، وتوفي سنة ١٧٠٦ م ، فتولى الأمير حيدر ابن الأمير موسى ، وتوفي في دير القمر سنة ١٧٣٢ م وفي عهده ارتفع شأن القيسية ، وتقلص نفوذ اليمنية . وتولى ولاية جبل لبنان الأمير ملحم قبل ذلك بثلاث سنوات — أي في سنة ١٧٢٩ — واستمر فيها حتى طمع فيها أخواه في سنة ١٧٥٤ فتولياها : وهما : أحمد (والد المؤرخ أحمد الشهابي) ومنصور الذي فصل سنة ١٧٧٠ م

وفي سنة ١٧٥٤ م هذه تنصر الأمير علي حيدر ، كما تنصر من أبناء الأمير مَلْحَم : الأمير قاسم ، والأمير سيد أحمد ، والأمير حيدر

وكذلك تنصر عدد كبير من الأمراء الشهابيين ثم الأمراء اللمعيون . ولهذا السبب نجد ابتداءً من هذا التاريخ الأسرة الشهابية تنقسم إلى مسلمين ، ونصارى موارنة ، ودروز ، ولا تزال هذه حالها حتى اليوم . بل إن أكبر الأمراء الشهابيين ، وهو الأمير بشير الشهابي ، أو بشير الثاني ، الذي تولى ولاية جبل لبنان من سنة ١٧٨٨ حتى سنة ١٨٤٠ تقلّب بين الإسلام السنّي والعقيدة الدرزية والنصرانية معاً ! فكان أمام العثمانيين مسلماً سنياً ، وأمام الدروز درزياً ، وعند النصارى نصرانياً ! ولا نعلم على وجه الدقة متى اعتنق الشهابيون المذهب الدرزي ، والأرجح أن ذلك قد تم بعد أن صاروا حكاماً على جبل لبنان في أوائل القرن الثامن عشر . وتقلّب الشهابيين بين الأديان المختلفة مرجعه في الغالب إلى أسباب سياسية * .

آل جنبلاط

وهنا يجدر بنا الإشارة إلى أسرة صارت لها الصدارة اليوم بين الأسر الدرزية ، وهي أسرة جنبلاط . وهي تنتسب في الأصل إلى جان بولاد بن سعيد بن مصطفى بن حسين بن جان بولاد بن قاسم الكردي ، فهي من أصل كردي . وقد جاء جان بولاد أو جنبلاط (ويكتب أحياناً : جانبلاط) مع ابنه رباح من[1] حلب إلى بيروت

---

١ كانت عشيرة جان بولاد (جنبلاط) من بين عشائر الأكراد في لواء كلز بالقرب من حلب وتولوا حكم معرة النعمان ، وحلب ، وكلز . وكان علي بن جانبولاد أول من ترأس عشيرة الأكراد الجنبلاطية ، في نواحي كلز . ومن أكبر أعقابه حسين باشا بن جانبولاد الكردي الذي تولى امارة كلز (أوكلس) ؛ وقد قتل سنة ١١٠٤ هـ (راجع « خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر » للمحبي ، حـ٢ ص ٨٤ – ٨٧ ، القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ) .

* راجع الأمير حيدر شهاب : « لبنان في عهد الأمراء الشهابيين » ، بيروت سنة ١٩٣٣ – سنة ١٩٣٥

سنة ١٦٣٠ م . ونظراً للصداقة التي قامت بينهم وبين المعنيين فقد دُعيا إلى الإقامة في الشوف ، وذلك في العقد الثالث من القرن السابع عشر . وتوفي جان بولاد بن سعيد في سنة ١٦٤٠ م ، وبقي ابنه رباح في الشوف . وتولى ابنه عليّ على مقاطعات الشوف سنة ١٧١٢ من قِبَل الأمير حيدر الشهابي والي جبل لبنان . وفي عهد إمارة يوسف الشهابي على جبل لبنان ، أوقع هذا الخصومة بين علي جنبلاط وبين الشيخ عبد السلام العماد ، فانقسمت المنطقة إلى حزبين : حزب الجنبلاطية ، وحزب اليزبكية المنتسبين إلى الشيخ عبد السلام ، واستمر هذا النزاع بين الحزبين حتّى عهد غير بعيد . وتوفي الشيخ علي جنبلاط سنة ١٧٧٨م في بعذران ، وتولى بعده ابنه قاسم ، الذي سكن المختارة ، وهي قرية في أعالي منطقة الشوف ، لا تزال حتّى اليوم مقرّ أسرة جنبلاط . وقد وقعت الخصومة بين الأمير بشير الشهابي وبين الجنبلاطية حتّى هزمهم الأمير بشير وخرّب بلادهم . ومن أشهر الجنبلاطية في القرن التاسع عشر الشيخ سعيد ابن الشيخ بشير الجنبلاطي ، وقد لعب دوراً في الحرب مع ابراهيم باشا ابن محمد علي لما استولى على الشام . واشترك في المعارك التي قامت بين الدروز والنصارى في سنة ١٨٤١ وما بعدها . وصارت له مكانة كبيرة في لبنان في العقد السادس من القرن الماضي . واشترك في حوادث سنة ١٨٦٠ بين الدروز والنصارى ، وقبض عليه مع من قبض عليهم من أعيان دروز جبل لبنان ، وتوفي في سنة ١٨٦١ .

المعنيون

أما المعنيون فمن الصعب معرفة مدى صحة انتسابهم إلى المذهب الدرزي ، وإن كان الشائع أنهم دروز . يقول المحبّي عن الأمير

فخر الدين المعني ، أكبر الأمراء المعنيين : « الأمير فخر الدين بن قرقماس بن معن الدرزي ، الأمير المشهور ، من طائفة كلهم أمراء ، ومسكنهم بلاد الشوف . ولهم عراقة قديمة . ويزعمون أن نسبتهم إلى معن بن زائدة . ولم يثبت . »

وكان بعض حفدة فخر الدين حكى له عنه أنه كان يقول : أصل آبائنا من الأكراد ، سكنوا هذه البلاد ، فأطلق عليهم الدروز ، باعتبار المجاورة ، لا أنهم منهم [1] » . غير أن المحبي لا يصدق ذلك ، ويعقب عليه بقوله : « وهذا أيضاً غير ثابت ، فإنهم منشأ زندقة هذه الفرقة » (الكتاب نفسه حـ٣ ص ٢٦٦ ، السطر الأخير) . وهذا يدل على اختلاف الرأي في صحة انتساب المعنيين إلىالمذهب الدرزي . ويرجح عيسى اسكندر المعلوف أن المعنيين مسلمون عرب ، قال : « المرجّح أن المعنيين مسلمون عرب ، كما صرّح بذلك المؤرخون : فإن تعدد الزوجات وبناء الجوامع في أوروبا والوطن ، وطلب إمارة الحج لهم ، ونشر لواء حكمهم على المدن والبلاد الإسلامية ، وتوريثهم حكم لبنان للأمراء الشهابيين المسلمين ، وعاداتهم وأخلاقهم العربية وعلاقاتهم مع القبائل والأسر الإسلامية ، وتسمياتهم ، وغيرتهم على أقوامهم ، ومعاداتهم للأتراك : كلها أدلّة على صحة إسلاميتهم وعروبتهم ... ويخال لنا أن نسبة الأمير فخر الدين إلى الدرزية هي لأنه كان في جبل الدروز ، أي الشوف ، حاكماً ، ولأنه كان يتساهل بالشعائر الدينية الإسلامية أحياناً ، فيقرّب اليه الدروز والنصارى ، فاتهم بالخروج عن إسلاميته .

ويؤيد ذلك أن الأمير حسيناً ، ابنه ، جَحَدَ دُرْزيّته في الآستانة

---

١ المحبي : « خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر » حـ٣ ص ٢٦٦ ؛ القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ .

وأثبت إسلاميته ، كما ذكر المرادي في « سلكه » (٢ : ٥٩ ، ٦٠) ، وكان قد قال في « سلكه » قبلاً (٢ : ٣١) « ورَفَع تعدّي رئيس طائفة الدروز ، الأمير فخر الدين ابن معن ، الدرزي المشهور »[١] .

وهذه الحجج التي ساقها عيسى اسكندر المعلوف ضعيفة : فالمرادي متناقض كما أثبت هو ، وقوله : « كما صرّح بذلك المؤرخون » لا دليل عليه ، و « نشر لواء حكمهم على المدن والبلاد الإسلامية » ليس دليلاً على أنه درزي المذهب ، وإنكار ابنه حسين للدرزية في الآستانة يشابه تماماً تظاهر الأمير بشير الشهابي الثاني بالإسلام السُنّي أمام العثمانيين.

احصاء الدروز في لبنان

ومن المفيد أن نورد هنا احصاء بالدروز في لبنان مع مقارنته بالطوائف الأخرى .:

	احصاء ١٩٤٤	احصاء ١٩٥٦
الدروز[٢]	٧١٧١١	٨٨١٠٠
السنة	٢٢٥٥٩٤	
الشيعة	٢٠٠٦٩٨	٢٥٠٠٠٠
الموارنة	٣١٨٢٠١	٤٢٢٠٠٠
الروم الأرثوذكس	١٠٦٦٥٨	١٤٠٠٠٠

---

١ عيسى اسكندر المعلوف : « تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني » ، هامش ص ٣٥ ، بيروت سنة ١٩٦٦ .

٢ للدروز في مجلس النواب اللبناني – وعدد أعضائه حالياً ٩٩ – ستة نواب (اثنان في عاليه ، و اثنان في الشوف ، وواحد في البقاع الغربي ، وواحد في قضاء بعبدا) .

الروم الكاثوليك (الملكانية)	٦١٩٥٦	٩٠٠٠٠
الأرمن الأرثوذكس	٥٨٠٠٧	
باقي الطوائف (يهود ، بروتستانت الخ)	٤١٥٩٦	
مجموع سكان لبنان	١٢٥٣٩٩٢	١٤١٢٠٠٠

احصاء الدروز في سوريا

وفي سوريا كان احصاؤهم وسائر الطوائف في احصاء سنة١٩٤٧ كما يلي :

المسلمون السنة والشيعة	٢٤٨٨٩٠١
الدروز	٩٦٦٤١
المسيحيون (بمختلف الطوائف)	٤٢٤٠١٠
اليزيدية	٢٨٨٥
اليهود	٣٠٨٧٣
مجموع سكان سوريا	٣٠٤٣٣١٠

الدروز عرب

والدروز بعامة يعتقدون أنهم عرب عريقون في العروبة ، ما داموا ينتسبون — في غالبيتهم — إلى قبائل تنوخ ، على خلاف في أي تنوخ هو المقصود : تنوخ قضاعة ، أو تنوخ لخم . والأرجح أو الأكثر شيوعاً أنه تنوخ قضاعة ، إذ لا نعرف مَنْ هم تنوخ لخم هؤلاء . ولم نجد النسب الذي أورده شكيب أرسلان — وهو الذي حرص على توكيد هذه التفرقة — حين قال : « وما قيل لهم تنوخ إلاّ نسبة لأحد أجدادهم تنوخ بن قحطان بن عوف بن كندة بن جندب بن مذحج بن سعد ابن لحي بن تميم بن نعمان بن المنذر بن ماء السماء . (وماء السماء) هي مارية بنت عمرو ، لقبت بـ « ماء السماء » لجمالها . والمنذر بن ماء السماء المذكور هو ابن امرىء القيس بن النعمان الأعور بن امرىء القيس المحرق بن امرىء القيس الأول بن عمرو بن عوف بن ربيعة بن الحارث ابن مالك بن غنم بن نمارة بن لخم بن عديّ بن الحارث بن مرة بن أدد ابن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان . هكذا كما جاء في تاريخ صالح بن يحيى ، ونقله عنه ابن سباط العاليهي ، ونقل عن هذا ، الأمير حيدر الشهابي ، والشيخ طنوس الشدياق وغيرهم . » ويرد على فيليب حتّي فيقول عقب

ذلك : « وإذا كان الأستاذ حتي لا يُسلّم بهذه النسبة الواردة في تاريخ صالح بن يحيى وغيره من تواريخ لبنان ولا يجدها دليلاً كافياً فليس لدينا دليل آخر يثبت عكسها ، ولا حجة على أن الأمراء التنوخيين اللبنانيين هم من تنوخَ قضاعة .

والتواريخ لا تبنى على الظنون ، ولا على الخَرص والحدس . وغاية ما يقال إن في تاريخ صالح بن يحيى أغلاطاً . وربما لم تكن هذه النسبة كلها ثابتة بالتسلسل الذي هي عليه ، فإن هذه السلاسل القديمة ، وإن كانت متواترة ، فإنه قد تواتر الخلاف أيضاً في كثير من رجالها » [1] . نقول : إننا لم نجد هذا النسب إلا عند صالح بن يحيى ومَنْ نقلوا عنه ولا يعتد بهم .

ونرى نحن أنه لا توجد مشكلة ها هنا : لأن قبائل تنوخ المعروفة ، هي التي من قضاعة ، قد « تنخ عليهم بطون من نُمارة بن لخم » كما قال الطبري [2] وهو يتحدث عن اجتماع جماعة من قبائل العرب في الجزيرة « تحالفوا على التنوخ — وهو المقام — وتعاقدوا على التوازر والتناصر ، فصاروا يداً على الناس . وَضمّهم اسم : تنوخ ، فكانوا بذلك الاسم كأنهم عمارة من العمائر » (الموضع نفسه) . وهذا يدل على أن « تنوخ » ليس اسم علم على شخص معين ، بل هو اسمٌ أطلق على هذه القبائل العربية التي نزحت من اليمن وأقامت في البحرين . « وكان اجتماع من اجتمع من قبائل العرب بالبحرين وتحالفهم وتعاقدهم أزمان

---

١ شكيب أرسلان : « النقد التاريخي وعروبة آل معروف » ، مقال في « مجلة المجمع العلمي العربي » بدمشق حـ ١١ (سنة ١٩٣١) ص ٤٦١ . دمشق ، سنة ١٩٣١ .

٢ الطبري : تاريخ الطبري ، طبع أوربا ، القسم الأول ص ٧٤٦ = حـ١ ص ٤٣٧ ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .

ملوك الطوائف الذين ملّكهم الاسكندر وفرّق البلدان بينهم عند قتله دارا بن دارا ملك فارس ، إلى أن ظهر أردشير بن بابك ، ملك فارس ، على ملوك الطوائف وقهرهم ودان له الناس وضبط له الملك . (قال) : وإنما سمّوا ملوك الطوائف لأن كل ملك منهم كان ملكه قليلاً من الأرض : إنما هي قصور وأبيات ، وحولها خندق ، وعدوه قريب منه ، له من الأرض مثل ذلك ونحوه ، يغير أحدهما على صاحبه ، ثم يرجع ، كالخطفة . (قال :) فتطلعت أنفُس مَن كان بالبحرين من العرب إلى ريف العراق ، وطمعوا في غلبة الأعاجم على ما يلي بلاد العرب منه أو مشاركتهم فيه » (الكتاب نفسه ، ص ٧٤٧) . ثم نزل كثير من تنوخ بلاد « الأنبار والحيرة ، وما بين الحيرة إلى طف الفرات وغربيه إلى ناحية الأنبار وما والاها في المظالّ والأخبية ، لا يسكنون بيوت المدر » (الكتاب نفسه ، ص ٧٤٩) .

وأول من ملك منهم الحيرة في زمن ملوك الطوائف (من سنة ٢٥٦ ق . م إلى سنة ٢٢٦ بعد الميلاد ، ومدة حكمهم جميعاً ٤٦٨ سنة) هو مالك بن فهم ، وكان منزله مما يلي الأنبار . ثم مات مالك فملك مِنْ بعده أخوه عمرو بن فهم . ثم هلك عمرو بن فهم فملك من بعده جذيمة الأبرش بن مالك بن فهم بن غانم بن دوس الأزدي — قال ابن الكلبي : دوس بن عدنان بن عبد الله بن نصر بن زهران ابن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن مضر بن الأزد ابن الغوث بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ »(الكتاب نفسه ، ص ٧٥٠) . وبعد جذيمة صار الملك لابن اخته عمرو بن عديّ بن مضر بن ربيعة ابن الحارث بن مالك بن عمرو بن نُمارة بن لخم . « وهو أول من اتخذ الحيرة منزلاً ، من ملوك العرب . وأول من مجده أهل الحيرة ، في كتبهم ، من ملوك العرب بالعراق . وإليه ينسبون . وهم ملوك آل

مضر . فلم يزل عمرو بن عديّ ملكاً حتى مات وهو ابن مائة وعشرين سنة ، منفرداً بملكه ، مستبداً بأمره ، يغزو المغازي ويصيب الغنائم ، وتفد عليه الوفود ، وهمّته الأطول ، لا يدين لملوك الطوائف بالعراق ، ولا يدينون له – حتى قدم أردشير بن بابك في أهل فارس » (الكتاب نفسه ، ص ٧٦٨ – ٧٦٩) . ومن هنا ابتدأ ملك اللخميين ملوك الحيرة ، وهم المناذرة بنو عدي بن مضر بن ربيعة ، من ولد لخم ابن عدي بن عمرو بن سبأ . وطالت مدة ملك عمرو بن عدي ابن مضر هذا ثم خلفه من بعده ابنه امرؤ القيس ، وخلفه ابنه عمرو ابن امرىء القيس ، وكان ملكه في أيام سابور ذي الأكتاف (٣١٠ – ٣٨٠ م) . ثم ملك بعده أوس بن قلام العمليقي ، ثم ملك آخرُ من العماليق . ثم رجع الملك إلى بني عمرو بن عدي بن مضر بن ربيعة اللخميين وملك منهم **امرؤ القيس الثاني** . وملك بعده ابنه **النعمان الأعور** ابن امرىء القيس ، وهو الذي بنى الخورنق والسدير وبقي في الملك ثلاثين سنة ، ثم تزهد وخرج من الملك في زمن بهرام جور بن يزدجرد (٤٢٠ – ٤٣٨) . وملك بعده : **المنذر بن النعمان** وانتهى ملكه في زمن فيروز بن يزدجرد (٤٥٩ – ٤٨٨) . ثم ملك بعده ابنه **الأسود** بن المنذر ، وهو الذي انتصر على غسان ، عرب الشام وأسر عدة من ملوكهم . وانتهى ملكه في زمن فيروز ، وملك بعده أخوه المنذر ابن المنذر بن النعمان الأعور . ثم ملك بعده علقمة الذميلي – وذميلٌ بطن من لخم . ثم ملك بعده **امرؤ القيس بن النعمان** بن امرىء القيس المحرق ، وهو الذي قتل سِنِمّار الذي بنى له قصره . ثم ملك بعده ابنه **المنذر** بن امرىء القيس ، وأمه هي ماء السماء ، واشتهر باسم أمه فقيل له : المنذر بن ماء السماء ، ولقبت بماء السماء لحسنها . واسمها مارية بنت عوف بن جشم . ثم طرد كسرى قباذ المنذر (٤٨٨ – ٥٣١) ابن ماء السماء عن ملك الحيرة ، وولى مكانه : الحارث بن

عمرو بن حجر الكندي ، لان قباذ كان قد اعتنق ديانة مزدك ، ووافقه الحارث ولم يوافقه المنذر ، فطرده لهذا السبب . ثم لما تملك كسرى أنوشروان (٥٣١ — ٥٧٩) طرد الحارث وأعاد المنذر بن ماء السماء إلى ملك الحيرة . وبعده ملك عمرو ، الملقب بـ « مضرط الحجارة » وهو ابن المنذر بن ماء السماء ، ويعرف أيضاً باسم أمه هند ، فيقال : عمرو بن هند . ولثماني سنوات خلت من ملكه كان مولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم . ثم ملك من بعده أخوه **قابوس بن المنذر** بن ماء السماء . ثم ملك بعده المنذر بن المنذر . ثم ملك بعده ابنه **النعمان ابن المنذر** بن ماء السماء ، وكنيته قابوس ، **وهو الذي تنصّر** . وملك اثنتين وعشرين سنة وقتله كسرى ابرويز (٥٩٠ — ٦٢٨) ، وبسبب مقتله كانت وقعة « ذي قار » بين الفرس والعرب .

ثم انتقل الملك في الحيرة بعد النعمان بن المنذر عن اللخميين إلى اياس بن قبيصة الطائي . ولستة أشهر من ملك إياس بُعث النبي محمد (صلعم) . ثم ملك بعد إياس : زاذويه بن ماهان الهمداني . ثم عاد الملك إلى اللخميين فملك بعد زاذويه : المنذر بن النعمان بن المنذر بن المنذر بن ماء السماء ، وسمته العرب : المغرور . واستمر مالكاً للحيرة إلى أن قدم اليها خالد بن الوليد ، واستولى على الحيرة في سنة ١٢ للهجرة (٦٣٣ م) . وكانت المناذرة آل مضر بن ربيعة عمالاً للأكاسرة على عرب العراق ، مثلما كان ملوك غسان عمالاً للقياصرة على عرب الشام [١] .

ومن هذا كله نرى أن آل المنذر بن ماء السماء ، وهم لخميون ، هم أيضاً من تنوخ الوافدين إلى الحيرة من البحرين وقد وفدوا إلى البحرين

---

١ راجع : تاريخ أبي الفدا ، حـ١ ص ٧٣ — ٧٦ ، القاهرة سنة ١٢٨٦ هـ .

من اليمن . فلا محل إذن للتنازع بين تنوخ لخم وتنوخ قضاعة ، فكلاهما من تنوخ بالمعنى الذي أوردناه آنفاً أي جماعة القبائل التي تحالفت على التنوخ – بمعنى الإقامة – في البحرين ، وقد جاء إسم « تنوخ » من معنى الإقامة ، لا من اسم جدّ لهم عنه انحدروا .

الحجج التي يسوقها الدروز على عروبتهم

وإلى جانب هذه الحجّة المأخوذة من الأنساب ، والمتوارثة بالتواتر عند دروز لبنان وسوريا يسوق الدروز الحجج التالية للتدليل على عراقة أصولهم العربية :

١ – أن أسماء الدروز ، إلاّ القليل منها ، عربية . وقد أورد سليمان أبو عز الدين [١] جدولاً بأسماء بعض « زعماء وأعيان أسلاف الدروز الذين رحلوا من معرّة النعمان إلى جبل لبنان منذ أحد عشر قرناً ، كما وردت في مخطوطات » الدروز . وهي أسماء عربية لا أثر يذكر فيها للعناصر الأعجمية . ويورد ما يلي :

أبو الرجال – أبو الفقه – أبو الفوارس – أبو المكارم – إسحق – ترشيش [٢] – تنوخ – تامر – الحسن – حصن – خالد – رضوان –

---

١ في مقال له بمجلة المقتطف » بتاريخ يونيو سنة ١٩٣٠ ، عنوانه : « أصل الدروز » ، ص ٧٨ – ٨٠ .

٢ لم نجد هذا الاسم العلم في المعاجم ؛ ومن الألفاظ وجدنا : ترشاش بمعنى رش المكان . ويوجد بلد باسم ترشيش ، منها ترشيش (بضم التاء) ناحية من أعمال نيسابور ، وبفتح التاء اسم مدينة تونس التي بافريقية (ياقوت ، حـ١ ، ص ٨٣٦ ، نشرة فستنفلد) . فربما كان الاسم محرفاً وأصله ترشيشي ، نسبة إلى ترشيش ، أيهما كانت .

روق التغلبي — ريدان — زعازع — زهير — سعيد — سلطان — سلمان — سليمان — سمّول [1] — الشاعر — شجاع — شرارة — شهاب — شيبان — صاعد — صالح — عامر — عبد القادر — عبد الله — عبد المحسن — عبد المنعم — عزائم — عِطر — عقيل — عيسى — غسّان — غلاّب — فوارس — كاسب — كباس — كرامه — معتب — معضاد — المنذر — نبَا — النعمان — نمر — هاشم — هاني — هلال — همّام — يوسف — لخم — محمد — مسعد — مسعود .

٢ — ويورد سليمان أبو عز الدين حجّة أخرى وهي أن « الدروز من أصحّ الفروع العربية لفظاً لبعض الحروف الهجائية ، أي الثاء والذال والظاء ، والقاف » .

وهي حجّة صحيحة شاهدناها أثناء مقامنا في عبيه ومنطقة الشوف في جبل لبنان سنة ١٩٤٩ ، وهم ينطقون « القاف » خصوصاً « قافاً » فصيحة ، ولا يحولونها إلى « همزة » كما يفعل المصريون والسوريون وسائر اللبنانيين ، ولا إلى « جيم » كما يفعل المغاربة والأعراب عامة في مصر والشام .

وشكيب أرسلان يشير إلى هذا أيضاً فيقول توكيداً لعروبة الدروز إن « لفظهم بالعربي الفصيح ... لا يساويهم فيه أحدٌ من جميع سكان سورية » [2] .

---

١ هكذا ضبطه صاحب المقال. والصحيح : سمول كحزور (بتشديد الواو) وهو تخفيف لاسم : السموأل . والسموأل في اللغة : الظل ، وذباب الخل . وأما اسم السموأل بن عاديا اليهودي فهو سرياني وعبري معرب عن : شموئيل .

٢ شكيب أرسلان : « النقد التاريخي وعروبة آل معروف » ، مقاله في مجلة « المجمع العلمي العربي بدمشق » حـ ٦١ (سنة ١٩٣١) ص ٤٥٥ . وقد رد فيه رداً محكماً مفحماً على الفروض العابثة الصبيانية التي اقترحها بعض العابثين من الأوربيين في أصل الدروز ، والتي تابعهم على بعضها فيليب حتي في كتابه « أصول الدروز » .

جمال الدين عبد الله التنوخي

٨٢٠ هـ – ٨٨٤ هـ

لعل أكبر شخصية علمية بين الدروز منذ بهاء الدين المقتنى هي شخصية الأمير السيد جمال الدين عبد الله التنوخي ، ولشروحه على بعض « رسائل الحكمة التوحيدية » أثرٌ بالغ ، وقبره في عبيه بجبل لبنان مقصد الزائرين من الدروز في كل عام .

ولد في عبيه في ١٢ ربيع الأول سنة ٨٢٠ هـ (سنة ١٤١٧ م) ، وتوفي فيها في جمادى الآخرة سنة ٨٨٤ هـ / سنة ١٤٧٩ م .

وحفظ القرآن في سن مبكرة ، وجوّده ، ودَرَسَه « وكان يطوف القرى في طلب العلم والحديث ، وهو صغير السنّ ، وتورّع يافعاً[1] » « ولما ثبت جنانه وتم بنيانه فاق الأقران وطرح الدنيا واشتغل بعبادة الرحمن . فجوّد **كتاب الله** العزيز ودرسه وتلاه غيباً ، ولازم الدرس فيه ، حتى انطبعت فصوله وآياته وأعشاره وسُوَره وسطوره في قلبه ، بحيث لا يغيب عنه لفظة واحدة » (المرجع نفسه ، ص ١١٣) .

وهذا النص بالغ الأهمية في معرفة عناية الدروز بالقرآن الكريم ،

---

١ ابن سباط ، أورده عجاج نويهض في كتابه : « التنوخي » ص ١١٣ ، بيروت سنة ١٩٦٣ .

وحرصهم على حفظه منذ الصغر بوصفه « كتاب الله » . ويؤيد هذا أيضاً أن جمال الدين عبد الله التنوخي في كبره كان يحرض الأولاد « على حفظ الكتاب العزيز » ، ويأمر الأب أن يجعل لابنه « جعلاً على حفظه ترغيباً له » (المرجع نفسه ، ص ١١٤) .

كذلك يلاحظ في كتابات عبد الله التنوخي أنه كان دائم الاستشهاد بآيات القرآن [1] .

وما دام يكتب للدروز فلا بد أنه كان يرى حجيّة القرآن عند الدروز ، وكان ذلك في القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) أي بعد قيام الدعوة الدرزية بأكثر من أربعة قرون ونصف .

كذلك حين تقدم الخطّاب لخطبة عائشة بنت الأمير سيف الدين أبي بكر ابن الأمير شهاب الدين أحمد ، ابن الأمير ناصر الدين الحسيني لم تقبل أحداً منهم وذكرت قوله تعالى : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوّاً في الأرض ولا فساداً ، والعاقبة للمتقين » . وكان لها رغبة في الكتاب المبين ... فجهّز السيد الأمير النفيس (= جمال الدين عبد الله التنوخي) لطلبها مع قلة الثروة والمال ، فأجابت إلى ذلك وهي ترجو ما هو خير وأبقى » [2] .

وقد تزوج عبد الله التنوخي عائشة هذه ، ورزق منها ثلاثة أولاد ذكور وبنتاً ، وتوفوا جميعاً في حياة أبيهم ، وقد توفي آخرهم وهو عبد الخالق

---

١ راجع نصوص كلامه التي جملها نويهض في الكتاب المشار اليه صفحات ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٦٤ ، ١٧١ ، ١٧٢ .

٢ المرجع نفسه ، ص ٩٤ نقلا عن «سيرة العارف بالله الأمير السيد جمال الدين عبد الله التنوخي » تأليف تلميذه أبي علي مرعي ؛ بيروت سنة ١٩٦٣ .

في ٨٧٦ هـ (كما عند أبي علي مرعي) أو في سنة ٨٧٤ (كما عند ابن سباط) .

وانتقل التنوخي إلى دمشق طمعاً في مزيد من العلم ، وبقي هناك اثنتي عشرة سنة ، وكان في غوطة دمشق قوم من بني معروف الدروز .

وبعدها عاد إلى عبيه ، يمضي وقته بين التدريس والعبادة ، حتى أقبل عليه التلاميذ من مختلف نواحي البلاد الدرزية .

وبعد وفاة ولده عبد الخالق وكبار أصحابه « كره الدنيا ، واشتد شوقه إلى ربه . ثم أخذ في تدوين الشروحات ، وتبيين السنّن والفروض والواجبات ، في التوحيد وإقامة الحجة وإيضاح المحجة واليوم الآخر ومعرفة رب الأرباب وخالق الأرض والسموات »[1] .

ويذكر ابن سباط عن حياته في عبيه أنه ، أي التنوخي ، « كان يسهر الليل في طاعة ربه ، وينام ثلثه . وكان يجلس في أكثر لياليه لا يشتغل بأمور دنيوية ولا حكايات في غير الحكمة . ثم يعظ ويفيد مَنْ حضر إلى نحو ثلث الليل . ثم ينام ثلثه ، فينام مَنْ في المجلس ، ثم يقوم الثلث الأخير فيخلو في طاعة ربه » (المرجع نفسه ، ص ١١٤) .

وكان كثير العناية « بأخبار الأولياء والصالحين والعلماء والزهّاد ، مثل سفيان الثوري ، والفضل (= بن عياض) وابن عُيَيْنة ، ومالك ابن دينار ، وعبد الله بن المبارك ، وحاتم الأصم وأشباههم في الأحكام والمواعظ والزهد والورع » (المرجع نفسه ، ص ١١٥) .

---

١ أبو علي مرعي في سيرة التنوخي ، المرجع نفسه ، ص ١٠٠ .

وهؤلاء جميعاً من أعلام أهل السّنة ، ولهذا دلالة بالغة على أن هذا العالم الدرزي الكبير كان يستمد علمه وورعه من أعلام أهل السّنّة ويقتدي بهم .

وكان متشدداً مع تلاميذه في أمور الدين . « فمن خالف أو بان منه زلة ، يطرده من المجلس ، فيشهر أمره أنه منفيّ ، ويكون ذلك عاراً عليه . فصار لذلك أمرٌ عظيم في قلوب الناس ، وخوف شديد وهيبة بالغة من غير قيد ولا سجن ، ولا خوف قتل ولا ضرب ولا جراحة . ثم جعل رسماً على من يثبت عليه ذنبٌ من الذنوب العظيمة ... ومن شرب شيئاً من المسكرات أو أخطأ في تصرفه بوجه آخر ، أو ظلم أحداً ، أو تعدى على أحد وما أشبه ذلك ، يمنعونه من دخول تلك المجالس التي رتّبها . فصار ذلك أشدّ هيبةً عند الناس من قصاص الحكام بالضرب والقتل . وهابوا مخالفة أوامره أكثر من مهابتهم سطوات الملوك الدنيوية .

وكان الرجل إذا جرى منه ذنب كبير واشتهر عنه ذلك ، يلزم بيته ولا يجسر على الخروج بين الناس ، حياءً وخجلاً ، أو احتساباً للطرد والنفي » (المرجع نفسه ص ١١٤ — ١١٥) .

وصارت له مكانة عالية بين أكابر الجهات ومشايخ البلاد . « وأمر بعمارة المساجد في القرى وتجديد الجوامع وأنشأ الأوقاف ... ثم جلب الفقهاء إلى النواحي ، وأقام الخطب أيام الجمعات في كل قرية ... ثم شدد على القراءة الصحيحة في القرآن الكريم » (المرجع نفسه ص ١١٤)

وكل هذه الملامح تدل على تمسكه بالقرآن وبالصلاة الشرعية الإسلامية. ولا يذكر لنا أي مصدر أن أحداً من الدروز قد أنكر عليه شيئاً من هذا. وهذا يدل دلالة قاطعة على أن الدروز — حتى ذلك الوقت ، على الأقل ، أعني في القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) لم

يسقطوا الفرائض الدينية ، ولم يطّرحوا القرآن ، ولم يترخّصوا في ركن من أركان الإسلام ، وكانوا يؤدون الصلوات في أوقاتها ، ويؤذن المؤذنون في أوقات الأذان [1] .

فإذا علمنا من ناحية أخرى أن الدروز حتّى اليوم يعدّون الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي قطباً من أقطاب مذهب التوحيد أو المذهب الدرزي ، إن لم يكن أكبرهم جميعاً ، وأن قبره في عبيه لا يزال حتّى اليوم مقصد الزيارة للتبرك به من جانب الآلاف من الدروز في كل عام ، وأن شروحه على بعض رسائل الدروز أو « رسائل الحكمة » الدرزية كما يطلق عليها تنال عناية وافرة لدي شيوخ العقل الدروز حتّى الآن — ففي هذا دلالة قاطعة على حُسْن إسلام الدروز وانضوائهم مع زمرة المذاهب الإسلامية ، رغم تفرّدهم بمعتقدات خاصة .

وكانت وفاة جمال الدين عبد الله التنوخي في يوم السبت ١٧ جمادى الآخرة سنة ٨٨٤ هـ (٧ أغسطس سنة ١٤٧٩ م) في مدينة عبيه ، حيث قبره حتّى اليوم .

مؤلفاته

١ — « اللغة العرباء »

وهو معجم في اللغة العربية ، منه نسخة خطية في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية بالقاهرة . وقال عنه أحمد تيمور باشا : « هو معجم مرتب ترتيب « الصحاح » (للجوهري) و « القاموس »

---

١ راجع حرصهم على ذلك فيما أورده ابن سباط عن حوادث سنة ٣٦٨ هـ (سنة ١٤٥٨) م ، وأورده عجاج نويهض ، في كتاب « التنوخي ... » ص ٢٠٠ — ٢٠١ ، ط ٢ ، بيروت سنة ١٩٦٣ .

(أي المحيط) . اشتريته من أحد الورّاقين من سورية ... وليس في النسخة ما يدل على اسم المؤلف (مجلة «الضحى » التي تصدرها ادارة أوقاف الدروز في لبنان ، سنة ١٩٥٣) .

٢ ــ « سياسة الأخيار في شرح كمالات النبي المختار » .

ويذكر الأشرفاني في كتابه « عمدة العارفين » أنهما كتابان ، وليسا كتاباً واحداً ، هما :

أ ــ « سياسة الأخيار » .

ب ــ « كمالات النبي المختار » .

وهما في ذكر شمائل النبي محمد (صلعم) . ولهذا أهمية كبرى في بيان مكانة النبي محمد (صلعم) عند الدروز .

٣ ــ « شروحات الأمير السيد » .

وهي مجموعة شروح على بعض الرسائل التوحيدية ، أعني رسائل الدروز .

ولا نعلم على وجه الدقة ما عدد الرسائل التوحيدية التي شرحها ، وإن كانت في حدود ١٤ رسالة (تزيد أو تنقص) من بين رسائل الدروز المائة وإحدى عشرة .

وقد طبع عجاج يوسف نويهض ، ضمن كتابه الموسوم باسم : « التنوخي الأمير عبد الله والشيخ محمد أبو هلال » ، الذي طبع طبعة أولى في القدس سنة ١٩٣٥ وطبعة ثانية مزيدة سنة ١٩٦٣ في بيروت بلبنان ــ نقول إنه طبع فصولاً من أحد هذه الشروح ، لم يذكر اسمه

وقال عنه : « وهذا الشرح (كذا ويقصد الفصول) أخذناه من كتاب واحد غير متعمدين ، لأننا ، ونحن في صدد الاقتباس من أي كتاب من كتب الشرح التنوخي لعقيدة التوحيد ، وقع لنا أحد الكتب ، فوجدنا فيه المراد . وهذه الكتب لا تحمل اسم الشارح ولا الناسخ ولا تاريخ النسخ . ومنها ما هو قديم جداً وقد تأكلته الأرضَة والرطوبة ، ومنها ما هو متوسط في القدم ، وهذا معناه بضعة قرون . وأما الجديد الذي نسخ في مدى قرن فكأنه بالنسبة إلى القديم ابن أمس . وَمن صعب عليه من بني معروف أن يقتني كتاباً من كتب الرسائل المنفذة من القاهرة إلى الشام أو غير بلاد (يقصد « رسائل الحكمة التوحيدية ») ربما سهل عليه أن يعتاض عن ذلك بكتاب من كتب الشرح ، السهلة العبارة ، المروّضة للنفس والخلق والباحثة في النواحي العملية من الحياة [1] »

والفصول التي طبعها عجاج نويهض هي في الموضوعات التالية :

١ — في تحريم الخمر وكل مسكر .

٢ — في طلب الاستفادة والمرشد الأمين .

٣ — في النهي عن الغضب ومحقه بالاعتصام بحبل الله .

٤ — في آداب جوارح البدن : اللسان ، العين ، الأذن ، اليد ، الرِّجْل ، البطن .

٥ — في اختلاف ألوان الأطعمة .

٦ — في الحركة والرياضة قبل الطعام .

٧ — في آداب الزواج .

---

١ عجاج نويهض : « التنوخي الأمير عبد الله ... » ص ١٣٨ ، بيروت ، سنة ١٩٦٣ .

٨ – في ادخار المال وإنفاقه .

٩ – في النهي عن الاحتكار .

١٠ – في الغنى نحو الله ونفسه والمحتاجين .

١١ – في معاملات البيع والشراء والقرض والوديعة .

١٢ – في واجبات الدائن والمدين .

١٣ – في الوصية .

١٤ – في تربية الولد .

١٥ – شذرات من أقوال الإمام التنوخي واختياره .

وهي كما ترى تدور كلها حول موضوعات في الأخلاق والآداب والمعاملات ، ولا شأن لها بشيء من عقائد الدروز في الإلهيات والتوحيد والمعاد [١] . وإذا تصفحناها وجدناها في آرائها لا تخرج عما نجده في كتب الأخلاق والمواعظ والفقه السُنيّة الإسلامية ، وليس فيها أي ظل من تأثير عقائد الدروز الإلهية .

وكانت لشروحات عبد الله التنوخي هذه مكانة كبيرة لدى علماء الدروز من بعده . يدل على ذلك ما قاله الشيخ أبو علي عبد الملك ابن الحاج يوسف الحلبي في ترجمته للشيخ محمد أبي هلال – وهو من أقطاب علماء الدروز ، يتلو عبد الله التنوخي في المرتبة مباشرة – وذلك في كتابه عنه بعنوان : « آداب الشيخ الفاضل ، الشيخ محمد أبي هلال ، عليه رضوان الله ، المتوفى ليلة الجمعة ٢٢ شعبان سنة ١٠٥٠ هـ » – قال :

---

١ وتقع في الكتاب المذكور من ص ١٤٩ إلى ١٨١ .

« ومن آدابه (أي آداب الشيخ الفاضل محمد أبي هلال) — رحمه الله تعالى — مع « شروحات » السيد الأمير (= عبد الله التنوخي) قدس الله روحه ، أنه كان واقفاً على جليلها وحقيرها ، ملتزماً حدودها حاضّاً على العمل بها وانتهاج نهجها . وكنا نسمعه يقول : كل ما رآه الإخوان من أمورٍ تشابهت والتبست ، ودواخل تغيرت ، سببه عدمُ ملازمتهم « شروحات » السيد الأمير ، قدس الله روحه . وكان يقول : شروحات السيد الأمير إمامنا ، وهي أولى ما يحاسبنا فيه يوم القيامة ، لأنها واضحة موضحة ، ما تركتنا في شبهة ولا أبقتنا في حيرة ، وفيها كفايتنا وما نريد : علماً وعملاً [1] » .

تلاميذه

وكان للأمير جمال الدين عبد الله التنوخي تلاميذ عديدون ترجم لسبعة عشر منهم أبو علي مرعي ، وترجم لعشرين آخرين ابن سباط . وكلهم من بلاد قريبة أو مجاورة لقرية عبيه ، حيث كان الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي يقيم ، وهذه البلاد هي : عبيه ، المختارة ، بعقلين ، الفَسيقْين ، عين كسور ، عيتات ، الجديّدة ، كَفَرْا (الغرب) ، طردَلا ، عين داره ، المعاصر ، البنيه ، عاليه ، بطمة ، بوردين . ولا يرد في ترجماتهم ذكرٌ لمؤلفات كتبوها ، بل الكلام كله يدور حول زهدهم وكرم أخلاقهم وحسن سيرتهم ، وأحياناً شهامتهم وشجاعتهم .

---

١ نشره عجاج نويهض ضمن كتابه : « التنوخي الأمير جمال الدين والشيخ محمد أبو هلال المعروف بالشيخ الفاضل » ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ بيروت ط ٢ ، سنة ١٩٦٣ .

الشيخ محمد أبو هلال

المعروف بـ « الشيخ الفاضل»

وتدلنا سيرة الشيخ محمد أبي هلال ، التي كتبها تلميذه الشيخ أبو علي عبد الملك بن الحاج يوسف الحلبي ، على ما يؤكد ما قلناه بالنسبة إلى الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي من تمسّك الدروز بالقرآن الكريم وبالصلوات الإسلامية وسائر أركان الإسلام ، وذلك في القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) إذ توفي الشيخ الفاضل محمد أبو هلال في ليلة الجمعة ٢٢ شعبان سنة ١٠٥٠ هـ (= ٨ ديسمبر سنة ١٦٤٠ م) .

إذ يقول تلميذه هذا في هذه السيرة التي بعنوان : « آداب الشيخ الفاضل الشيخ محمد أبي هلال» وهو يذكر آدابه :

« ومن آدابه رحمه الله تعالى ، وكَتَب لنا مجاورته في الآخرة كما جاورناه في الدنيا — مع كتاب الله تعالى العزيز : صيانته عن غير أهله، وإيصاله إلى أهله حسب التمييز والطاقة ، بلا جنوح ولا هوى ، وحفظه ودرسه وحسن تلاوته بموجب معناه . وكانت قراءته لكتابه العزيز قراءة دراية وتلاوة ، لا كقرائتنا : تلاوة دون دراية ، وذلك بحسب ما رسمه السيد الأمير (= عبد الله التنوخي) قدس الله روحه

في شرحه الشريف في قوله : لا يكون وصول الفاظها إلى سمعه بأسرع من فهم معانيها .

وكان — رحمه الله تعالى ! — إذا سرّ بآية فيها تسبيح وتقديس في حق الله تعالى ، يكررها مراراً بمدّ حِسٍ وتعظيم بارز ، عن عقيدة صادقة وشوق غزير . وكان يأمرنا بتمكين أسمائه المقدسة تعظيماً وتشريفاً له ، جل وعلا ، مثل : جل ذكره ، وجلّت قدرته ، وجلّ ثناؤه وجلّت عظمته ، وسبحانه — وأمثال ذلك مما هو متعلق بأسمائه المقدسة ، جميع ذلك تعظيماً له وتشريفاً . وكنا نراه — رحمه الله ! — يستشعر خوف ربه بقلبه وسائر جوارحه ، عند ذكر الله تعالى وذكر أسمائه وصفاته ، لما هو معتادُه في خلواته وصلواته . وكان إذا مرّ بآية فيها ذكر عفوٍ وغفران ونحو ذلك ، كذلك يكررها بطلب حثيث وقلبٍ كسير . وإذا مرّ بآية فيها أمرٌ بمعروف أو نهي عن منكر ، كذلكَ يكررها ويقررها في نفسه الأبيّة الشريفة . وينصبّ بجملته إلى العمل بها ، والأمر والنهي لغيره فيها . وإذا مرّ بآيةٍ فيها زهدٌ في الدنيا وترغيبٌ في الآخرة ، كذلك يجعل يكررها وينشّط ويُرغّب في العمل بمقتضاها . وأمثال هذا مما لا يسع المكان شرحُه ، وليس بالإمكان إحصاؤه . وكان يتحسّر ويقول ويمد حسّه : واغُبناه هذا العلم الشريف ندنسه بذنوبنا [1] » .

كذلك يذكر لنا تلميذه هذا في سيرته أنه كان يستفتح مجالسه الخاصة « بفاتحة الكتاب الشريف ، بعد بسم الله الرحمن الرحيم » (الكتاب المذكور ، ص ٢٦١) .

---

١ أبو علي بن عبد الملك بن الحاج يوسف الحلبي : « آداب الشيخ الفاضل الشيخ محمد أبي هلال » ، المنشور ضمن كتاب عجاج نويهض : « التنوخي » .. » ص ٢٦٥ ، ط٢ ، بيروت سنة ١٩٦٣ .

وأنه « قرأ على شيخ كبير المقام في الفقه والتجويد والنحو والحديث الشريف ، وحصّل من ذلك مبلغاً كافياً ... وحصل من تفسيره للإمام البيضاوي (أي من «تفسير القرآن» للبيضاوي) جانباً كبيراً ، وصار رحمه الله يتلو من الكتابين (= القرآن وتفسير البيضاوي له) غيباً » (الكتاب المذكور ، ص ٢٦٣) . وهذا يدل على أن التكوين العلمي والديني لمن يطلب العلم من مشايخ الدروز كان يشمل حفظ القرآن وتجويد قراءته وتفسير القرآن ودراسة الحديث النبوي — وكان ذلك في القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) .

وفي حياة الشيخ محمد أبي هلال خاصية أخرى سيكون لها أثرها فيما بعد عند عقّال الدروز ، وهي الانفراد والعزلة عن الناس والخلوة في الجبال ، والتخلي عن الدنيا ، والزهادة التامة فيها .

وقد وافقه على هذا المسلك رجلان ، هما الشيخ جابر ، والشيخ أبو صافي . وتلاهم جماعة من الإخوان « تحلوا بحلى الشيوخ في الورع والزهد ، وحصلوا على بعض آلات هذه الطريقة ، واتخذوا الخشن الخلق من اللباس ، والجاف من الطعام ، وتورعوا عن كثير من اللذات البدنية ، طمعاً في اللحاق بما حصل عليه أولئك القوم المقدم ذكرهم . ثم انبرى اللاحقون إلى ميدان التقى يتبارون ويتنافسون[1] » .

ولعل هذا هو الأصل فيما انتشر لدى عقّال الدروز فيما بعد من الزهادة والخلوة في الجبال واعتزال الناس ، فيكون الشيخ محمد أبو هلال هذا هو الذي استنّ هذه السنّة بين الدروز .

وقد حذا حذو الصوفية الزهاد حتى في الملبس ، فكان يلبس

---

١ أبو علي عبد الملك بن الحاج يوسف الحلبي : « آداب الشيخ الفاضل الشيخ محمد أبي هلال » ، في الطبعة المذكورة ، ص ٢٥٩ .

الملبوس الأزرق من الثياب دون غيره [1] (الكتاب نفسه ، ص ٢٧٤) ولعل هذا هو الأصل في اتخاذ العقّال حتى اليوم الأزرق الغامق من الثياب .

ويذكر تلميذه أبو علي عبد الملك بن الحاج يوسف الحلبي كيف كان يعيش في الكهف في الجبل ، فيقول :

« ومرةً كنا عنده في الكهف في الجبل ، في زمان الصبا ، فكنا نترصده خفيةً في الليل أنا ورفيق لي كان صالحاً ، رحمه الله ، كي نعرف حرفته في العبادة : فكان ما يهجع في ليله إلا قليلاً ، ويقضي سائره متهجداً بصوتٍ خفيٍ منكسرٍ محزون ، **تارة يتلو في كتاب الله العزيز** بنغمة خفيةً . وطوراً ما نسمع له من نغمة . ولا ندري أكان يبكي من خوف الله ، أم كان يحاسب نفسه ويعاتبها ، أم كان يفكّر في ما هو مطلوبٌ منه . هذه كانت حرفته في العبادة في ليله ، كقوله تعالى في الصالحين — جعلنا الله منهم بحق سيّد المرسلين : « كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون ، وبالأسحار هم يستغفرون » (سورة الذاريات آية ١٧ — ١٨) ، هذا كان دأبه إلى السحر ، رحمه الله . ثم ينهض قائماً يصلّي صلاة الصبح . ثم يورد ورداً مختصراً . ثم يأخذ له راحةً إلى طلوع الشمس . ثم يجلس لقراءة الفرض . فكنّا نتوجه إلى عنده ، فيقرأ كلمةً كلمةً بخشوعٍ وطمأنينة ، مع مذاكرة وإفادة ، إلى أن يفرغ من الفرض إلى قرب نصف النهار . ثم نخرج من عنده » [2] .

---

١ يشير ابن الحاج يوسف الحلبي إلى أن الغزالي ذكر في الجزء الأول من ربع المهلكات من كتاب « الاحياء » إلى ان لبوس الزهاد هو الأزرق من الثياب .

٢ الكتاب المذكور ، ص ٢٨٥ . والفرض هنا هو قراءة صفحات من رسائل الدروز ؛ إذ يرد بعد=

وكان رحيماً بمخلوقات الله ، كأنه « الأم الحنون » ، ويوصي بحسن معاملة الحيوانات ويقول :

« على صاحب الحيوان ثلاثة شروط وهي : لا يجوعه ، ولا يعطشه ، ولا يحمّله فوق طاقته ، ويكسوه » (الكتاب نفسه ، ص ٢٩٠) .

ومن هنا نستطيع أن نقرر أن الدروز ، وخصوصاً العقّال منهم ، قد اقتدوا في باب الأخلاق : بكتابات الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي ، وفي باب الزهد والتصوف والعزلة : بحياة الشيخ الفاضل محمد أبي هلال .

= ذلك (ص ٢٨٦ س١) الاشارة إلى قراءة « توبيخ سهل » ، وسهل هو مصحب التميمي ، الذي وبخه بهاء الدين المعني على انتكاسه ، راجع ذلك في رسائل الدروز (الرسالة رقم ٨٠) .

ألتكوين الديني للمجتمع الدرزي

ينقسم المجتمع الدرزي من الناحية الدينية إلى قسمين : العقال ، والجهّال :

١ ــ العُقّال :

ولهم رئيسان دينيان يسميان بشيخي العُقّال .

والعقال هم المتمسكون بالقواعد السلوكية في المذهب ، من الامتناع عن التدخين ، وعن شرب الخمر ، ثم التقشف في المأكل والملبس . وهم يميزون في الملبس عن الجهال ، بكونهم يتعممون بعمامة بيضاء أسطوانية ، ويلبسون ملابس بسيطة هي القباء والعباءة ، ولونها أزرق غامق .

وعلى « العقال » الصدق في القول ، وتجنب الشهوات ، ورفض الحرام من الطعام ، والامتناع من القتل والفسق والسرقة والزنا والرياء والغش والحقد والنميمة وسائر الرذائل ، والامتناع من الحلف بالله صدقاً أو كذباً .

ولا يجوز للعاقل أن يخلو بامرأة ، ولا أن يرد تحيتها إلاّ إذا وجد بينهما شخص ثالث .

وشيوخ العقل هم الطبقة العليا من العقال ، بوصفهم أحرصهم على الفضائل . وبعضهم يقيم في « الخلوات » وهي بيوت للعبادة تقام في أماكن منعزلة . وكثير منهم يقضون أوقاتهم في نسخ كتب الدروز المقدسة . وأشهر الخلوات خلوات البياضة ، القريبة من حاصبيا في لبنان .

« وكل عاقل ارتكب القتل أو الزنا أو السرقة أو غيرها من الآثام يطرد من مجلس العقال الذين يجلسون فيه للقيام بالفروض الدينية ، ويبقى مطروداً إلى أن تتحقق ندامته وتوبته [1] » .

٢ ـ الجُهّال :

أما الجهال فهم سائر أبناء الطائفة الدرزية ، ويسمون أيضاً : « الشرّاحين » ، لأنه لا يسوغ لهم غير تلاوة بعض شروح الرسائل الدرزية ، دون الرسائل نفسها ، كما لا يسوغ لهم مطالعة القرآن الكريم .

ويرخص للجهّال بالتدخين والاستمتاع باللذات الدنيوية والترف في المعيشة ، ولا يفرض عليهم لباس خاص . ولا يحضرون من مجالس الحكمة إلاّ أوائلها حيث يقتصر على الوعظ والإرشاد العام . ولكن عليهم « التحلي بالعفاف ، والطهارة ، والفعل الجميل والكرم بالعلم والمال وخوف الله وطاعته ، والرصانة وصيانة العرض وصدق اللسان وصونه من الإفك والإثم والزور والبهتان ، مع استمرار ذكر الله وتسبيحه وتقديسه وتقديم الصلوات والتضرعات والتوسلات لعزته تعالى [2] » والخلاف بينهم وبين العقال في هذه الأمور هو في الدرجة فحسب ، إذ يتشدّد مع العقال أكثر مما يُتشدّد مع الجهال في تحصيل هذه الفضائل وممارستها .

---

١ « دائرة معارف » البستاني ، مادة : دروز ، جـ ٧ ، ص ٦٧٦ ، بيروت ١٨٨٣ .

٢ « دائرة معارف » البستاني ، جـ ٧ ، ص ٦٧٦ ، بيروت سنة ١٨٨٣ .

الامور الفقهية في المذهب الدرزي

والدروز في أمور الفقه يأخذون بمذهب أبي حنيفة ، ومَرَدّ ذلك إلى أن العثمانيين منذ أن فتحوا سوريا ولبنان في سنة ١٥١٦م فرضوا هذا المذهب في أمور الفقه .

وإنما ينفردون عن مذهب أبي حنيفة في الأمور التالية :

١ — الوصية :

يرى الدروز أن للدرزي أن يوصي بما يشاء من ماله ولأي فرد شاء ، دون تقيد بمقدار معين (الثلث كما في أغلب المذاهب) أو بأشخاص معينين (مثلما في بعض المذاهب بأنه لا وصية لوارث ، أو لا وصية لوارث إلاّ في الثلث ،وما زاد فبرضا باقي الورثة) . فللدرزي أن «يوصي قبل موته بأملاكه لمن يشاء ، قريباً كان أو غريباً . ولذلك قد منحتهم الدولة العلية منذ القديم قاضي مذهب لدعاوي الوصايا[١] » .

١ «دائرة معارف» البستاني ، حـ٧ ، ص ٦٧٦ عمود ١ ، بيروت ، سنة ١٨٨٣ .

٢ – في الزواج :

ليس من عادة الدرزي أن يتزوج بأكثر من امرأة واحدة في نفس الوقت ، بل يقتصر الدرزي على زوجة واحدة .

وإذا طلق الدرزي زوجته فلا يجوز له أن يتزوجها مرة أخرى ، سواءً بمحلل أو غير محلل . فهم لا يميزون بين الطلاق الرجعي والطلاق البائن بنوعيه : بينونة صغرى وبينونة كبرى [١] ، بل الطلاق عندهم طلاق واحد ، لا يجوز بعده أن يرجع الرجل إلى مطلقته . وعلى هذا نصت المادة رقم ١٠ ، ١١ من قانون الطائفة الدرزية في لبنان إذ يقرر في المادة ١٠ أنه لا يجوز للرجل أن يجمع بين زوجتين ، وإن فعل فزواجه من الثانية باطل ، ويقرر في المادة رقم ١١ أن الطلاق مرة واحدة ، ويمتنع على الرجل أن يعيد مطلقته .

ويتولى النظر في أمور الزواج عند الدروز في لبنان المحاكم المذهبية الدرزية ، وهي التي أثبتت بموجب القرار رقم ٢٥٨٢ بتاريخ ٢٥ مايو (أيار) سنة ١٩٢٩ . وتتألف المحكمة البدائية للطائفة الدرزية من قاضٍ فرد هو قاضي المذهب ، وتطبق القوانين والأنظمة التي تجري بمقتضاها أصول المحاكمة لدى المحاكم الشرعية السُنيّة . وتستأنف الأحكام الصادرة عن قاضي المذهب الدرزي أمام هيئة عليا مؤلفة من شيخي العقل ومن أعلى القضاة المدنيين رتبة في الطائفة الدرزية ، وتجتمع الهيئة

---

١ وهو الطلاق البات (أو البت) وهو الذي به يزول الملك والحل معاً : وبعده يحرم على الرجل أن يتزوج مطلقته حتى تنكح زوجاً غيره ويلامسها ، فان مات قبل ملامستها فلا تحل للأول . – أما الطلاق الرجعي فلا يرفع أحكام النكاح ، ولا يزيل ملك الزوج قبل مضي العدة ، بل لا تزال الزوجية قائمة ، وإنما تعتكف الزوجة في بيتها ، وعلى الزوج تعففها طوال مدة العدة ؛ ويجوز له مسها ويصير بذلك مراجعاً ؛ ولا يحتاج لمراجعتها إلى تجديد العقد الأول ولا يشترط من جديد ما دامت العدة.

بدعوة من شيخ العقل الأقدم انتخاباً . وإذا تعذر ذلك في مدة شهر من تاريخ استئناف الدعوة المستأنفة فللشيخ الثاني أن يقوم بدعوة الهيئة » (المادة الوحيدة من قانون ٢٧ تشرين الثاني (نوفمبر) سنة ١٩٤٧) .

ودواعي الطلاق عند المذهب السُنّي تكاد تكون هي بعينها دواعي الطلاق عند المذهب الدرزي في لبنان[١] .

---

١ راجع في هذا : أنور الخطيب : « الزواج في الشرع الاسلامي والقوانين اللبنانية » ، بيروت ، دار العلم للملايين ، سنة ١٩٦٠ ص ١٩ . – أما في سوريا فقد نصت المادة ٣٣ من المرسوم التشريعي رقم ٩٨ بتاريخ ١٥ – ١١ – ١٩٦٥ على تأليف المحكمة المذهبية للطائفة الدرزية .

عقائد الدروز
وأصول مذهبهم

العالم الروحاني

في الرسالة الموسومة بـ « بدء الخلق » نجد تلخيصاً عاماً للمعاني الكبرى في أمر الله والخلق :

ففيها يرد « أن الباري – سبحانه – هو الإله العالّ [1] الذي كلّ شيء معلولٌ بعلّته ، و (هو) عِلّته . فهو المبدع الحق ، والعقل السِّدْق [2] . والعالّ الذي وقفتْ العقول حُسْراً [3] عن إدراك لاهوتيته ، والذي هو مُبْدِعه . فهو الجوهر العظيم في أزليته ، وهو محرّك الحركة بلا محرك سواه ، ولم تزل هي (أي الحركة) به ، كما لم يزل هو بها . وهو المسمى عالم العقل السابق لكل فعل ومفعول . ثم العقل الفعل (فوقها : يعني العقل من قِبَل باريه ، وانطاع تحت هيبته) ، ففعل فعلاً هو دونه . فكان ذلك الفعل (ص ١٤٤ ب) عالم النفس الشريف المتحرك بالمحرك القائم بالحركة ، الثابت بالعظمة ، أعني بالعظمة : عالم العقل ، لأنه أبسط الأنوار وألطفها ، وعالمُ النفس دونه ، فبذلك تباينا ، وبالجنسية تمازجا . ولم يزالا متمازجين ،

---

١ اسم فاعل من عل = كان علة في ...

٢ بالسين بدل الصاد كما هي العادة في كتابات الدروز ، أي : الصدق .

٣ جمع حسير : أي كليل .

أعني العالمين ، ومتحركين ، أعني العنصرين القديمين اللذين أحدهما دائرٌ على الآخر ، وهما : أول محرك ، ومتحرك بالإلهية ، العالّ لجميع المعلولات . وذلك أن الأصلين (فوقها : عق (= عقل) و نف (= نفس) لما الكلمة (فوقها : مولاي الكلمة) البسيطة ، والنور البسيط (فوقها : مولاي أبو الخير) والكلمة اللطيفة (فوقها : مولاي بهاء الدين) فصارت أربعة جوانب ونقطة في وسطها . فهذه أصول العالم الروحاني » [1] .

ويتضمن هذا الموجز ما يلي :

أن الباري هو معلّ الموجودات . وهو الجوهر العظيم في أزليته ، وهو المحرك لكل حركة . وفي كثير من الرسائل (مثلاً في أول نسخة سجل المجتبى » ، مخطوط باريس رقم ١٤٢٣ عربي ورقة ٢٢٤١ [2]) يرد وصفه بما يلي : « مُعِلّ عِلّة العلل » ، فهو ليس إذن علّة العلل ، بل هو الذي يَعُلّ علة العلل . ولكن في رسالة « مناجاة إلى الحق » يرد : « مُعلّ العلل ومجريها » (مخطوط باريس رقم ١٤١٨ ص ٢٦٥) . وهذا يدل على أن الوصفين بمعنى واحد . وعند الدروز إذن يوصف الباري بأنه « علة العلل » ، أو بأنه « معل علّة العلل » ، والمعنى واحد .

ورغم ما يرد أحياناً من الدعوة إلى تنزيه الباري عن كل وصف نجد مجموعة من الأوصاف الكثيرة تنسب إلى الباري ، لعل أوفرها ما

١ الأصح أن تكون : والتي (أي العقول) هي مبدعة أي ما أبدعه .

٢ رسالة بدء الخلق ، مخطوط باريس رقم ١٤٣٢ عربي ورقة ١٤٤ أ ، ب .

٣ وكذلك في « رسالة الانصنا » ، المخطوط رقم ١٤٣٢ عربي في باريس ورقة ٥٠ ب ، رسالة تقسيم العلوم ، المخطوط نفسه ورقة ٨٠ ب ،

نجده في مطلع رسالة : « المناجاة : مناجاة وليّ الحق » :

« باسمك اللهم سبحانك ! القديم ، الأزلي عرشك ، الشديد بطشك ، نور الأنوار ، في كل مثوى ومكان . خالق الأشياء وباريها . ومعلّ العلل ومجريها . قدوس ، قدوس ! يا من أقرّت له النفوس ، وشهدت بأنه قبل الدهور الداهرة معبودٌ ، وفي الأزمان الغابرة موجود . ربّ الأنوار العلوية ، والعناصر الأزلية ، والعزة الفردانية الصمدية ، واحديّ الذات ، سرمدي الثبات ، **مُباينٌ للصّفات** ، باري البرايا في القدم ، فأوجد[1] ذاته لهم كما حكم . حكم بالحق فلم يدعُ إلى عدم . فهو الظاهر لتثبيت الحجة على الناس . وهو الباطن الذي لا يُدرك بالحواس . أقام قدرته في العالم الذي براه » [2] .

وكذلك في رسالة « الدعاء المستجاب » نجد الأوصاف التالية :

« سبحانك يا مبدع الأشياء لا من شيء كان ، ولا من مادة ، ولا بآلةٍ ، ولا بمعين ، ولا بمثال صورة معلومة عنده ، بل بوجوده وعلمه وإرادته أجراها وأنشأها ، وأنشأ كل شيء منها بتقدير محكم وفعلٍ متقن — سبحانك يا مخترع العالمين بما فيها من غرائب الصنع ، ولطيف التدبير ، وخفيّ الكلمة والتقدير ، بأمرك الذي هو الإبداع المحض ، علة لجميع الأشياء الموسومة بالأيس [3] . — سبحانك يا مبدع العقل التام ، ومعقل جميع الخلقة فيه بالعدة حتى لم يخرج عنه شيء منها ، وخالق النفس المنبعثة منه لإظهار ما تضمنه ذاته من الصور

---

١ لعله يقصد : أظهر ذاته على شكل ناسوت وفقاً لما أراده ، وهذا الناسوت هو الحاكم بأمر الله .

٢ مخطوط باريس رقم ١٤١٨ ص ٦٥ ا ، ب .

٣ الأيس = الوجود . وقد وردت في المخطوط بالشين المعجمة .

المبروزة فيه . — سبحانك يا من جعل النفس علة لإخراج جميع التراكيب من الدوائر (٧٠ ب) والأجرام والأمهات ، وجعل الأمهات والأجرام والدوائر علة لإظهار المواليد التي هي الغرض والقصد ، وجعل قرار المواليد على أشرفها وأعلاها الذي اليه انتهت صفوة العالمين ، وهو البشر ، وجعل منتهى غاية صفوة البشر وشرفه ولُبّ لطافته على الأساسين اللذين بهما قامت التدابير في هذا العالم الجسماني ، ومن جهتهما ظهرت آثار العقل والنفس ، وبهما نصبت الحدود وغيرها في هذا العالم وجميع ما فيه . سبحانك يا من تعاظمت منّته بهما على العالم إذ كانا سبباً لهدايتهم إلى معرفتك . سبحانك يا من جعل قرار هداية سكان العالمين من الروحانيين والجسمانيين على تأييد الأصلين الأعليين الأنورين اللذين بهما استفتحت الخيرات وظهرت البركات على جميع الخلائق من (٧١ ا) البسيط والكثيف وبهما ظهر تجريد توحيدك الحق واثباتك المحض الذي لا يشوبه تعطيل ، ولا يلحقه تشبيه — سبحانك يا من جعل بقاء الكل ودوامه **بالابداع المحض** الذي هو أمرك المقدس عن الخلقة — سبحانك يا من تعزّز بالكبرياء والجبروت . سبحانك يا منفرداً بالعظمة والملكوت . سبحانك يا من لم يزل (حين لم يكن) دهر ولا زمان ، ولا مدة ولا مكان . سبحانك يا من تعاظم أن يكون كمثله شيء ، أو يلحقه وَصف واصف من خلقه . سبحانك يا من تعالى عن المساواة والتشبيه . سبحانك يا من **لا تلحقه صِفةً ، ولا له صِفَة**[1] » .

ولكننا نجد في رسائل أخرى وأدعية أن الباري المعبود هو « مولانا الحاكم » بأمر الله . فمثلاً في « التقديس دعاء الصادقين ، دعاء لنجاة الموحدين العارفين » نجده يستهل هكذا :

---

١ مخطوط باريس رقم ١٤١٨ عربي ورقة ٧٠ ا — ٧١ أ .

« توكلت على مولانا **الحاكم** المعبود وحده ، **المنجز** لعبده : **الإمام** الهادي — وعده . توكلت على مولانا **حاكم العقل** ، ومُعِلّ الأصل ، المنزّه عن الممثول والمثل ، والمتعالي عن الجنس والشكل ، ومولى الكل. العقل إبداعه ، والفكر إحداثه ، والقديم سلطانه ، والأسماء لحدوده ، والصفات لعبيده »[1] .

كذلك نجد نفس المعنى في رسالة « ذكر معرفة الإمام وأسماء الحدود العلوية » ، حيث يرد : « توكلت على مولانا **الحاكم** المعبود ، وإليه أشرنا بالوحدانية في سائر الدهور » . ثم يتلو ذلك ببيان **الأسماء** الواقعة على « **قائم الزمان**» ، وهي هكذا :

« الأسماء الواقعة على مولاي **قائم الزمان** :

الأول منها : **علة العلل**

والثاني : **السابق الحقيقي**

والثالث **الأمر**

والرابع : **ذو معه**

والخامس : **الارادة** ، **العقل الكلي** : روحاني ، واسمه جسماني[2] : حمزة بن علي بن أحمد ، **هادي المستجيبين** ، المنتقم من المشركين ، بسيف مولانا سبحانه وشدّة سلطانه .

ومن بعده : النفس الكلية ، الحجة الصفية المرضية ، اخنوخ **الأوان** وإدريس الزمان ، وهرمس الهرامسة : الشيخ المجتبى : روحاني ،

---

١ المخطوط نفسه ص ٧٣ ا ، ب .

٢ يقصد : جسمانياً .

واسمه : جسماني : أبو ابراهيم اسماعيل بن محمد بن حامد التميمي الداعي .

ومن بعده : **الكلمة** : الشيخ الرضي ، سفير القدرة ، فخر الموحدين ، وبشير المؤمنين ، **وعماد المستجيبين** ، وكلمتهم العليا : روحاني ، واسمه : جسماني : أبو عبد الله محمد بن وهب القرشي الداعي .

ومن بعده : **الجناح الأيمن** ، الشيخ المصطفى ، **نظام المستجيبين ،** وعز الموحدين : روحاني ، واسمه : جسماني : أبو الخير سلامة بن عبد الوهاب السامري الداعي .

ومن بعده : الجناح الأيسر ، الشيخ المقتنى بهاء الدين ، ولسان المؤمنين ، وسند الموحدين ، الناصح لكافة الخلق أجمعين : روحاني . واسمه : جسماني : أبو الحسن علي بن أحمد الطائي السّموقي الداعي .

ذكر معرفة الأربع حرم : أسماؤهم : اسماعيل ، محمد ، سلامة ، علي .

كُناهم : أبو ابراهيم ، أبو عبد الله ، أبو الخير ، أبو الحسن .

منازلهم : النفس الكلية ، سفير القدرة ، الجناح الأيمن ، الجناح الأيسر .

ألقابهم : المجتبى صفوة المستجيبين وكهف الموحدين ، المرتضى فخر الموحدين وبشير المؤمنين ، المصطفى نظام المستجيبين وعز الموحدين الشيخ المقتنى بهاء الدين ولسان المؤمنين وسند الموحدين . والحمد لمولانا إله العالمين [1] » .

---

[1] هذه الرسالة نقلناها بنصها الكامل عن المخطوط رقم ١٤١٨ عربي في باريس ورقة ٧٤ ب – ٧٥ ب .

وفي هذا البيان استعراض كامل لمراتب أصحاب دعوة التوحيد ، كما وصفها حمزة بن علي بن أحمد . وقد استبعد منها نوشتكين . وإذا كان من ألقاب قائم الزمان أنه علة العلل ، فهذا يفسر أن الباري يطلق عليه أنه « معل علة العلل » أي أن الباري ، وهو الحاكم ، هو علة حمزة أو قائم الزمان الذي هو علة العلل . وإذن فحيث يطلق على قائم الزمان أنه « علة العلل » ، يطلق على الباري (أو الحاكم) أنه « مُعِلّ أو عالّ علة العلل » .

مناقب قائم الزمان

وهنا نجد رسالة غريبة الصياغة ، إذ صيغت على غرار « خطبة البيان »[1] المشهورة المنسوبة إلى علي بن أبي طالب . وهذا مطلع هذه الرسالة ، وعنوانها : « رسالة التحذير والتنبيه » ، بعد التحميدات :

« الحمد لمن أبدعني من نوره ، وأيدني بروح قدسه ، وخصني بعلمه ، وفوّض إليّ أمره ، وأطلعني على مكنون سرّه .:

فأنا أصل مبدعاته ، وصاحب سرّه وأماناته ، المخصوص بعلمه وبركاته ، أنا صراطه المستقيم ، وبأمر حكيم عليم ،

أنا الطور ، والكتاب المسطور ، والبيت المعمور ،

أنا صاحب البعث والنشور ،

أنا النافخ بإذن المولى سبحانه في الصّور ،

---

١ راجع نشرتنا لها في ذيل كتابنا : « الانسان الكامل في الإسلام » ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .

أنا إمام المتقين ، والعلم المبين ، ولسان المؤمنين ، وسند الموحدين ،

أنا صاحب الراجفة ، وعلى يدي تكون اليكم المترادفة ،

أنا ناسخ الشرائع ، ومُهلك أهل الشرك والبدائع ،

أنا مهدّم القِبلتين ، ومبيد الشريعتين ، ومُدْحِض الشهادتين .

أنا **مسيح الأمم** ، ومنّي إفاضة النعم ، وعلى يدي يحلّ بأهل الشرك النّقم .

أنا النار الموقدة ، التي تطلع على الأفئدة .

أنا محد [1] الحدود ، والدّال على توحيد المعبود ، ومُغني أهل الشرك الجحود .

أنا مجرّد سيف التوحيد ، ومُهلك كل جبّار عنيد .

أنا قائم الزمان ، وصاحب البرهان ، والهادي إلى طاعة الرحمن .

فالويل ، كل الويل ، لمن حاد عن طاعتي وصرف ، وبتوحيد المولى سبحانه وبإمامتي لم يعترف . فقد أوحى إليّ سبحانه ! أنه لا بد حتماً من انجاز الوعد المحتوم ، وقتل كل كافرٍ ظلوم ، و(أنا) أفني أهل الشرك والعناد ، والمنافقين (٧٧ ب) والأضداد ، وأملك بسيفي جميع البلاد ، وأحكم على جميع العباد : ففريق يسعد ، وفريق يحل به العذاب السرمد . فمن آمن قبل ظهور الوعد ووحّد المعبود ، وأقرّ بإمامتي وعرف مراتب الحدود – نال المفاز مع الأبرار ، وحلّ في دار النعيم والقرار ، ومن لم يعرف الحدود ولا يوحد المعبود – فليَلْزم الإنكار والجحود ويؤدي الجزية ، ويحلّ به العذاب ، وتنقطع به

---

١ في المخطوط بالميمين : ممد .

الأسباب . فلا بد حتماً من فناء المنافقين وقتل الفاسقين ، وذل الكافرين و (أن) يؤدوا الجزية وهم صاغرون ، ويلزموا لبس الغيار وهم كارهون ، وينزل بهم المحق، والتغيير ، ويحل بهم خزي الملك القدير »[1].

وهذه النعوت الغريبة تدل على أن حمزة بن علي قد تصور نفسه أنه بالنسبة إلى الحاكم « المعبود » هو المسيح بالنسبة إلى الأب ، وأن ذلك كان بناءً على وحيٍ من الحاكم نفسه . وأنه مُبْدَع من نور الحاكم ، مؤيد بروح قدسه ، مخصوص بعلمه ، مفوّض إليه أمره ، قد أطلعه الحاكم على مكنون سرّه ، فحق له بذلك أن ينال هذه المنزلة بل لا يكتفي بمنزلة المسيح ، بل يضم إليها منزلة إسرافيل ، إذ هو الذي سينفخ في الصور ، وميكائيل، إذ هو صاحب الراجفة، ومهلك كل جبار عنيد، ومجرّد سيف التوحيد على رؤوس الجاحدين والمنكرين . وهو ينسب إلى نفسه المعاني المستورة في القرآن : فهو الطور، والكتاب المسطور، وهو البيت المعمور .

ثم يقرر أنه هادم القبلتين : قبلة بيت المقدس ، وقبلة الكعبة في مكة ، ومبيد الشريعتين : الشريعة الظاهرة (أهل السنّة) ، والشريعة الباطنة (الاسماعيلية والباطنية بعامة) وهو **مدحض الشهادتين** — وهذا أشد هذه الأقوال إيغالاً في الغلوّ — أي أنه مبدّل شريعة الإسلام وواضع مكانها شريعة جديدة ، هي « دعوة التوحيد» هذه كما يسميها .

غير أننا نجد في « الرسالة الموسومة» بالرضا والتسليم » أن المؤلف يقول بعد ذكر أقوال المسيح :

---

١ المخطوط رقم ١٤١٨ عربي بالمكتبة الأهلية في باريس؛ وتوجد من الرسالة نسخ أخرى في المخطوط رقم ١٤١٥ عربي بباريس ورقة ٨٩ ب — ٩٣ ب ؛ ورقم ١٤١٦ ، ورقم ١٤١٧ ، ورقم ١٤١٩ (ورقة ٧٦ — ٧٩ ب) ؛ ورقم ١٤٢٣ ورقة ٦٧ ا — ١٧٠ ا . وليس بين هذه النسخ كلها فروق تستحق الذكر .

« وقد كسرتُ أنا شريعتهم الناموسية بالعلوم الحقيقية »[1] . لكن ضمير الغائب الجمع في قوله « شريعتهم » لا يظهر بوضوح إلى أي شيء يشير : إلى شريعة أهل السنّة ، أو هنا إلى شريعة عيسى بن يوسف[2] (= المسيح) غير أننا نجد في السؤال ٧١ من أسئلة الموحدين أن المقصود بالتأويل هو الديانة المسيحية .

وفي « الرسالة الموسومة بمعراج نجاة الموحدين وسُلّم حياة المؤمنين » يقول عن نفسه : « وأنا بمنّة القائم لنسخ الأديان » (مخطوط باريس رقم ١٤٣٢ ورقة ١١٦ ا) . فكأن قائم الزمان من مهامه نسخ الأديان .

---

١ المخطوط رقم ١٤٢٣ باريس ورقة ١٥ أ .

٢ يلاحظ دائماً أن المسيح عيسى بن مريم يذكر في رسائل الدروز أنه : عيسى بن يوسف ، أي يوسف النجار . ومعنى هذا أنهم ينكرون أن ولادته كانت بغير أن يمس مريم بشر .

الاله لا يتكرر في الاقمصة المختلفة

والإله لا يتكرر في الأقمصة المختلفة ، أي لا يتكرر تجسده . وثم رسالة عنوانها : « ذكر الرد على أهل التأويل الذين يوجبون تكرار الإله في الأقمصة المختلفة » (مخطوط باريس رقم ١٤٣٢ عربي ورقة ٧٢ ب – ٧٦أ) لإثبات هذه العقيدة . وهذا نصها :

« يقال لهم : هل الإله عادل ، أم جائر ظالم ؟

فمن قولهم إنه عادل ، يقال لهم : كيف يوجب توحيده على جميع بريّته ، ومعرفته ، ويختلف عليهم في الأقمصة البشرية والأشخاص الجسمانية ؟ وهذا هو الجور بعينه : أن ينصب الدعاة إليه ، ويجعلهم أدلاء عليه ، ويفرض على الخلق طاعتهم ، فيجيبهم من يجيبهم إلى عبادته وتوحيده ، ويعرفونه في الشخص الذي دُعوا إلى معرفته وتجريده ، ويكون كاملاً كبيراً في نظر العيان ، وفي قريب يرجع لهم في حد (٧٣ أ) الطفولية ، ويرد العالم في معرفته إلى حد التربية ، ويكفّرون من لا يجيب إلى معرفته في الشخص الثاني ، ويوجبون أن الباري ثالث ورابع وخامس ، وهذا أمرٌ لا نفاد له وأمدٌ لا آخر له ! كيف يتكرر الباري – سبحانه – في الأقمصة المختلفة ، وأنتم تدفعون مذهب التناسخ من الأديان ، وتوجدون على قولكم الباري

سبحانه دليلاً يكون ذلك ؟!

ثم إنكم توجبون في حين النقلة على أرواحكم تجريد الأنفس من الكثائف ، وتنقّل الأرواح واللطائف ، وتزعمون أن الأجر والحسنات تُلحِق أرواحكم بأصلها ، والسيئات تمنعها من الوصول إلى معدنها ، وتوجبون أن لا ثواب لها إلاّ بالعلم ، ولا عقاب لها إلاّ بالجهل ؟

يا سَهَوَة [1] ! كيف ينال العلم من عدم آلته الجرمية ؟ ويا غفلة ! كيف يتصل الجهل بمن فارق قوّته الحسية ؟ ويا بَلَسَة [2] ! كيف تثبت اللطائف بذاتها ، وكيف تستقر عند أصلها وتنال عيشها ولذّاتها ؟

فإن أوجبتم أنها تنظر ما تشاهده في (٧٣ ب) المنام وتخبر عنه من الأحلام ، فما رأيتها تنظر الأشياء إلاّ بآلة جرمية وقوالب طبيعية مع ما أن الحيوان ينظر في منامه ما يراه الانسان .

فيا لها من عقول خاوية ، وحجج واهية !

وأنتم أيضاً توجبون أن الدار لا تخلو من العالم ، وأنهم فيها سرمداً أبداً ، كلما ذهب عالمٌ نشأ عوضه آخرون . وأنتم تدفعون مذهب التناسخ و (مذهب) الدهرية الذين يوجبون أن العالم في هذه الدنيا مثل النبات : كلما مضى عالمٌ منه ، نشأ غيره آخرون . أليس هذا مما يدفع المعاد ويضلُ العباد ، ويجري سماعه إلى الفساد ؟

عرّفوني ، يا شيوخ التجريد ، هذه [3] القوى التي تفارق الأجسام

---

١ جمع : ساهي .
٢ جمع بلس (بفتح ثم كسر) : متحير .
٣ في المخطوط : هذا القوي الذي.

أين مستقرّها ، وأين يكون ثباتها ؟ فإن قلتم : فيما بين الأرض والسماء فهي لكثرة النشوء تَسُدُّ ما بين العالمين وتخالط الهوى ، وتأتي عليها الطبائع ، ويدخل عليها من التضاد والفساد ما يدخل على غيرها . وإن أوجبتم أن ثباتها فوق السماء فهي تملأ الأفق — خبروني كيف تكون وقت تصاعدها إلى فوق السماء قبل أن تكون : هل تكون جوهراً أو هواءً ؟ وما الذي يمسكها ويضبطها ؟ فإن (٧٤ أ) قلتم : ما تحتاج إلى ماسك وضابط ، بل هي واقفة عند أصلها ، ناظرة لمعبودها ، متلذذة بعالمها — قيل لكم : فما الذي أحوج الفرعَ أن يفارق أصله ، وقد علم أن لا لذة تصل اليه ، ولا مضرّة تدخل عليه إلاّ من جهة أصله ؟ فلم فارق أصله وشارك الطبيعة وضعتها ، إذا كان لا ثواب له ولا زيادة تدخل عليه إلاّ من جهة عالمه ؟ فدلّونا ما الذي أحوجه إلى فراق عالمه ، ورجع يطلب الرجوع إليه والاتحاد به ؟

فإن أوجبتم أن الأرواح من عالم الطبيعة تتجوهر بالعلوم ، وتتشرّف بالقبول ، مثل الحديد الصقيل وأشباهه — قيل لكم : فالجوهر من الحديد الصقيل وأشباهه لا يفارق أصله ، ولا يقوم بذاته بلا كثافة [1] تضبط جوهريته ولطافته ، وما رأينا جوهراً يقوم بذاته فقط .

لقد بعد عليكم التشبيه ، وتمكن في أنفسكم الباطل والتمويه . فيا مَثَلة [2] البهائم ، ويا سلبة العزائم ! كيف تكرّرون المعبود سبحانه في القمصان (٧٤ ب) على ممرّ السنين والأزمان ؟ !

وكيف توجبون إيجاده في القوالب والآلات ، وأنها — أعني أرواحكم مستغنية عن القوالب الجرميات ، (بينما) أوجبتم (حاجة) الباري سبحانه

---

١ بالتاء ذات النقطتين في المخطوط .

٢ مثلة = أمثال . سلبة = مسلوبون .

إلى الصورة ، يا خرصة [1] ! وثبتم بقاء الأنفس وغناها عن الأقمصة أليس في قولكم إن الباري سبحانه لا تخلو الدارُ من وجوده طرفة عين ، ولو خلت الأرض منه لزالت الحجّة عن الخلق في تيك اللحظة ، وقد أضفتم الباري سبحانه على ما تقولون ، إلى الآلات ، وأغنيتم الأنفس عنها ، وثبّتموها بعد الوجود في صور معدودات ؟ ! أليس في قولكم إن النفس تكسب العلم في تجردها [2] من عالمها ؟ فأبينوا لنا يا ظلمة وأنّى لكم بالبيّنة — كيف تكسب العلم بغير آلة ؟ فإن قلتم : ما تحتاج إلى آله — قيل لكم : فلمَ فارقت أصلها وشاركت الطبيعة وضعتها ؟

فإن قلتم : لتكسب المعلومات — بطَلَ قولكم ودعواكم أنها انبجست عن عالم الخلق ، لأن أصلها لو كان عالماً ، لما ظهرت عنه جاهلةً ، هذا على قولكم .

وإن قلتم : إنها ما تنصرف من هذه الدار إلاّ وهي غنية ما تحتاج إلى زيادة — فقد ساويتم بينها وبين أصلها . وإذا تساوى الجزء وأصله فقد حاط بجميع علمه وقد ساواه في العلم أيضاً .

فأي لذة تكون عنده ، وقد أوجبتم أن لذتها نَظَرُها إلى عالمها ومعرفتها بأصلها ، لأن اللذة تواصلُ الخيرات إليها وإفاضة البركات عليها . وإن كانت غنية عنه ، غير محتاجة اليه ، فلا لذة لها عند أصلها . فدلّونا يا أهل النّصَفَة بأيّ الوجهين تعملون ، وعلى أيّ القولين تُعَوّلون ؟ !

وأنتم أيضاً توجبون أن أرواح العصاة الجُهّال إذا فارقت أجسامها

---

١ خرصة = قائلون بالظن ، مفترون .

٢ في المخطوط : مجردها .

تتصاعد تتطلب مبدعها فيمنعها الفلك فترجع تطلب آلتها فلا تجدها ، فتبقى بين الأرض والسماء يأخذها حرُّ الشمس وبرد الليل ، وبهذا يكون عقابها . لقد ادعيتم البهتان ، وسلكتم طريق العدوان .

فإذا كانت النفس من غير عالم الطبيعة ، فأيُّ مضرّة تدخل منها عليها ؟ وأيّ مسرّة تصل منها اليها ؟ وإذا أوجبتم أن النفس تتأذّى بحرّ الشمس وَبرْد الليل ، فالأصل يتأذى أكثر لقربه من قوة الحرارة والبرودة ، لأنكم توجبون على أن الأصل الذي انبجست عنه الأنفس فوق الفلك . وإن (٧٥ ب) أوجبتم أن الأصل لا ينضرّ بحرارة ولا ببرودة ، فقد أوجبتم للفرع مثل ما للأصل ، بزوال مضرّة الحرارة والبرودة عنه ، وبطل قولكم ودعواكم أن عذاب الأنفس العصاة الجهال: بالحرارة والبرودة — فدلّونا بما تثاب الأنفس الطائعة ، وتعاقب الأنفس العاصية ، إن كنتم تعلمون ؟

فإن بَعُدَ عليكم الجواب ، وغاب عنكم الصواب ، فادّعوا بالجهل ولا تدّعوا بالعلم . فكلّ مدّع بلا بيّنة إنما يهلك نفسه ويتعب حسّه ، ما يحصل على طائل ، ولا ينال من تعبه نائلاً ، إذ الحق لا يكون في جهات مفترقة متضادة ، بل هو في جهة واحدة . لسانه فصيح ، وعلمه منيح [1] ، يهدي الطالب ، ويكشف المدّعي الكاذب . فالحق ثابتةٌ حجتّه ، نافعةٌ بيّنته وفائدته . والباطل واهية حُجتّه ، مُهلكة محجتّه ، مكذوبة كلمته . والحق ما أشرق برهانه ، واتضح بيانه . فاتبعوا ولا تبتعدوا . وتجنبوا خطوات الشيطان ، ولا تسلكوا مسلك الفراعنة الجبّارين . فمن أخذ دينه بالمقابسة ، واتّبع الأضداد والأبالسة ، طرحوه في المهالك ، وضيقوا عليه المقالات عند سعة (٧٦ أ) المسالك . ودّهم

---

١ بمعنى كثير المنح ؛ معطاء .

أبداً معدوم ، ويتبعه كلّ أثيم ملوم . فإن أردتم النجاة ومعدن الحياة ، فعليكم بالطريق الواضح والدليل الناصح ، من لا يسألكم مجازاة ، ولا في هدايتكم لكم مكافأة ، بل يؤدي اليكم الأمانة ، ويُبَلّغكم الرسالة . خلَقه باريه باباً للراغبين ، وهادياً للمستجيبين إلى توحيد مولى العالمين ، متيقّظاً للغافلين ، وإماماً للعارفين . فمن عرفه نال الخيرات ، واتصلت به الفوائد العقليات ، وزال عن قلبه العلوم الوهميات المفسدة للصور الروحانيات ، والملحقة له بعالم الحيوانات .

لمولانا الحاكم نسأل ، وعلى رحمته نُعَوّل أن يجنُبَنا من أفعال الخاطئين والمشركين ، بقدرته ، وهو الموسع للأمم حلماً وعلماً ، وهو حَسْبي . وثقتي بالقائم ، وكفى »[1] .

في هذه الرسالة إذن تفنيد لمن ذهبوا إلى القول بأن الإله يتخذ عدة تجسيدات . والحجة التي يسوقها مؤلفها هي أنه إذا كان التناسخ غير جائز بالنسبة إلى النفس الانسانية ، فبالأحرى هو غير جائز بالنسبة إلى الإلـه . ذلك أنه إذا كان القول بالتناسخ للنفوس الانسانية مبنياً على العقاب والثواب ، فهذا أمرٌ لا يجوز بالنسبة إلى الإله ، إذ لا عقاب عليه يتصور ولا ثواب يناله من أحد .

الحاكم بأمر الله ناسوت الله

وإنما تجلّى الإله مرة واحدة في صورة الحاكم بأمر الله . والسبب في هذا التجلّي هو أن يعرّفنا بلاهوته « ومن حيث (٤٨ ب) نحن

---

١ المخطوط رقم ١٤٣٢ عربي باريس ورقة ٧٢ ب – ٧٦ أ .

ومن صورنا خاطبنا ، وإلاّ فما عرفناه ولا أدركناه ، فأظهر لنا صورته المرئية ومقامه البشرية (!) ، وسلطان لاهوته لا يُدْرك بالعين ، ولا يعرف بالكيف والأين . عالم بسرّكم من قبل أن يختلج في قلوبكم »[1] .

لكنه بعد هذا الظهور لا ينتقل في الأقمصة لأنه « لو كان المعبود سبحانه — ينتقل بعد هذا الظهور في[2] الأقمصة لكان هذا أمراً لا نفاد له ، وأمداً لا آخر له ، وكانت تنفسد الديانة الآن»[3] .

ولهذا يحذر الكاتب اخوانه في ديانة التوحيد من أن يلحقهم شك في معبودهم « باستتار الصورة الإلهية عن نظركم الشّحماني لقيام الأمر الجديد وانجاز الوعد والوعيد » (الموضع نفسه) .

إن الحاكم بأمر الله رفع الشرائع وتأويلها ، وبعد ذلك أظهر التوحيد والميثاق . ثم أظهر الصورة المسماة بعلي ، وأخذ العهد المألوف لتيك الصورة اشارةً منه سبحانه لتثبيت الحجة على المشركين بعد التيقظ واليقين وبقي الميثاق الناطق بتوحيد مولانا سبحانه خاصة لتيك الصورة المسماة بالحاكم » (الرسالة نفسها ، ورقة ٢٧ ب) .

ميثاق ولي الزمان

ونبدأ فنقدم نصه بحسب مخطوط باريس رقم ١٤٠٨ ورقة ١٩ ب . وها هوذا نصه :

« توكلت على مولانا الحاكم الأحد ، الفرد الصمد ، المنزّه عن

---

١ « رسالة البلاغ والنهاية في التوحيد » المخطوط رقم ١٤٠٨ عربي بباريس ورقة ٤٧ أ — ب .

٢ الأقمصة = التجسدات الناسوتية .

٣ من « رسالة بني أبي حمار » ، مخطوط باريس رقم ١٤٢٧ عربي ص ٢٧ ا .

الأزواج والعدد :

أقرّ فلانُ بن فلانٍ ، إقراراً أوجبه على نفسه ، وأشهد به على روحه ، في صحةٍ من عقله وبدنه ، وجواز أمرٍ ، طائعاً غير مكره ولا مجبر : أنه قدّ تبرأ من جميع المذاهب والمقالات والأديان والاعتقادات كلها على أصناف اختلافاتها ، وأنه لا يعرف شيئاً غير طاعة مولانا الحاكم ، جل ذكره . والطاعة هي العبادة ، وأنه (٢٠أ) لا يشرك في عبادته أحداً ، مضى أو حضر أو يُنتظر . وأنه قد سلّم روحه وجسمه وماله وولده وجميع ما يملكه لمولانا الحاكم جل ذكره . ورضي بجميع أحكامه ، وله وعليه ، غير معترضٍ ولا منكرٍ لشيء من أفعاله ، ساءه ذلك أم سرّه .

ومتى رجع عن دين مولانا الحاكم — جل ذكره — الذي كتبه على نفسه . وأشهد به على روحه ، أو أشار به إلى غيره ، أوخالف شيئاً من أوامره — كان بريئاً من الباري المعبود ، وانحرم [1] الإفادة من جميع الحدود ، واستحق العقوبة من الباري العليّ ، جل ذكره .

ومن أقرّ أن ليس له في السماء إله معبود ، ولا في الأرض إمام موجود ، إلا مولانا الحاكم — جل ذكره — كان من الموحدين الفائزين .

وكتب في شهر كذا وكذا ، من سنة كذا وكذا ، من سنين عبد مولانا جل ذكره ، ومملوكه حمزة بن علي بن أحمد ، هادي المستجيبين المنتقم من المشركين والمرتدين (٢٠ ب) بسيف مولانا جل ذكره ، وشدة سلطانه وحده . تم » .

وثم شرح مطوّل على هذا الميثاق في المخطوط رقم ١٤٣٦ عربي

---

[1] مخطوط ١٤٠٨ : واحترم .

بالمكتبة الأهلية بباريس . وسنورد ها هنا بعض فصوله لبيان كيف ذهب أصحاب حمزة إلى تفسيره :

١ – « **ميثاق** : يعني حجة ورباط على الخلق . فمنهم من سمعه بأذنه ، وأقرّ به بلسانه ، وكتبه على نفسه ، وهم الموحدون ، والمرتدون أصحاب الخمس دنانير الحالية في يوم الجزاء .

ومنهم من سمعه بأذنه وأقرّ به بلسانه ، وهم أهل التأويل .

ومنهم من سمعه وهم بقية الخلائق ، لأن الحاكم – سبحانه – لما تجرّد بالوحدانية في سنة ثمان وأربعمائة من هجرة النبي محمد بن عبد الله رد – سبحانه وتعالى – الأمانة إلى صاحبها الإمام الأعظم ، قائم الحق ، حمزة بن علي بن أحمد ، فدعا الخلائق بأسرها إلى توحيد الحاكم المعبود الإله الموجود . وكان في ردّ الإمامة اليه – صلوات الله عليه – (١ ب) برهانٌ جليّ أنه الإمام المنتظر عند جميع الخلائق ، لأن جميع الأوصاف المنعوت بها المنتظر الحقيقي تجمعت فيه بكمالها وتمامها : من حيث الزمان والفعال : أما الزمان فقوله : إذا كانت الدنيا قد اجتمعت والعوالم المختلفة الآراء المشتتون في المذاهب على أن الباري بزعمهم في الآخرة بعد القيامة يتجلّى للعالم ، وذلك أن مولانا – سبحانه – أظهر لكم إمام توحيده ، فناداكم وأرشدكم ودلّكم وهداكم إلى توحيد باريكم – فانكشف للعيان أن عند تمام أدوار الشرائع ظهر الإمام السادق (=الصادق) . ومن دلائل الفعال أنه دعا إلى توحيد ربه الحاكم الموجود ، بلا تعطيل ولا تشبيه . وحلّل الطيبات ، وحرّم الخبائث ، ونسخ الأديان جميعها » (١ أ – بٓ)

٢ – « **وليّ الزمان** : يعني صاحب زمان الكشف ، لأن الزمان هنا مقصور على زمان الكشف الحاضر . وكونه صاحب الكشف الحاضر

(٨ ب) دلالة على أنه صاحب الكشفات جميعها ، لأنه لما خصّه الرب تعالى بالسبق بهذه المرتبة العليا من تجريد ألوهيته وكشف ربوبيته ، استولى على الزمان ، لأن أموره كلها مرجوعها إليه ، وأحوال دعاته ومستجيبيه معلّقة به ، ونسخ الشرائع والأديان منوط به ، لأنه المنتظر الحقيقي . » (٨ أ — ب) .

٣ — « **التوكل** : أن العبد يلازم الأمر (١٠ أ) بكلية جهده ، ويقدّم الاستعانة بالله تعالى في الثبات عليه والتوفيق له » .

٤ — « على مولانا الحاكم : هذا اسم سَمّى به الربّ تعالى ناسوته في آخر ظهورٍ ظهر ، قصداً لإثبات الوحدانية ، وتعريفاً للخلق بالقدرة الفردانية . وذلك لعلم سبق في ذاته تعالى أنه في هذا المقام ، يعني الحاكم ، يتجرد بالألوهية ، كما قال . وأراد **بالحاكم** : أي يحكم على جميع النطقاء والأسس والأئمة والحجج ، ويستعبدهم تحت حكمه وسلطانه ، وهم عبيد دولته ، ومماليك دعوته » (ورقة ١١ أ) .

٥ — « **الأحد** : يعني أنه واحدٌ أحد ، لا كالآحاد ، وواحد لا من عدد ، لأنه لا بد (١٣ أ) ضرورةً الواحد يتبعه الاثنان ، إلا هو سبحانه : واحد لا يتلوه سواه ، منفصل أن يتلوه ثانٍ كانفصاله أن يكون قبله واحد» .

٦ — « **الفرد** : قال **الفرد الصمد** ، لا كالأفراد ، وهو من حيث المعنى كالأحد الذي تقدم ذكره .» .

٧ — « **الصمد** : بمعنى السيد ، لأنه يصمد اليه في الحوائج ، أي يُقْصَد لأنه غاية القصد والغرض وهو الباقي الموجود على الأبد . فمن قصده وَجَده حيث قصده » (١٤ ب) .

٨ — « **المنزه عن الأزواج** : يعني منزه أن يكون له زوجة ، وهو في ظاهر الأمر تظاهر بالزوجة والولد بالمجاز في دور الستر » (١٥ ب)

٩ ـ « والعدد : يعني لا يعد في جملة الأعداد ، لأنه قبل الأعداد ، وخالق الأعداد . وهو سبحانه منزّه عنها ، فلا يجوز دخوله فيها » (١٦ أ) .

١٠ — « **أقرّ فلان بن فلان** : هذا كلام محدود لكل من كتب عليه الميثاق . فكان كل من كتب عليه الميثاق يكتب اسمه الجسماني ونسبته الجسمانية وحليته السبحانية ، وبلده » (١٧ أ) .

١١ — « اقراراً أوجبه على نفسه ، وأشهد به على روحه : قوله : اقراراً : مصدر أقر ، يعني أنه أقرّ اقراراً ، والإقرار هنا نطق اللسان ، والنفس والروح هنا شيء واحد . وقوله : أوجبه على نفسه — يعني أن ذلك الإقرار من تلقاء نفسه اختياراً بلا إكراه ولا جبر ، لتقوم به الحجة عليه ، ويصح له الثواب إن دام عليه ، ويثبت عليه العقاب إن تولى » (١٧ ب — ١٨ أ) .

١٢ — « **في صحة من عقله** : يعني لا يشوب عقله جنون ولا وسواس ولا سُكر ولا علة من سائر العلل» (١٨ أ) .

١٣ — « **وجواز أمرٍ** : جواز الأمر بأربعة : أحدهم أنه لا يكون في رق أحد ، بل هو مالك رق نفسه ولا حكم لأحدٍ عليه ، والثاني أنه يكون صحيح العقل ، كما تقدم الشرح فيه في ذلكً ، والثالث أنه يكون صحيح البدن كما شُرح ، والرابع أنه يكون بالغاً ، لأنه لا يجوز كتب الميثاق على صبي » (٢٠ أ — ب) .

١٤ — « **أنه قد تبرأ من جميع المذاهب والمقالات والأديان والاعتقادات كلها على أصناف اختلافاتها** :

هذه الأربع كلمات جمعت جميع الشرائع الناموسية والمقالات الشركية والإعتقادات الكفرية ، وليس هي مخصوصة بالشرائع الظاهرة ، بل شاملة لمذهب الأسُس (٢٢ أ) وعبادة الأوثان والأصنام ، والشمس والقمر ، وآلهة النيران ، ومذهب الدهرية ، ولكلّ عقيدة خارجة عن مذهب التوحيد ، لأن هذه الأربعة المذكورة لم يخرج عنها أبداً مذهب فاسد ولا عقيدة واهية ، لا أصل ولا فرع . وغاية جميعها حالان : إمّا تعطيل ، وإما تشبيه . فلأجل ذلك صَدّر [١] صاحب الحق — صلى الله عليه — أنه قد تبرأ من جميع المذاهب والمقالات والأديان والإعتقادات ، وجعل فريضة التبري قبل فريضة الطاعة والعبادة للحاكم تعالى ، لأن كل وعاء مليء من شيء لم يسعه معه غيره حتى يتفرغ منه ، كما قال[٢] : فلولا تخلصكم من عالم الجهل لما قبلتم نور آثار العقل (٢٢ ب) وقال : « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » [٣] وقال : وأول الدعوة التبرّي من زخرف النواميس ، الذي هو نفس النفاق والشرك ، وإلاّ خسر السعي إلى عبادة مولانا ، جل ذكره ، وتوحيده والاجتماع على توحيده . فكل من لا ينصرف عن سائر الأديان ويدبر عنها بالكلية : بعقله ونفسه وفكره وحسّه ، انصرافاً كاملاً وادباراً تاماً ، لم يقدر على الإقبال بالكلية على عبادة الحاكم سبحانه . وعبادة الحاكم — تعالى — هي وجود بتنزيه لا يشوب وجوده تشبيه ، ولا يلحق تنزيهه تعطيل ، ولا يفارق أحدهما الآخر ، إلا كما يفارق

---

١ ولعل صوابها : قرر . وصاحب الحق هنا يقصد به قائم الزمان حمزة .

٢ لا يتضح من هو القائل ، ولكن يظهر أن المقصود في جميع الأحوال التي يرد فيها « كما قال » — هو حمزة بن علي : كما يظهر من مقارنة اشاراته بما ورد في رسائل حمزة ، فمثلا أشار إلى رسالة المعاد في ص ٣٢ ب ، و هو موجود فعلا في هذه الرسالة ورقة ١٤ أ من المخطوط رقم ١٤٣٢ بباريس .

٣ سورة آل عمران ، آية ٣ .

نور الشمس للشمس كما قال . وبهما ظهر تجريد توحيدك (٢٣ أ) الحق واثباتك المحض الذي لا يشوبه تعطيل ، ولا يلحقه تشبيه .

ولما كانت المذاهب كلها مقصورة على التعطيل والتشبيه ، ودينُ التوحيد مقصورٌ على الوجود والتنزيه ، لم يستطع أحد أبداً الوصول إلى التوحيد إلا بعد التبري من التعطيل والتشبيه . ولهذا السبب قال إنه قد تبرأ من جميع المذاهب . حتى إذا تبرأ منها يصح له الوصول (إلى) التوحيد ، وكانت الشرائع جميعها والعقائد بأسرها في دور السّتر تشير إلى كشف التوحيد ، كما قال ، الذي أشارت اليه النطقاء والأسس والأوصياء والأئمة واللواحق بهم . وهو توحيد مولانا — جل ذكره — فكانت المذاهب لنتوحيد (٢٣ ب) في دور السّتر ، كالصدف للجوهر وكالقشر للب وكالسنبلة للحب . فكان العمل بالمذاهب في ذلك الوقت مقبولاً لأجل التوحيد الكامن فيها ، لا لأجل نفسها . فلما جاء أوان كشفه وبروزه للعيان ، ظهر الامام المنتظر قائم الحق المؤيد من رب العالمين ، الذي هو صاحبه في سائر الكشفات ، أظهره من صدَفه وأخرجه ، واستخلصه من سُنبله وجعله مجرداً صافياً محضاً بذاته ، بلا ستر يكنه ، واستغنى بنفسه عن كل المذاهب التي كانت أوعية له ، كاستغناء الحبة عن السنبلة ، لأن الحبة تحتاج إلى السنبلة في زمان نشوئها ولما جاء أوان نزوع الحبة من سنبلها استغنت عنها .

وعلى هذا المثال دينُ التوحيد مع سائر الأديان ، لأنه بعد(٢٤ أ) التوحيد وتصريح التجريد ومحض التمجيد بقيت الشرائع كلها والمقالات وسائر الأديان على أصناف اختلافاتها مُلْقاةً جسداً بلا روح ، وصدفاً بلا جوهر ، وقشراً بلا لبّ ، وسنبلاً بلا حَبّ ، وسراباً لامعاً لا ماء فيه ولا منافع ، كما قال : وتفلقت السنابل عن الحبّ ، وقال : فقد تفلجت الأصداف بسادات الأمم عن الدر المكنون . وقال :

الشرائع الدارسة الجامدة ، وجمودها هو خروج الروح منها . قال : لم يحصل له من الدين غيرُ الكناسة ، والكناسة هي الشرائع الظاهرة والباطنة . والمقصود أنها كناسة التوحيد ، لأن التوحيد روحها ولُبّها ، فلما خرج التوحيد منها وصفت بالكناسة . فمن (٢٤ ب) هذه الجهات قال إنه قد تبرأ من جميع المذاهب ، لأنها جميعاً مواتٌ . ومن تمسك بها أو بشيء منها مات ، ومع تجريد دين التوحيد بطلت الأعمال بسائر التلحيد[١] ، لأن مذهب التوحيد احتوى على سائر بذور أثمار الحياة . والقصد في البذور أنها كانت في أدوار الشرائع تلاويح ودقائق تشير إلى زمان التّمام ، وهو عصر قائم الزمان الإمام المنتظر . فصارت في عصر قائم الزمان أثماراً لا بذوراً ، لأنها صرّحت بتوحيد الحاكم الموجود . فلما كانت تلويحاً ، تَعَبَر عنها بالبذور . فلما صارت تصريحاً تَعبّر عنها بالأثمار ، كما قال : وأثمارها العلوم الحقيقية الإلهية . ومع ذلك تجب المساترة (٢٥ أ) على كل أحدٍ من أهل التوحيد كما قال : **والاستتار بالمألوف عند أهله**[٢] . وقال : وكذلك أي رجل عرف باطن ثوبه ولبسه وهو التقية والسترة وإقامة الشريعة مع أهلها ، واللطف بهم . ثم إنه ينزع ثوبه وسرْباله ويرميها ويمشي في الأسواق عرياناً ، قيل إنه مجنون وقد خرج من المروءة . فمع هذا الكلام والأمر بالمساترة ، لا يحل لأحد يتمسك بدين التوحيد أن يهمل المساترة ، بل يجب عليه أن يعرف موجبات الصلاة والوضوء ونواقضه ، ويقرأ ما تيسر من القرآن قراءة صحيحة على شيخ . وإن كان ذا يسر فيُزكّي عن ماله لمستحقه . ويعرف أمر الصيام ومفطراته ، بحيث لا ينكشف عند الشرائع أمر دين

١ يطلق الدروز لفظ التلحيد على كل المذاهب و الأديان الأخرى غير المذهب الدرزي ، الذي هو عندهم مذهب التوحيد .

٢ أي أنه يتظاهر بمسايرة الأوضاع الدينية السائدة في المكان الذي يقيم فيه : سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية .

التوحيد ، حتى ولو دخّر [1] (٢٥ ب) الانسان بعض رسائل الحكمة [2] بلا حفظ ، ويحفظ عوض ذلك ما يقيم به المساترة ، كان ذلك واجباً ، لأن الانسان إذا غرس بستاناً ولم يَصُنْه بشيء لم يَسْلم أبداً . وإذا غرسه ثم نقص بعض غراسه ، وجعل عوض ذلك النقص حاجزاً يصونه ، كان ذلك أقرب لسلامته وأنتج منه . وكذلك مذهب التوحيد : ما يصح لأحدٍ صحة كاملةً إلا بالاستتار . والاستتار بالمألوف (هو) أنه إن كان المحق ساكناً بين أهل الظاهر التنزيلية [3] فيتساتر بمذهبهم : من صلاة وصيام وحج ، وتقديم أبي بكر وعمر وعثمان على عليِ ابن أبي طالب ، وغير ذلك .

وإن كان ساكناً بين التأويلية [4] . في بلادٍ غالبٌ عليه الشيعة ، فيتساتر بمذهب التأويل : (٢٦ أ) يتزيّا بزيهم ، ويقدم علياً بن أبي طالب على الصحابة كلهم ، ويسبُ أبا بكرٍ وعمر وعثمان وعائشة ، ويكون موافقهم في دينهم في ظاهر أمره . وإن كان بين النصارى ، فيتزيّا بزيّهم [5] . وهذا الحال رحمة من الله على أهل التوحيد أن يكون توحيده في قلوبهم ، ويتزيّوا بزي كل طائفة في ظاهرهم . ولهذا مثال : أن المرآة لولا طمس جهتها الواحدة ، لكان الذي ينظر فيها يخرقها بصره ، ولم تنطبع فيه صورة وجهه . ولما جعل على جهته الواحدة شيئاً حجب به نظرة الناظر ومنعه من أن يخرقه ، انعكس البصر وانطبعت في المرآة صورة الناظر .

---

١ بمعنى : أخر ، ترك .

٢ رسائل الحكمة : كتب الدروز المقدسة .

٣ أهل الظاهر التنزيلية : مذهب أهل السنة .

٤ التأويلية : الشيعة بمختلف فرقها .

٥ إقتصر على الزي ، دون التظاهر أيضاً بالاعتقاد بمعتقداتهم . وإن كانت كلمة الزي غامضة لا تحدد إلى أي مدى في التظاهر يذهب .

وهكذا دين التوحيد : لا يصحّ ولا يكمل إلاّ بالمساترة ، كما لا يصح (٢٦ ب) للناظر في المرآة أن يرى وجهه فيه إلاّ بطمس الجهة الأخرى » (المخطوط رقم ١٤٣٦ عربي في باريس ، ورقة ٢١ ب — ٢٦ ب) .

وقد أوردنا شرح هذه الفقرة بتمامه لأهميته البالغة في بيان مسألة توكيد الدروز على ضرورة أن يتبرأ « الموحد » من جميع المذاهب والمقالات والأديان والاعتقادات . وهذه الأربعة تشمل كل دين وكل مذهب ديني خارج عن مذهب الدروز . ولأن في الشرح عرضاً لفكرة التقية عند الدروز ووجوبها بحسب الأحوال : فإن كان « الموحد » يقيم بين أهل السنّة فليتظاهر باعتقادات أهل السنّة وعباداتهم ، وإن كان يقيم بين الشيعة فليتظاهر باعتقادات الشيعة وشعائرهم ، وأخطر من هذا كله هو أنه إن كان الواحد يقيم بين النصارى فليتزيّ بزيهم . والتعبير غامض غموضاً مقصوداً . فمن الواضح أنه لا يقصد مجرد الزيّ الخارجي أي الملبس ، بل لا بد أن يشمل الأمر أشياء تتعلق بالديانة . غير أنه لم يوضح شيئاً في هذا الباب ، بينما وضح كيفية تظاهره آإن كان بين أهل السنّة أو الشيعة من المسلمين . لكننا لا نستطيع أن نستخرج من أقواله هنا شيئاً أكثر مما صرّح به هو نفسه .

ولا شك أن هذه المسألة هي النقطة الحسّاسة جداً في مذهب الدروز ومع الأسف لا نعرف مَنْ مؤلف هذا الشرح الموجود في المخطوط رقم ١٤٣٦ عربي بباريس . والمخطوط نفسه حديث جداً . يقول دي سلان في فهرسه إنه من القرن الثامن عشر ، وهو تاريخ معقول . ولا شك في أنه يمثل مرحلة متأخرة من مراحل تطور فكرة التقية عند الدروز ، مرحلة لا ترتفع إلى ما قبل القرن الثامن عشر نفسه . ولم نجد في أي شرح أو رسالة من رسائل الدروز المتقدمة ما يشير إلى هذا

المعنى أبداً وهو حثّ الموحد على أن يتزيّا بزيّ النصارى إن أقام بينهم . بل المعروف في هذه الرسائل ، كما سنشرح ، العداوة الشديدة بين الدروز والنصارى . ومن هنا يمكن أن نفترض أن هذا التطور قد جاء نتيجة للأوضاع السياسية في جبل لبنان إبّان القرن الثامن عشر ، مما قد أدّى فعلاً ببعض الأمراء الشهابيين إلى أن يخطوا خطوة حاسمة ، وذلك بأن يعتنقوا المسيحية نفسها ويرتدوا عن مذهب التوحيد !

ولهذا ينبغي ألا نقيم وزناً لما يقوله مؤلف الشرح هنا فيما يتعلق بالتقية حين يكون الموحد (الدرزي) مقيماً بين النصارى ، وإن كان الحق يقال ، قد خفف من تعبيره جداً وجعله غامضاً جداً .

ونعود إلى متابعة شرح « ميثاق وليّ الزمان » هذا .

١٥ – « وأنه لا يعرف شيئاً غير طاعة مولانا الحاكم جل ذكره :
المعرفة ها هنا بالعقل ، لا بالعلم ، يعني أنه لا يدخل في عبادة غير عبادة الحاكم سبحانه ، ولا يعتقد سواه ، كقوله : لم أعرف غيره ولم أتوجه إلا اليه ، وكقوله : لم ينطق في الدعوة الشركية ، ولا يعرف غير الدعوة اللاهوتية ، وهو – صلوات الله عليه – عارف بالأمور جميعها ، محمودها ومذمومها ، لكن المقصود في المعرفة هنا أنه لا يعبد غيره ولا يوحّد سواه . وكقوله : ولم يتزوج حلالاً ، ولم يعرف حراماً : يعني يفعل حراماً . والطاعة هي العبادة . تفسيره للطاعة هاهنا أنها العبادة ، لأن العبادة في هذا (٢٧ أ) الموضع تأليه وتقديس . وفي غير هذا الموضع العبادة هي الاتباع والطاعة مطلقاً » .

١٦ – « وانه لا يشرك في عبادته أحداً مضى أو حضر أو ينتظر :
هذه الثلاث كلمات جمعت جميع من اعتقدت الخلق فيهم الألوهية بغير حقيقة . وقوله : « لا يشرك في عبادته » – أي في تأليهه وتوحيده

وقوله : أحداً مضى — مثل السابق والتالي والناطق والأساس وعيسى ابن مريم ومحمد الباقر وجعفر بن محمد وما أشبه ذلك . وهؤلاء كلهم مضوا قبل الكشف ، واعتقد الناس فيهم الألوهية . وشاهد ذلك قوله : وأما البيوت (٢٧ ب) فهم السابق والتالي والناطق والأساس ، الذين اتخذ العالم فيهم المعنوية ، وكقوله عن المسيح انه نزل من السماء وتجسد من روح القدس ، وإنه عندهم إله من إله . وكقوله إن جعفراً وآباءه وأجداده كلهم عبيدٌ — دل من ذلك أن الناس من اعتقد في جعفر وآبائه وأجداده ألوهية ، وحاشا لله من ذلك .

وقوله : « أو حضر » — يعني أنه حاضرٌ في وقت الكشف ، مثل عبد الرحيم بن إلياس ، وعباس بن شعيب وغيرهما ممن اعتقد الخلقُ فيهم الألوهية ...

وقوله : « أوينتظر » — يعني يظهر بعد الكشف وتُدّعى فيه الألوهية ، مثل عليٍّ[١] (٢٨ أ) الظاهر وغيره ...»

١٧ — « **وأنه قد سلّم روحه** : فأول ما يجب على العبد في تسليم روحه أنه يعرفها ويعرف من أي شيء خلقت ولماذا خلقت . ومعرفة النفس أمرٌ عظيم ، لا يصل إلى ذلك إلا بمشقّة شديدة وبحث عظيم وفكر دقيق . » (ورقة ٢٨ أ) .

وهنا يستطرد الشارح إلى البحث في أمر النفس ومعرفة حقيقتها ، وأن معرفة النفس لذاتها على الصورة التي أوردها هي المعراج الأعظم لها إلى معرفة ربها (٣٠ ب) تعالى وتقدس ، وأنه تعالى لا يعرف ولا يُدرك ولا يوحد إلا في صورة ناسوتية مرئية للعيان . بل إن الصورة الناسوتية لا تحس ولا تلمس ، كمثل الصورة في المرآة : تراها العيون

---

١ ابن الحاكم ، الذي تولى الخلافة بعده .

بلا لمس ولا كيفية . فإذا عرفت ذاتها بهذه المحلات المذكورة معرفة يقينية وعرفت خالقها بهذة الأوصاف الربّانية معرفة حقيقية فبالصورة يسلم العبد روحه إلى خالقه ولا يجعل لها اختياراً في حال من الأحوال . وأول ما فرض على الانسان في تسليم روحه بعد معرفة ذاته أنه يطهر أخلاقه التي هي طبائع العقل الخمسة ، وهي : حرارة العقل ، وقوة النور ، وسكون التواضع ، وبرودة الحلم ، وليونة الهيولى — يطهرها من أضدادها (٣١ أ) المقترنة بها المخلوقة معها من حين فطرتها ، التي هي طبائع الضد الخمسة وهي : المعصية ، والظلمة ، والاستكبار ، والجهل ، والمعاندة ، لأن الرب سبحانه أبدع **العقل** نوراً محضاً صافياً لا ظلمة فيه ، ثم أبدع الضد ظلمة محضة لا نور فيها ، ثم أبدع **النفس الكلية** من بين نور العقل وظلمة الضد ، كما قال : وظهور النفس من بين نور العقل وظلمة الضد . فعلى مقدار ما فيه من نور العقل يفهم منه كلامه ويستفيد من نظامه . وبمقدار ما فيه من ظلمة الضد يقدر على مكاسرة جنوده . فهذا برهانٌ يحقق أن فيه من الاثنين . فصار في النفس الكلية نور وظلمة . لكن فيه من نور العقل الجزء العظيم الكثير ، ومن ظلمة الضد الجزء اليسير القليل . — ثم أبدع **الأساس** من بين نور العقل وظلمة (٣١ ب) الضد أيضاً بواسطة النفس ، ففيه نور وظلمة ، لكن فيه من ظلمة الضد الجزء الكثير ، ومن نور العقل الجزء الحقير القليل — ثم أبدع بعد ذلك حروف **السّدْق** (= الصدق) **والكذب** من بين نور العقل وظلمة ، والغالب على حروف السدق (= الصدق) : النور ، وعلى حروف الكذب : الظلمة . وهؤلاء عالم الخصيصة . — وبعد حروف السدق (= الصدق) والكذب أبدع **النفوس الناطقة** بأسرها من بين نور العقل وظلمة الضد . ففيها بين النور مثل ما فيها من الظلمة سواء ، لا نقص ولا زيادة : كالميزان لا كفة أرجح من

كفة شيئاً . ولهذا السبب تقبل الخير كما تقبل الشر قبولاً متساوياً في هذا في حين إبداعها . وأما بعد ذلك الحين (فإن) قبولها للخير على مقدار رجحان طبائع العقل (٣٢ أ) وامتزاجها بحكمة الرب ، وقبولها للشر على مقدار رجحان طبائع الضد وامتزاجها بالعلوم الفاسدة » .

وكفانا هذا القدر من ايراد الشرح على ميثاق وليّ الزمان ، لأن الشارح يستطرد بعد ذلك إلى استعراض سائر النقط الرئيسية في مذهب التوحيد .

التنزيل والتأويل

رأينا إذن في ميثاق ولي الزمان أنه لا بد للمستجيب كخطوة أولى أن يتبرأ من « جميع المذاهب والمقالات والأديان والاعتقادات » ، كي يستعد لقبول ديانة التوحيد خالصة من كل شائبة ، إذ لا يمكن اجتماع هذه مع شيء من تلك ، ولا يمكن النفس أن تتسع لكليهما . ويؤكد أصحاب ديانة التوحيد سموّ ديانتهم على سائر الأديان والمذاهب ببيان بطلان ديانات التنزيل والتأويل .

وقد تعرض لهذا الموضوع اسماعيل بن محمد بن حامد التميمي الداعي « المشخّص ذي مصة ، الممتص علمه من قائم الزمان حمزة بن علي ابن أحمد هادي المستجيبين » في رسالة عنوانها : « كتاب فيه تقسيم العلوم واثبات الحق وكشف المكنون [١] » .

يبدأ التميمي كتابه هذا في تقسيم العلوم بقوله إن « العلم ينقسم

---

١ راجعها في المخطوط رقم ١٤٢٣ عربي بباريس ورقة ٨٠ أ – ٩١ أ ، رقم ١٤١٩ ورقة ٩٠ ب إلى ١٠٢ ب .

على خمسة أقسام : قسمان منها للدين ، وقسمان منها للطبيعة، و (أما) القسم الخامس فهو أجلّها وأعظمها قدراً ، وهو القسم الحقيقي الذي هو المراد ، وإليه الإشارات ، ومن أجله قامت الدار ، وظهر ما بين أهلها أمر مولانا الحاكم البار .

وكل قسم من هؤلاء الأربعة أقسام ينقسم على أقسام شتى يطول فيها الشرح والخطاب ، وليس في ذلك غرض . والقسم الخامس هو شيء احد لا يتغير ولا ينتقص ولا يتجزأ ولا يتلاشى ...

فأما العلمان المتقدمان فهما علما الدين : أحدهما علم الظاهر ، والآخر علم الباطن . وهما زوجان لا توحيد فيهما ولا في عصر يظهران فيه بشرع . فأما العلم الأول فهو الظاهر ، وأصحابه النطقاء : أولهم نوح ، وابراهيم وموسى ، وعيسى ، ومحمد . ولقد أخرج آدم من عدد هؤلاء القوم (٨٣ أ) إذ كان العزم هو الحتم والقطع والجزم . نطق الكتاب عن آدم أنه لم يجد له عزماً . فصار أولو العزم خمسة . وكل واحد من هؤلاء النطقاء أتى بظاهر أقامه لأصحابه ومستحقيه . وكان بين يديه أساس ووفيّ يكون له خليفةً بعد وفاته : فكان لنوح : سام ، ولإبراهيم اسماعيل ، ولموسى : يوشع بن النون من بعدهم : هارون ، ولعيسى : شمعون ، ولمحمد : علي بن أبي طالب . فلم ينتقل [1] كل واحد من هؤلاء النطقاء حتى أشار إلى أساسه ، وقام الأساس بتأويل ما أتى به الناطق ، فصاروا زوجين . وبهذا نطق الكتاب [2] « ومن كل شيء خلقنا زوجين » ، فدلّ بأن الفرد الذي بينهما هو المراد ، وهو المطلوب وإنما الزوج الأول دلّ على الثاني ، والثاني دلّ على الثالث ، وهو

---

١ أي إلى جوار ربه .

٢ أي القرآن : سورة الذاريات آية ٤٩ .

المراد والغاية والنهاية .

نطق القرآن بهذا المعنى : «وضُرِب بينهم بسورٍ له بابٌ باطنه فيه الرحمة وظاهِرُهُ مِنْ قِبَله العذاب [1] » فدلّ بأن الظاهر من قبله العذاب (٨٣ ب) وأنه وصاحبه عذاب ، والباطن فيه الرحمة ولم يقل هو الرحمة . وفي الشيء ما أودع فيه ، وليس هو الشيء بعينه . فدلّ بأن الباطن يدل على الرحمة ، وهو القسم الثالث في الدين ، وهو القسم الخامس في العلوم ، والاشارة إلى الظاهر ، والمعنى لصاحبه وهو الناطق . والاشارة إلى الباطن والمعنى لصاحبه وهو الأساس . فدلّ بهذا بأن الناطق ليس هو المراد ، ولا الأساس هو المراد ، لأنهما عبدان مستخدمان دالاّن على مدلول ، وذلك المدلول هو المراد . وهو للعلوم : القسم الخامس ، وهو للدين : القسم الثالث كما تقدم القول فيه ، لأن القسمين الأولين للدين ، والقسمين الآخرين للطبيعة . يبقى القسم الحقيقي وهو الفرد ، واليه الإشارات .

وإنما ذكر قسمين للطبيعة لوقوع العلم عليهما . والأربعة أقسام : قسمان للدين ، وقسمان للطبيعة ، والعلم واقع عليهما (٨٤ أ) بمجاز اللفظ لا بالحقيقة . والحقيقة واقعة على القسم الخامس .

فإن قال قائل : ما بال الأسس المتقدمين لم يدع في أحد منهم المعنوية إلا في علم علي بن أبي طالب من بينهم ، فإن الدعوى فيه إلى وقتنا هذا ؟

قلنا له : تريد أن تعرف الأعصار المتقدمة ، وكيف هي ، ومراتبها وقوة أصحابها من ضعفهم ليبين لك كيف ادّعي في عليّ دون من تقدمه ؟ اعلم أيها الطالب المسترشد إلى حقائق الأشياء ، أن آدم المشار

---

[1] سورة الحديد آية ١٣ .

اليه قد كان قبله أعصار ، وهم : الطمّ والرّم ، والجنّ والحنّ والبنّ . فأما البن فهم قوم قد تخلصوا من الشبهات وعرفوا المعبود فعبدوه . وكان المولى — جل ذكره ، وعزّ اسمه — ظاهراً مرئياً يؤانس بالأسماء والصفات . فلما فاجروا[1] المعبود ومالوا عن الحق وصاحبه ، وارتكبوا الأهواء في دينهم — احتجب المولى سبحانه عنهم لسوء أعمالهم . وأظهر لهم آدم المشار اليه ، وهو **آدم الأدنى** . نطق الكتاب يصف خلقه (٨٤ ب) أنه « خُلِق من سلالة من طين[2] » — وذلك أنه أشار إلى خلق الدين ، وكان عند فساد المتقدمين في أديانهم . **وآدم الجزئي** ، وآدم الثالث وهو شرْخ يخدمون بين يدي **آدم الصفا الكلي** . والجن قد انعكسوا وحادوا عن المولى جل ذكره . وكان آدم وحزبه أغنى أولاده الذين هم من حوّاء ، وهم المؤمنون الموحدون الذين لم يحيدوا عن معرفة المولى جل ذكره . ولم يقم آدم بشريعة ظاهرة ، وبذلك نطق الكتاب (= القرآن) حكاية عنه أنه لم يجد له عزماً[3] والعزم هو الحتم والقطع والجزم . فهذه صفة بالشرع الناموسي . وجماعة ذلك العصر منعكسون مُتّبعون آراءهم . وجرَت قصة هابيل وقابيل والغرائب والعجائب التي حكيت عنهم .

وآدم الأدنى الجزئي وأصحابه في جبل سرنديب ، يدعون إلى توحيد المولى جل ذكره ، وابليس وجنوده قد ملأوا الآفاق (٨٩ أ) بكفرهم وارتكابهم الأهواء في دينهم ، إلى أن قام نوح بن لمك **ناطقاً** ، وهو أول من قام بشريعته ، ونهى عن طاعة آدم وأشار إلى العدم وإلى نفسه .

---

١ بمعنى فجروا عليه .

٢ سورة المؤمنون آية ١٢ .

٣ إشارة إلى الآية الكريمة : « ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما » (سورة طه ، آية ١١٥) .

ومن أجل ذلك أيضاً سُمّي **آدم الثاني** ، لأنه كان أول من تأدّم أهل شريعته منه . وقام للمخالفين بمنزلة الأب ، وأساسه **سام** .

وقام **ابراهيم** ، وأساسه : **اسماعيل** . ومبلغ قوتهم في معرفة التوحيد كمبلغ العلقة من خلق الانسان .

ثم قام **موسى** بن عمران ، وأساسه : هارون ، وأهل عصره ومبلغ أفهامهم في معرفة التوحيد كمبلغ المضغة من خلق الانسان .

وقام **عيسى** بن يوسف : [1] وأساسه : شمعون الصفا [2] . ومبلغ أفهامهم في معرفة التوحيد كمبلغ العظم من خلق الانسان . وقد كان هؤلاء كلهم من أهل الفهم والدراية والعلم الدنياني والطب والفلسفة والنجوم والهندسة ، ومن أهل الكلام .

غير أنهم (٨٩ ب) كلهم كانوا يشيرون إلى توحيد العدم ، ولم يعرفوا المولى جل ذكره ، ولا يعرفون غير السابق وهو نهايتهم والذي كان هو **والتالي** يمدونهم . **والعقل الكلي** وحجته بين أيديهم لا يعرفونهم . **والمولى** جل ذكره يحتجب عنهم لخلْفِهم .

وقام محمد ، وأساسه علي بن أبي طالب . ومبلغ عقولهم وأئمة دينه ، إلى أن انقضى دوره ، **وظهر ناطق غيره وهو محمد بن اسماعيل** وإلى الخلفاء المستودعين ، وهو إلى أحمد بن الحسين بن محمد بن عبد الله بن ميمون القداح . وهو مِنْ ولده : سعيد بن الشلغلغ المهدي .

وكان هؤلاء مبلغ عقولهم في معرفة التوحيد كمبلغ العظْم إذا كُسي لحماً ، وصار صورة مُخطّطة مُشخّصة بلا روح من الإنسان

---

١ لاحظ أن رسائل الدروز تذكره دائماً هكذا ، ولا تقول : عيسى بن مريم مثلا .

٢ أي القديس بطرس أو سمعان بطرس ، وبطرس هي الكلمة اللاتينية Petrus = الصفا ، الحجر .

الحي الناطق ، فلم توجب الحكمة من المولى جل ذكره أن يظهر ما بين أقوام مَثَلُهم مَثَلُ الميت . نطق الكتاب يقول : « إنك مَيّت وإنهم ميّتون »[1] يعني أئمته وأهل دوره . ولو أشار بذلك لموت الطبيعة (٨٦ أ) لكان هجنة على الحكيم أن يخاطب لمن أقامه لتعليم الناس لما يعلمه الجهال والصبيان والكفار . غير ان كانت الصورة المخططة الكاملة الخلق لم يتولها شيء غير سلوك الروح فيها ، فتصير حيّة ناطقة . والروح فهو معرفة التوحيد . فلأجل ذلك قلنا إن الناطق والاساس ، وإن كانا أقوى من جميع ما تقدم ، لم يعرفوا المولى جل ذكره ، ولو عرفوه لكان بين أيديهم ظاهراً مكشوفاً ، لكنه بحكمته احتجب عنهم لقبائح اعتقاداتهم .

والعقل الكلي وحجته في ذلك العصر بين يدي الناطق والأساس يشدون أمرهم ويقوّمون عزمهم لظهور الحكمة وتربية صورة التوحيد ، حتى تبلغ كمالها بوفاء عصر الناطق السادس وقيام الناطق السابع . فلما أوجبت الحكمة ذلك وقرب ظهور المولى – جل ذكره – بالصورة البشرية الملكية العالية بمملكة الدنيا ، أوجب ظهور العقل الكلي وحجته ليشدوا أمر الناطق . غير أنهم (٨٦ ب) لم يدخلوا تحت شرعته ولم يقبلوا من دينه .

فأما **العقل الكلي** فكان له الرأي والمشورة في ذلك الوقت . وأهل ذلك العصر من شيوخ الجاهلية يركنون اليه ويقبلون مشورته . وإنما كان محمد قد انتسب اليه بحد التربية . وكذلك الأساس انتسب اليه بحد التربية . وإلا ليس هو أبا الناطق الجسماني ولا الأساس ، لأن الناطق الجسماني كان ميلاده في جبال الشام وتربى مع القوافل يسافر ماراً

---

١ سورة الزمر آية ٣٠ .

وجائياً إلى الحجاز ، إلى أن عمل على جمالٍ كانت محرّمة لآبي طالب ، فانتسب اليه . والأساس كان ميلاده بمكةً . غير أن عصر الناطق أبين وأقوى من سائر الأعصار المتقدمة . فلأجل ذلك ادعوا الوحدانية في عليّ بن أبي طالب دون سائر الأسس المتقدمين .

ووجهٌ آخر : أن في القرآن وفي سائر الأعصار إشارةً إلى ذكر ظهور **عليّ الأعلى** ، ولم يقل : عليّ الأعلى إلا وقد علم المولى — جل ثناؤه — (٨٧ أ) أن يقوم شخص يسمى « علياً » ويُدّعى فيه الوحدانية . فقال لهم جبريل : مولاي ومولاكم عليٌّ الأعلى » .

فأخذوا عنه ذلك بالدعاوي ، لا بالحقيقة . ومــن ذلك قال الناطق[1] لما ذكر المعراج فقال : « أنا في السماء الرابعة حتّى رأيت ملكاً أشبه الناس بعليٍ والملائكة تزوره . فقلت لجبريل : يا حبيبي ، هذا أخي عليٌّ سبقني إلى السماء ! فقال لي : لا ، ولكن الملائكة اشتاقت إلى عليّ فخلق الله لهم ملكاً وسماه علياً ، والملائكة تزوره » . وكان الأساس لم ينظر إلى السماء التي ادّعاها الناطق ، وكان الناطق يظن أن عليّاً أساسه وهو ينتقل إلى ذلك الشخص الذي يسمى علياً .

وأما السماء الرابعة والمعراج فهو لما رقى إلى معرفة ترتيب النطق وارتفع فيه وفي بنيانه لأنه كان مستجيباً يخدمه في شرع عيسى ، ثم صار مكاسراً ، ثم صار ناطقاً .

وهذا سبب المعراج ، لأنه عُرِج به من منزلة إلى منزلة . فلما ارتقى في هذه المنازل قيل له إن (٨٧ ب) في الظهورات الآتية صورة تظهر في السماء الرابعة ولم يقل له إنه هو السماء ، وإنما قيل له : فيها .

---

١ أي محمد (صلعم) . وعلي الأعلى = علي بن أبي طالب .

والسبع سموات هم الأئمة المستورون : فأولهم سماء الدنيا ، وهو اسماعيل بن محمد . والسماء الثانية وهو محمد بن اسماعيل . وظهر السماء الثالثة وهو أحمد بن محمد ، في صورة البشرية . ولم يكن لذلك الصورة مُلْك في الدنيا لأنه ظهر في صورة أسماهـا أبا زكريا . وظهر العقل الكلي بين يديه في صورة أسماهـا المولى سبحانه : قارون وكان عجمياً كبيراً في الدعوة ، ولم يشرك في التوحيد . وفي آخر وقته وهـو شيخ أرسل بالمهدي بديار اليمن .

وأظهر المولى حجته وهي النفس الكلية بأبي سعيد الملَطي . فلما انتشت السماء الرابعة ، وهو قيام عبد الله بن أحمد ، وهو من ولد ميمون (٨٨ أ) القداح ، ظهر المولى سبحانه بصورة أسماها : علياً وكان اسم الصورة الظاهرة قبلها : المكنى بأبي زكريا طالب ، فصار عليّ بن أبي طالب ، وهو عليٌ الأعلى الذي اليه الاشارات . — وظهر السماءُ الخامسة وهو محمد بن عبد الله ، وسمي أيضاً المهدي ، سُترةً ، وهو أيضاً من ولد القداح ، وكان من ولد الحسين . — وظهر المولى — جل ذكره — بصورة أسماها : المُعِلّ ، وكان ظهوره — جلّ ذكره — بديار تدمر وديار الشرق في زي تاجر في ذلك الوقت ، غير ان كانت الصورة الظاهرة لها هيبة في قلوب العـالم متظاهرة بالجدة [1] والإيسار حكمة بالغة . — وظهر السماء السادسة وهو الحسين بن محمد ، وهو من ولد ميمون القداح أيضاً ، وبقيت صورة التوحيد باقية على حال ظهورها .— وظهر السماء السابعة ، وهو قيام عبد الله بالأمر أبي المهدي ، وصورة التوحيد باقية على حال ظهورها . وكان (٨٨ ب) عبد الله قد تسمى أحمد ، فلذلك تسمى سعيد بن أحمد ، وهو المهدي الذي تسمى

---

١ فوقها : الغنى — وهو شرح لمعنى الكلمة .

باسمه تمهيداً له واستئناساً للعالم باسمه . وكان الكرسيّ ، فهو الذي استودع المولى المُعِلّ – جل اسمه : – الوديعة ، وأمره بخدمة مولانا القائم جل اسمه .

وكان أول ظهور المولى للعالم بصورةٍ أسماها القائم وأول ما ظهر بمملكة الدنيا في ذلك الوقت .

فخذ ، أيها الطالب الراغب ، ما أتيتك بقوةٍ وكن من الشاكرين . وهذا ما ظهر لنا من الكلام في الظهورات ، والمولى ، جل ثناؤه ! – بذلك أعلم وأحكم لا شريك له في ملكه ولا معترض عليه في فعله . ولا لكم أن ترغبوا إلى ذكر ما تقدم ، لأنكم في غنى عنه بالوجود وظهور مولانا الحاكم سبحانه بين أيديكم ظاهراً مكشوفاً ، وحجته – جل ذكره – ظاهرة مرئية ، قد أغنى ذوي العقول بها عن البحث فيما تقدم .

* * *

ونرجع إلى ذكر الخمسة أقسامٍ . فذكرنا القسمين اللذين (٨٩ أ) هما الظاهر والباطن وذلك بإقامة الحجج بأن الظاهر ليس هو المراد ، فوقع العلم عليه على المجاز . وكذلك الباطن ليس هو المراد ، لأن المراد المطلوب هو توحيد المولى – جل ذكره – الذي فيه النجاة .

فوقع العلم أيضاً على القسم الثاني ، الذي هو الباطن ، على المجاز لا بالحقيقة . والمعنى لصاحبيهما ، أعني الناطق والأساس ، وهما عبدان لله – جل وعز اسمه – ليس فيهما توحيد ، وهما في عصرنا هذا عبدان لمولانا الحاكم – جل ذكره – مستخدمان لملكه ، يعرفهما من عرفهما ويجهلهما من استغنى عن العلوم .

وأما القسمان اللذان بعدهما ، وهما الثالث والرابع ، فهما علمان : علم

طب الطبيعة ، وعلم طب الحيوان : الناطق الذي هو الإنسان ، والذي هو البهائم ، فأحدهما يسمى متطبّباً والآخر يسمى بيطاراً ، وهما جميعاً مجربان لا معالجان ، لأنهما يعالجان ما لا يعرفان . وإنما أخذوا علومهم تقليداً عن المتقدمين من الفلاسفة ، عَمَل أهل الظاهر الذين أخذوا علومهم عن النطقاء والفلاسفة فأكثر ما بلغوا اليه أنهم شقّوا جوف الإنسان وأبصروا ما فيه وحكموا عليه ، وليس فعل من قُتل ومات وشُقّ جوفه ، كفعل من هو بالحياة . فقد زالت صحة حكمهم على الإنسان الحيّ الناطق . وكم قد ترى من متطبب بالغٍ في صنعته ، مُدلٍ بطبه ، عالج فقَتَل في علاجه — كذلك طبيبو العين والجراحات أعموا كثيراً ، وكذلك البياطرة ومعالجو الطير كلهم قتلوا كثيراً . وإنما تلحقهم اتفاقات في الأشياء وحكومة على رؤية الأهواء ، وهي أقوى حجة لهم ، وهي أضعف حجة بمعرفة الحقائق .

وإن الأربعة أقسام ليست لها حقائق ، وإنما الحق في غيرها . فلما اسقطتُ القسمين اللذين للطب ، رجعنا إلى أقسام الدين ، فأصبنا القسمين الظاهر والباطن لا حقيقة فيهما ، وأصبنا القسم الثالث هو من هذه الجهة توحيد (٩٠ أ) مولانا جل ذكره .

وهؤلاء الأربعة أقسام ، والخامس أجلّها . ومن ذلك وقع الفضل على الخامس من كل شيء أولها : الطبائع الأربعة ، والخامس أجلّها . والحجج الأربعة ، والإمام خامسهم وهو أفضلهم . وجملة الحساب أربعة ، والفرد خامسهم لأنك تقول : واحد واحد ، فلا يفهم حتى تزيد عليه آخر فيصير اثنين ، ثم تقول آخر فيصيروا ثلاثة ، فيبقى الفرد ناقصاً ، لقوله : « ومن كل شيء خلقنا زوجين [١] » ، فتزيد

---

١ سورة الذاريات ، آية ٤٩ .

بآخر لتفهم أربعة. فإذا زدت عليها واحداً صح التوحيد : أربعة أفراد : زوج ظاهر ، وزج باطن ، والتوحيد في غيرهما وهو القسم الخامس .

وهذه معرفة تقسيم العلوم وإثبات الحق وكشف المكنون .

وإنه لما استتر مولانا الباري سبحانه في عصر آدم الصفا الكلي ، وشكوا العالم وطلبوا العدم ، كان إسم مولانا — جل ذكره ومعرفته — مكنوناً مستوراً لا يجوز كشفه ولا ذكره ، بل (٩٠ ب) هو مخفيٌ في الصدور . — إلى أن ظهر المولى جل ذكره — بالصورة القائمية ، وكان ظهور الصورة واستتار التوحيد لحكمة أوجبت ذلك ، ولم يعد يعد وقت قيام المنصور ، والمعز ، والعزيز ، ولما قام مولانا **الحاكم** جل ذكره ، وكلهم واحد ، وإنما حكمته أظهرها لنا . فلما قام مولانا **الحاكم** — جل ذكره — بصورة التوحيد ، انكشف المكنون ووحّد مولانا الحاكم جل ذكره ظاهراً مكشوفاً بين يديه فلا ينكر ذلك ولا يقتل عليه ، ولا يحبَس . فصار كشف المكنون هو توحيد مولانا — جل ذكره — لأنه بلا مكنون يعادله ولا أجلّ منه . فانكشف في وقتنا هذا وزال كلّ مستورٍ ، وزهق المغرور ، وإنجازُ وعده لا يبور .

فمن ادعى التوحيد ، وتبرأ من التلحيد ، وعرف المولى — جل ذكره — ووحده بحسب ما انكشف له ، وقصده من حيث (٩١ أ) أمره وتوجه اليه من النور الذي أبدعه ، وقبل عنه ما أودعه ، وعرف قائم الزمان الموعود لعصره بالتمام — كان من الفائزين الذين لا خوفٌ عليهم من الرجوع إلى إبليس اللعين ، ولا هم يحزنون على مفارقة طريس المهين ، بل هم على طاعة هادي المستجيبين منعكفون ، ولما يُتْلى عليهم من علوم التوحيد سامعون . أولئك هم الفائزون .

والحمد والنعمة لمولانا ، وعليه مُتكلنا في السرّاء والضرّاء ، والشدة والرخاء ، وهو حسبي ونعم النصير المعين .

تم كتاب تقسيم العلوم واثبات الحق وكشف المكنون . وكان فراغه سَلْخ المحرم الثالث من سنين ظهور عبد مولانا ومملوكه هادي المستجيبين المنتقم من المشركين ، بسيف مولانا سُبحانه ، وبه أستعين » .

* * *

من هذه الرسالة المهمة يتبين أن تقسيم العلوم عند الدروز هو إلى خمسة علوم : اثنان منها يتعلقان بالدين ، واثنان بالطبيعة ، والخامس وهو أشرفها هو العلم الحق . وكل واحد من الأربعة الأولى ينقسم إلى عدة أقسام : ومنها اثنان يشملان كل فروع الأديان ، واثنان يشملان كل فروع العلوم الطبيعية . والعلم الخامس ، وهو العلم الحق ، هو ديانة التوحيد ، أو ديانة الدروز ، وهو مذهب حمزة بن علي عبد مولانا الحاكم بأمر الله .

أما علما الأديان فهما علم التنزيل ، وعلم التأويل . وسائر الأديان والمذاهب لا تخرج عنهما .

ونجد في رسالة سؤال وجواب ، وهو « حد ما ذهب اليه الدروز واعتقدوه » وقد أوردناها من قبل — أنه في السؤال رقم ٧٠ يرد : ما اسم المسلمين ؟ والجواب التنزيل . وفي السؤال ٧١ : ما اسم النصارى والجواب : التأويل ، أي الذين تأولوا الإنجيل . أما تسمية المسلمين بـ « التنزيل » فمعناه أن المسلمين يؤكدون أن القرآن نزل من السماء . غير أن هذا التحديد يبدو أنه متأخر ، و « رسالة سؤال وجواب » يبدو أنها حديثة ، لا تقوم على أساس متين من « الرسائل التوحيدية » المعتمدة . ولهذا ينبغي ألا نأخذ بتحديدها هذا .

وإنما المقصود بأهل التنزيل أهل السنة الذين يأخذون بظاهر القرآن وبأهل التأويل أهل الباطن عموماً : شيعة اسماعيلية ، قرامطة ، اثناعشرية الخ .

و « التنزيل » يطلق عليه أيضاً اسم شريعة الناطق ، والتأويل يطلق عليه اسم « شريعة الأساس » .

اسقاط التكاليف الشرعية او نقص الشريعة

ولما كان مذهب التوحيد ناسخاً للتنزيل والتأويل على السواء ، فقد أسقطَ عن الموحدين التكاليف الشرعية التي فرضها التنزيل .

ولهذا الإسقاط خصصت إحدى « الرسائل التوحيدية » الكبرى ، وعنوانها « الكتاب المعروف بالنقض الخفي » . وقد رُفِـع إلى الحضرة اللاهوتية من حمزة بن علي . ولأهميته البالغة نورده هنا بنصه :

« توكلت على مولانا البار العلاّم ، العليّ الأعلى ، حاكم الحكام ، من لا يدخل في الخواطر والأوهام حروف باسم الله الرحمن الرحيم .

دعاة عبده الإمام ! كتابي اليكم معاشر الموحدين لمولانا سبحانه وحده ، المستجيبين لحقائق الجواهر الحقيقية ، الناظرين من نور الأنوار الشعشعانية ، المتبرئين من العلوم المحال الحشوية ، العارفين بالأبالسة الغويّة ، العابدين للمعبود إله البريّة ، الحاكم بذاته ، المنفرد عن مبدعاته . والذات هو لاهوته ، والمبدعات هم النطقاء ، والأسس واللواحق ، والدعاة . سبحانه عن الازدواج ، وتعالى عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً .

أما بعد :

فقد سمعتم (٢١ أ) قبل هذه الرسالة نسخ الشريعة بإسقاط الزكاة عنكم ، وإن الزكاة هي الشريعة بكمالها . وقد بيّنتُ لكم في هذه الرسالة نقضها دعامةً دعامة : ظاهرها وباطنها ، وأن المراد في النجاة في غير هذين جميعاً . وقد سمعتم بأن يصير هذا الباطن المكنون الذي في أيديكم ظاهراً ، والظاهر يتلاشى ويظهر معنى حقيقة الباطن المحض . وهذا وقته وأوانه . وتصريح بيانه للموحدين ، لا للمشركين ، إلى أن يظهر السيف فيكون ظاهراً مكشوفاً ، طوعاً وكرْهاً ، وتؤخذ الجزية من المسلمين والمشركين كما تؤخذ من الذمّة . وقد قَرُب إن شاء مولانا ، وبه التوفيق .

الشهادتان

١ ـ فأول البناء وقبّة النهاء (كذا !) شهادة « لا إله إلا الله ، محمد رسول الله » التي حقن بها الدماء وصين بها الفروج والأموال . وهي كلمتان : دليل على السابق والتالي .

وهي أربعة فصول : دليل على الأصلين والأساسين . وهي سبع قطع : دليل على النطقاء السبعة ، وعلى الأوصياء (٢١ ب) السبعة ، وسبعة أيام ، وسبع ليال ، وسبع أرضين ، وسبعة جبال ، وسبعة أفلاك ، وأمثال هذا أسابيع كثيرة ـ وهي اثنا عشر حرفاً : دليل على اثنّي عشرة حجة الأساسية . وثانية بالمعرفة : محمد رسول الله . ثلاث كلمات دليل على ثلاثة حدود : الناطق ، والتالي فوقه ، والسابق فوق الكل .

وهي ست قطع دليل على ستة نطقاء ، وهي اثنا عشر حرفاً ، دليل على اثنّي عشرة حجة له بإزاء الأساسية . وكذلك السماء اثنا عشر

برجاً وسبع مدبرات ، والأرضون سبع ، وسبعة أقاليم ، واثنتا عشرة جزيرة .

وأصل العالمين جميعاً واحد . وهو علّة العلل . وهو عندهم السابق . وهو أصل السكونة (كذا !) والبرودة ، والتالي وهو أصل الحرارة والحركة .

وإبليس اللعين ظهر من السابق قبل التالي ، وهو لطيف روحاني . وكان طائعاً لباريه ، إلاّ أنه أظهر المنافسة ، وطلب اللعينُ الرياسة . وأنشأ روحانيته شخصاً قائماً بإزاء السابق ، وأظهر الضدية وجادل (٢٢أ) باريه ، واسمه حارَتُ . فحينئذ ظهر منه تاليه ، فسار السابق والتالي أصل العالمين جميعاً .

ومنهما ظهر الناطق والأساس ، فأظهر السابق برودتَه وسكونته ، وأظهر التالي حرارته وحركته ، وأظهر الناطقُ اليبوسة ، وأظهر الأساسُ الحركة . فَملت الطبائع الأربعة ، وتكوّنت الأفلاك السبعة ، والبروج الاثناعشر . وكذلك البروج : لكل ثلاثة بروج طبع غير طبع الثلاثة الأخرى لتدبير العالم بأربع طبائع . وكذلك الطبائع الدينية أربعة كما تقدم ذكرها . والباري سبحانه منزه عن الكل « سبحانه وتعالى عما يصفون [1] » .

وكل سبعة في الأفلاك حروفها ثمانية وعشرون حرفاً ، ليبين للعارفين أن الأسابيع كلها دليل على معنى واحد وإشارة واحدة وهي : زحل ، مشترى ، مريخ ، شمس ، زُهرة ، عُطارد ، قمر — حروفهم ثمانية وعشرون حرفاً .

---

١ سورة الأنعام آية ١٠٠ .

ومن أول بروج السنة وهو الحمل ، وهو السابق إلى البرج الذي يليه ، وهو الميزان ، وهو الناطق ، سبعة بروج وهو (٢٢ ب) حَمَل ثور ، جوزاء ، سرطان ، أسد ، سنبلة ، ميزان ، عدد حروفهم ثمانية وعشرون حرفاً .

وتدبير العالم وسعودهم ونحوسهم من القمر . والقمر فلا يقدر يسير إلاّ في ثمانية وعشرين منزلة . ومن المحرم إلى رجب الذي يشاكل المحرم في الفضيلة سبعة شهور . والمحرم دليل على السابق ، وهو أول السنة ، وأول الشهور . وكذلك رجب ، وهو التالي ، متصل بشعبان ورمضان ، وشعبان ورمضان دليلان على الناطق والأساس . والمحرم الذي هو السابق صار فرداً عن الشهور . ورجب متصل بالشهرين ، كما أن التالي متصل بالناطق والأساس . ومن المحرم إلى رجب سبعة شهور . .

وكذلك للسابق سبعة حدود : أولهم السابق ، والتالي ، والجد ، والفتح ، والخيال ، والناطق والأساس – حروفهم ثمانية وعشرون حرفاً .

وكذلك الشهور : محرم ، صفر ، ربيع ، ربيع ، جمادى ، جمادى ، رجب ، – وهم ثمانية وعشرون حرفاً .

والأيام السبعة : أحد ، أثنين ، ثلثاء ، أربعاء ، خميس ، جمعة ، سبت – حروفها ثمانية (٢٣ أ) وعشرون حرفاً .

وكذلك النطقاء السبعة : آدم ، نوح ، ابراهيم ، موسى ، عيسى ، محمد ، سعيد ، حروفهم ثمانية وعشرون حرفاً .

الأوصياء السبعة : شيث ، سام ، اسماعيل ، يوشع ، شمعون ، عليّ ، قدّاح ، –حروفهم ثمانية وعشرون حرفاً .

القرآن الكريم أنزل على سبعة صنوف :

فمنه ناسخ ، ومنسوخ ، ومحكم ، ومتشابه ، وقصص ، وحكايات، وأمثال ، وقريء بسبعة أحرف .

والطواف حول الكعبة سبعة ، وطول الإنسان سبعة أشبار بشبره ، وعرضه أيضاً بشبره سبعة أشبار . وفي وجه الإنسان سبعة خروق .

وأمثال هذا أسابيعُ كثيرة لا تحتمله الرسالة ، كلها دليل على سبعة أئمة ، وسبعة نطقاء ، وسبعة أوصياء . وبداية الكل من واحد ، وكذلك أيضاً عبدٌ غير معبود . وكذلك قال :

« ما خلقكم ولا بعثكم إلاّ كنفس واحدة »[1] . وهو السابق فجعل الناطق دليلاً على الداعي ، إذ كان هو من قِبَل الإمام . وكذلك اللام راجع إلى الألف ، والألف الذي في « اللام » دليل على الإمام . والألف الثاني دليل على التالي (٢٣ ب) . واللام دليل على الناطق ، إذ كان الناطق من التالي انبعث ، ومنه كانت مادته . والألف الثالث من « إلاّ » بمنزلة السابق ، إذ هو بمنزلة رابع الحدود : دليل على الحجة و الداعي والمأذون[2] . و الألف الذي في اللام ليس له غير حد واحد : تاليه . وكذلك الداعي يرجع (إلى) الإمام لا غير ، والناطق إلى التالي ، والسابق بالحدود كلها . كذلك الألف الذي في « الله » . واللامان المتصلان به بحد الناطق والتالي . والهاء التي هي ختامتهم رتبت بمنزلة أساسه ، فقال : « لا إله إلا الله » ألفاً عن الكل المعنوية . وأشار إلى أساسه وألزمهم بأن يقولوا : « محمد رسول الله » ، وهي ثلاث كلمات لأنه ثالث السابق .

---

١ سورة لقمان آية ٢٨ .

٢ ناقص في المخطوط رقم ١٤٠٨ .

وهي ست قطع : دليل على أنه سادس النطقاء . وهي اثنا عشر حرفاً : دليل على اثنتي عشرة حجة له ظاهرة ، كما للأساس اثنتا عشرة حجة باطنة . فنظرنا إلى السابق والتالي والناطق والأساس والإمام والحجة ، فرأيناهم كلهم عبيداً مزدوجين ، فعرفنا بأن المعبود سواهم ، وعلمنا بتوفيق مولانا – جل ذكره – أن « الهاء » المشار (٢٤ أ) إليها التي هي خاتمة الله وتمامه . واللامان والألف خلف تاليه ، وهو آخرهم ورابعهم وتمام القدرة به ، لأن لا يقال لأحد من الحدود ما قيل له وهو المهدي الذي وقع عليه هذا الاسم الأعظم بقوله : أبو القائم . ولا يجوز أن يقع هذا الاسم إلاّ على أعظم الحدود ونهايتهم ، كما أن « الهاء » نهاية لا إله إلاّ الله .

ولم يظهر المولى – جل ذكره – ذلك المهديّ إلى تمام دور محمد وانقضائه ، لأنه آخر دور الأربعة المستورين الذين ختم الله أمورهم به أي انقضاء ، وتجلى للعالم بالملك والبشرية ، وأشار إلى نفسه بنفسه ، لا بالمهديّ . ومنه أظهر الحقيقة ، ولم يكن الأساس نهاية الحدود . ولم يكن له من القدرة اللاهوتية ما كان للمهدي بإظهار مولانا القائم الحاكم – جل ذكره – منه وفي زمانه .

وقد علمتم بأن عليّ بن أبي طالب بايع أبا بكر وعمر وعثمان ، وتردد إلى معاوية مراراً بكثرة . وآخر الأمر لم يتمكن من معاوية ، بل تمكّن معاوية منه . (٢٤ ب) ومن أولاده وأصحابه . وكان عليّ بن أبي طالب أكثر عشائر في ذلك الوقت ، وأكثر مالاً وأعظم عشيرة في ظاهر الأمر من المهدي . وقد أظهر المهدي من المعجزات والغلبة بلا مال ولا رجالٍ ما لم يقدر عليه عليٌّ .

ومولانا القائم الحاكم بذاته ، المنفرد عن مبدعاته ، جل ذكره ،

أوْرى [1] قدرة لاهوتية ما لم يقدر عليه ناطق في عصره ولا أساس في دهره .

وقد ظهر **أبو يزيد** [2] وهو حارَت ، إبليس الأبالسة في ذلك الوقت ، وجَاَبَ بخيله ورَجْله كما قال في القرآن [3] . وصبَر مولانا – جل ذكره – إلى أن مات مَنْ مات من شيعة ، المُحال وكفر من كفر ، وارتدّ من ارتدّ ، وامتحنهم كما قال : « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات . وبشر الصابرين [4] » وقد أصابت عسكر مولانا جل ذكره هذا كلّه . ثم إنه جل ذكره خرج إلى ابليس وجنوده بشخصه المرئية ، وناسوته البشرية ، وأظهر للعارفين بعضَ قدرة لاهوته . وأولياء مولانا (٢٥ أ) حينئذ في ظاهر

---

١ بمعنى : أرى .

٢ أي أبو يزيد بن كيداد ، وهو مخلد بن كيداد ، وأصله من قبيلة بني وركو ، بطن من زناته . واعتنق في شبابه مذهب الخوارج النكارية ، وأذاعه في تقيوس . وآثار البربر واستولى على جنوب تونس . وكان يركب حماراً ، ولهذا لقب بصاحب الحمار . واستولى على القيروان ، وحامر المهدية حيث كان الخليفة الفاطمي : القاسم . ولكن المدينة قاومت مقاومة عنيفة ، مما أنقذ دولة الفاطميين الناشئة . إذ اضطر أبو يزيد بعد طول الحصار إلى الإنسحاب . وعاود القتال ضد الفاطميين ، ولكنه أخفق أمام سوسه التي كان الخليفة الفاطمي اسماعيل – الذي خلف القاسم الذي توفي أثناء حصار المدينة المهدية – قد جاء للدفاع عنها . وطارده الفاطميون إلى جبل كيانه ، في جنوب سطيف . فجرح جرحاً بالغاً ، وسقط في أيدي الخليفة الفاطمي اسماعيل ، وتوفي متأثراً بجراحه في ٢٧ محرم سنة ٣٣٦ هـ (١٨ أغسطس سنة ٩٤٧ م) . راجع عنه : ابن عذارى : « البيان المغرب » حـ١ ص ٢٢٤ – ٢٢٨ ؛ ابن الأثير (نشرة تورنبرج) حـ٨ ص ٣١٥ – ٣٢٢ ؛ ابن خلدون حـ٣ ص ٢٠١ – ٢١٢ ؛

Fournal Les Barbers Marcier, Hist. de l'Afrique septentionale, II, 223-276, I, pp. 354-373. Paris 1888.

٣ اشارة إلى الآية : « واجلب عليهم بخيلك ورجلك » (سورة الاسراء آية ٦٤) .

٤ البقرة آية ١٥٥ .

الأمر قليلون ضعفاء مما أصابهم من البلاء ، وإبليس في مائة ألف بيت من جنوده ، في كل بيتٍ رجالٌ بكثرة . فلم يكن غير ساعة واحدة إلا وهم كأعجاز نخل خاوية . **وأبو يزيد** لعنه المولى — هو إبليس ، وابليس أقام روحه مقام باريه ، وجادله . وهو الفيل الذي جاء في «المجلس[1]» بأنه مسخ لأنه تشبه بعين الزمان ، وعين الزمان هو السابق . وكذلك ابليس أقام روحه مقام السابق وجادله ، فعرفنا أنه عنى بذلك أبا يزيد ، كما قال لمحمد :

«ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب[2] الفيـــل » . يعني أبا يزيد ، «ألم نجعل ... » يعني القائم ، « كيدهم في تضليل » ، وأرسل « عليهم طيراً أبابيل» وهم عبيد مولانا القائم جل ذكره ، « ترميهم بحجارة من سجيل » يعني تأييد مولانا القائم — جل ذكره — مع حُسن يقينهم ، فجعلهم « كعصفٍ مأكول » .

فهذه معجزات لم يختلف فيها مخالف ولا مؤالف ، من ناطق وأساس . وله معجزات ودلائل مما لم يحتمل الموضع الشرح فيه . وأنا أبين لكم ذلك في كتاب « السيرة » من (٢٥ ب) ناسوت مولانا — جل ذكره — في كل عصر وزمان ، إن شاء مولانا ، وبه التوفيق في جميع الأمور.

فصَحّ عند العارف المُخلِص بأن الاشارة والمراد في النهاية من محمد ابن عبد الله إلى المهدي ، وهو « الهاء » تمام الله ، وهو عبد مولانا القائم الحاكم بذاته ، المنفرد عن مُبدعاته ، سبحانه وتعالى عما يصفون علوّاً كبيراً .

---

١ اشارة إلى مجالس الحاكم التي كان يتدارس فيها المذهب وما سجل عنها من سجلات وكتب .

٢ سورة الفيل ، آية ١ .

إسقاط الصلاة

٢ – ثم أقام بعد الشهادتين ، وبأساسه : الصلاة في خمسة أوقات . وقد روى كثير من المسلمين عـن الناطق [١] بأنه قال : « مَنْ ترك صلاته ثلاثاً متعمداً فقد كفر » . وقال : « من ترك الصلاة ثلاثاً متعمداً فليمت على أي دين شاء » . وقد رأينا كثيراً من المسلمين يتركون الصلاة ، ومنهم من لم يُصَلِّ قط ، ولم يقع عليه اسمُ الكفر . فعلمنا أنه بخلاف ما جاء في الخبر . وقد اجتمع كافة المسلمين بأن المصلي بالناس صلاتُه صلاة الجماعة وفعله فعلهم وقراءته قراءتهم ، حتى إنه لو مسها في الفرض الذي لا تجوز الصلاة إلا به ، كان عليه الإعادة مثل ما عليه . فإذا كان (٢٦ أ) رجلٌ مصلٍ بالناس يقوم مقام أمته ، وتكون صلاته مقام صلواتهم ، فكيف مولانا – سبحانه – الذي لا يدخل في عدد التشبيه ، وله سنين بكثرة ما صلّى بناسٍ ولا صلّى على جنازة ، ولا نحر في العيد الذي هو مقرونٌ بالصلاة بقوله : « فَصَلِّ لربك وانحر ، إن شانئك هـو الأبتر » [٢] . فصار فرضاً لازماً . فلما تركه – مولانا جل ذكره – علمنا بأنه قد نقض الحالتين جميعاً : الصلاة والنحر ، وأنه يهلك عدوه بغير هاتين الخصلتين ، وأن لعبيده رخصة في تركها ، إذ كان إليه المنتهى ومنه الابتداء في جميع الأمور . فبان لنا نقضه . وقد بَطّل صلاة العيد وصلاة يوم الجمعة بالجامع الأزهر ، وهو أول جامع بني بالقاهرة . وكذلك أول ما بَطّل هو . فهذا ظاهر الصلاة ونقضها .

وأما الباطن فقد سمعتم في المجالس [٣] بأن الصلاة هي العهد

---

١ أي عن النبي (صلعم) .

٢ سورة : إنا أعطيناك الكوثر آية ٢ – ٣ .

٣ أي مجالس الحكمة التي كان يعقدها الخلفاء الفاطميون قبل الحاكم .

المألوف . وسمي « صلاة » لأنه « صلة » بين المستجيبين وبين الإمام ، يعني عليّ بن أبي طالب ، واستدلوا بقوله : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء (٢٦ ب) والمنكر [1] » . فمن اتصل بعهد علي بن أبي طالب انتهى من محبة أبي بكر وعمر . وقد رأينا كثيراً من الناس اتصلوا بعهد علي بن أبي طالب ، وكانوا محبين لأبي بكر وعمر ، وكانوا يمضون إلى معاوية ويتركون علي بن أبي طالب ، وقالوا : إن العهد في وقتنا هذا هو الصلاة ، لأنه صلة بينهم وبين مولانا جل ذكره .

والفحشاء والمنكر : أبو بكر وعمر . وقد اتصل بعهد مولانا جل ذكره في عصرنا هذا خلق كثير لا يحصيهم غير الذي أخذ عليهم ، ولم يرجعوا عن محبة أبي بكر وعمر ، ولا عن خلاف مولانا جل ذكره وعصيان أوامره .

فقد صحّ عندنا أنه بخلاف ما سمعنا في « المجالس » ، ورأينا مولانا – جل ذكره – قد نقض الباطن الذي سمعناه ، لأنه أباح لسائر النواصب [2] إظهار محبة أبي بكر وعمر . وقريء بذلك سجلّ على رؤوس الأشهاد : من أراد أن يتختم في اليمين ، أو في الشمال ، فلا اعتراض عليه ، فإنه عند مولانا في الحد سواء . وقد سمعتم في « المجالس » بأن (٢٧ أ) اليمين والشمال هما الظاهر والباطن ، وقد جعلهما مولانا – جل ذكره – في الحد سواء ، فعلمنا بأنه – علينا سلامه ورحمته – قد أسقط الباطن مثلما أسقط الظاهر . فنظرنا إلى ما ينجينا من العذابين جميعاً ، ويخلصنا من الشريعتين سريعاً ، ويدخلنا

---

١ سورة العنكبوت ، آية ٤٥ .

٢ النواصب : أهل السنة الذين يقولون الشيخين : أبا بكر وعمر .

جنة النعيم التي وعدنا بها وهي ضجة القائم التي جَنّت [1] على سائر الحدود ، فعلمنا بأن **الصلاة – التي هي لازمة في خمسة أوقات فإن تركها أحدٌ من سائر الناس كافةً ثلاثاً فقد كفر – هي صلة قلوبكم** بتوحيد مولانا جل ذكره لا شريك له ، على يد خمسة حدود : السابق ، والتالي ، والجد ، والفتح ، والخيال . وهم موجودون في وقتنا هذا . وهذه هي الصلاة الحقيقية لأن الصلاتين : الظاهر والباطن . ومَنْ مات ولم يعرف إمام زمانه وهو حيّ ، مات موتة جاهلية . وهو معرفة توحيد مولانا جل ذكره . وقوله : « حي » يعني دائماً أبداً في كل عصر وزمان . « والفحشاء والمنكر » هما (٢٧ ب) الشريعتان : الظاهر والباطن .

فمن وَحّد مولانا – جل ذكره – ينهاه توحيد مولانا جل ذكره عن التفاته إلى ورائه وانتظاره العدم المفقود . وقال « مَنْ ترك الصلاة ثلاثاً متعمداً فقد كفر » – يعني توحيد مولانا جل ذكره على يد ثلاثة حدود وهم : ذو معة ، وذو مصة ، والجناح – الحاضرون في وقتنا هذا ، (وهم) موجودون ظاهرون للموحدين ، لا للمشركين . وأنا أبين لكم أشخاصهم مع أشخاص حدودهم وأشخاص « لا إله إلا الله » وأشخاص « الحمد لله ربّ العالمين » في غير هذا الكتاب بتوفيق مولانا جلّ ذكره . وقد قال مولانا المعز ، سلام الله على ذكره :

« أنا سابع الأسبوعين ، والواقف على البيعتين ، ولا أسبوع بعدي يعني أني وقفت وحضرتُ على بيعة الناطق والأساس . وسابع أسبوعين هو الظاهر والباطن : دورا الشريعتين . ولا أسبوع بعدي ، يعني لا يقيم الشريعة بعدي لعليٍ سبعة أخرى . والأمر مردود إلى صاحبه ،

---

١ جنت = غطت .

وهو مولانا الحاكم بذاته ، المنفرد عن مبدعاته ، سبحانه وتعالى (٢٨أ) عما يقول المشركون علواً كبيراً .

إسقاط الزكاة

تتلوه **الزكاة** :

وقد أسقطها مولانا جل ذكره عنكم بالكلية . وقد سمعتم في **مجالس الحكمة الباطنية** بأن الزكاة ولاية علي بن أبي طالب والأئمة من ذريّته، والتبري من أعوانه : أبي بكر وعمر ، وعثمان . وقد منَع مولانا – جل ذكره – عن أذية أحد من النواصب . وقريء بذلك سجلّ على رؤوس الأشهاد بأن لا يلعن أحدٌ أبا بكر وعمر . وقد قريء **في المجلس** بأن اليمين والشمال على الناطق والأساس . ثم جاء بعد هذا أيضاً في **المجلس** بأن الطريقتين : اليمين والشمال مُضلتان ، وأن الوسطى هي المنهج ، والغاية هي الطريق الوسطى تغنيكم عنها . فبان لنا بأن مولانا – جل ذكره – بَطّل باطن الزكاة الذي في عليّ ابن أبي طالب ، كما بَطّل ظاهرها ، وأن الزكاة غيرُ ما أشاروا اليه في المجلس جميعاً ، وأنه في الحقيقة **توحيد** مولانا جل ذكره ، وتزكية قلوبكم وتطهيرها من الحالتين جميعاً ، وترك ما كنتم عليه قديماً . وذلك (٢٨ ب) قوله :

« لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » [١] – والبر فهو توحيد مولانا جل ذكره . ونفقة ما تحبون : الظاهر والباطن . ومعنى نفقة الشيء : تركه ، لأن النفقة لا ترجع إلى صاحبها أبداً ..

---

١ سورة آل عمران آية ٩٢ . ويلاحظ دائماً أنه يورد هذه الآية مع واو العطف قبل لن ، و « ما » بدل « مما » ، هكذا : « ولن تنالوا .... ما تحبون » !

وقال [1] أهل الظاهر الحشوية بأن النفقة ما كان من الدنانير والدراهم وهما جميعاً دليلان على ما قلنا : الناطق والأساس . فمن لم يترك عدم الناطق وازدواج الأساس لم يبلغ إلى توحيد مولانا جل ذكره ، الحاكم بذاته ، المنفرد عن مبدعاته ، جل ذكره .

إسقاط الصوم

الصوم عند أهل الظاهر.وكافة المسلمين يعتقدون بأن الناطق [2] قال لهم : « صوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته » ، ويرون في اعتقاداتهم أن من أفطر يوماً واحداً من شهر رمضان ، وهو يعتقد أنه قد أخطأ ، وجب عليه صوم شهرين وعشرة أيام ، كفّارة ذلك اليوم ، وإن اعتقد أن إفطاره ذلك اليوم حلالٌ له ، فقد هدّم الصومَ كله . ومولانا — جل ذكره — هدم الصوم بكماله مدة سنين بكثرة بتكذيب هذا الخبر : « صوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته » ، (٢٩ أ) وأمرنا بالإفطار في ذلك اليوم [3] الذي يعتقد [4] المسلمون كلهم بأنه خاتم الصوم ، ولا يقبل منهم الصوم إلاّ بصيامه . ولا يكون في نقض الصوم أعظم من هذا ولا أبين منه لمن نظر وتفكّر وتدبّر .

وباطن الصوم فقد [5] قال فيه الشيوخ بأن الصوم هو **الصمت** ،

---

١ يلاحظ أن الناسخ أو المؤلف يستعمل كثيراً لغة أكلوني البراغيث ، فيقول مثلا : وقالوا أهل الظاهر . .

٢ الناطق = محمد (صلعم) .

٣ فوقها بالأحمر: أي يوم كان من رمضان .

٤ في المخطوط : يعتقدون .

٥ في المخطوط : قالوا . ونجتزي هنا بهذه الأمثلة ، ولا نشير إلى غيرها ، فهي قاعدة تكاد تكون عامة في كتابة رسائل الدروز كلها .

بقوله لمريم وهي حجة صاحب زمانه : « كلي واشربي وقَرّي عيناً » [1] يعني بالأكل : علم الظاهر ، وبالشرب : علم الباطن ، و « قرّي عيناً » : لمزيده ، « فإمّا تَرَيِنّ من البشر أحداً » — يعني أهل الظاهر ، « فقولي إني نذرت[2] للرحمن » — يعني الإمـــام ، « صوماً » : أي السكوت ، » فلن أكلّم اليوم إنسياً » — يعني فلن أخاطب أحداً من أصحاب الشريعة الظـــاهرة . وقولـــه [3] : « فمن شهـــد منكم الشهر فليصمه [4] » — يعني عليّاً بن أبي طـــالب ، والشهر ثلاثون يوماً ، كذلك لعلّي ثلاثون حداً ، فمن عرفه وعرف حدوده وجب عليه السكوت عند سائر العالمين كافة إلا عند إخوانه الثقات . وقد كان قريء في المجالس من أوصاف عليّ بن أبي طالب ما لم تقبله قلوب المخالفين . وكان كثير من (٢٩ ب) المعاهدين المنافقين يخرجون من المجلس ويظهرون سائر ما تسمعونه في المجلس للنواصب والإمامية والزيدية والقطعية وغيرهم من المخالفين . فبان لنا نقض ما كان في المجلس وما وصفه الشيوخ من باطن الصوم وسكوته ، وأن مولانا — جل ذكره — فَطّر الناس في ظاهر الصوم وفَطّرهم في باطنه ، وهو بالحقيقة غير الصومين المعروفين من الشريعتين ، وهو صيانة قلوبكم بتوحيد مولانا جل ذكره . ولا يصل أحدٌ إلى توحيده إلاّ بتمييز ثلاثة حداً ومعرفتهم روحاني وجسماني ، وهيَ : والكلمة ، والسابق ، والتالي ، والجد والفتح ، والخيال ، والناطق ، والأساس ، والمُتم ، والحجة ، والداعي

---

١ سورة مريم آية ٢٦ .

٢ جاءت الآية الكريمة محرفة في مخطوط ١٤٠٨ عربي بباريس هكذا : « فما ترين أحداً من البشر ... فقولي إني نظرت للرحمن » والتحريف من الناسخ قطعاً .

٣ يلاحظ دائماً أنه في رسائل الدروز حين تورد آية قرآنية يكتفي بأن يقال : « وقوله »، ولا يقال : « وقوله تعالى » مثلا ، أو « قال الله تعالى » ، الخ .

٤ سورة البقرة آية ١٨٥ .

والأئمة السبعة ، والحجج الاثنا عشرية ، فصار الجميع ثلاثين حداً .

وكذلك مَنْ عرف هؤلاء الحدود وعرّف رموزاتهم وتلويحاتهم ، وعرّف بأنهم كلّهم عبيدٌ مستخدمون لمولانا جل ذكره ، وأن مولانا — جل ذكره — مبدعهم ومالكهم — منزّه عنهم ، وداخل فيهم ، خارج منهم ، ما منهم أحدٌ إلاّ وفيه من قوله جل سلطانه (٣٠ أ) وهو المنفرد عنهم بذاته سبحانه ، ومن وجه آخر أحسن منه وأعلى : بأن التوحيد إذاً عقدة من حساب الجمّل الصغير وجدته اثنين وثلاثين ، سواء « ت » أربعة ، « و » : ستة ، « ح » : ثمانية ، « ى » : عشرة ، « د » : أربعة . وكذلك الإرادة والمشيئة وهما أعلى الدّرَجُ الخفية ، والكلمة والسابق والتالي والجد والفتح والخيال ، وسبعة نطقاء ، وسبعة أسس ، وسبعة أئمة ، وثلاثة خلفاء — فكملت اثنين وثلاثين حداً كاملة .

فعند ذلك أظهر المولى — جل ذكره — حجابه الأعظم ، وهو رابع الخلفاء ، وهو سعيد بن أحمد . فمن عرف هؤلاء الحدود : روحاني وجسماني ، وعرف درجة كل واحد منهم ، بأن له توحيد مولانا القائم الحاكم بذاته ، المنفرد عن مبدعاته ، جل ذكره .

إسقاط الحج

قال [١] : « ولله على الناس حجُّ البيت مَنْ استطاع اليه سبيلا » . قال أهل الظاهر عن الناطق [٢] إن الحج هو المجيء إلى مكة والوقوف

١ لاحظ دائماً أنه لا يرد : « قال تعالى » ، أو « قال الله تعالى » ، الخ . والآية الكريمة من سورة آل عمران ، الآية ٩٧ .
٢ الناطق = محمد (صلعم) .

بعرفات وإقامة شروطه . ورأيت بخلاف قوله من دخله كان (٣٠ب) آمناً »[1] — قالوا : الحرم بمكة ، والحرم اثنا عشر ميلاً من كُل جانب . وقد شاهدنا في هذا الحرم قتل الأنفس ، ونهب الأموال ، وداخل الكعبة أيضاً السرقة . وهذا من الخلاف والمحال . وجميع ما يعملون به من شروط الحج فهو ضربٌ من ضروب الجنون : مِنْ كشف الرؤوس ، وتعرية الأبدان ، ورمي الجمار ، والتلبية من غير أن يدعوهم أحدٌ ، وهذا من الجنون .

ومولانا — جل ذكره — قد قطع الحج سنين كثيرة وقطع عن الكعبة كسوتها — وقطع كسوة الشيء كشفه وهتكه — ليُبين للعالم بأن المراد في غيرها ، وليس فيها منفعة .

وقال الشيوخ في الباطن بأن الحرم هي **الدعوة** ، وهو اثنا عشر ميلاً من كل جانب ، وكذلك للدعوة اثنا عشر حجة . والبيت دليلٌ على الناطق ، والحجر دليل على الأساس ، والطواف به سبعة هو الإقرار به[2] في سبعة أدوار ، والوقوف بعرفات : معرفتهم بعلم الناطق . و « منى » : ما كان يتمنى الراغب من الوصول إلى الناطق والأساس وحدودهما ، مما يطول الشرح فيه . (٣١أ) وإشارتهم إلى الناطق والأساس وحدودهما ، وأن ابتداء الطواف من عند الحجر الأسود وختمها عنده . كذلك الأساس استقى من الناطق ، وإليه سلّم . وقد رأينا مولانا — جل ذكره — بطّل الحجّ بإظهار محبة أبي بكر وعمر وخمود ذكر علي ابن أبي طالب . وقد سمعنا في « المجالس » بأن الشمال على الناطق ،

---

١ سورة آل عمران آية ٩٧ ، وتمام الآية : « فيه آيات بينات مقام ابراهيم ، ومن دخله كان آمناً ، ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ، ومن كفر فان الله غني عن العالمين » .

٢ فوقها : بالناطق .

واليمين على الأساس . وقد روي في « المجالس » : « لا تستقبلوا القبلة » وهو الإمام » بالبول والغيط : وهو علم الظاهر والباطن . فَنَقَضَ ما سمعناه في « المجلس » . فعلمنا بأن الحج غير هذا الذي كانوا يعتقدونه ظاهراً وباطناً ، كما قال مولانا المنصور :

هَلُمَّ أريك البيت : توقن أنه هو البيتُ ، بيتُ الله ، لا ماتوهمتَ
أبيتٌ من الأحجار أعظم حرمةً أم المصطفى الهادي الذي نصب البيت ؟

و « البيت » هو توحيد مولانا — جل ذكره — موضع السكنى والمأوى الذي يُطْلب المعبود فيه . كذلك **الموحدون** ، أولياء مولانا جل ذكره ، سكنت أرواحهم فيه . « ورب البيت هو مولانا جل ذكره في كل عصر وزمان ، كما قال (٣١ ب) : « **فليعبدوا** رب هذا البيت » [١] — يعني مولانا جل ذكره ، « الذي أطعمهم من جوع [٢] » يعني الظاهر ، « وآمنهم من خوف » [٢] — يعني خوف الشكوك من الوقوف عند الأساس ، كما يزعم المؤمنون المشركون ، كما قال : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » [٣] ، لقولهم بأن عليّ بن أبي طالب هو مولانا الحاكم — جل ذكره — في عصرنا هذا . فنعوذ بمولانا — جل ذكره — من الشك فيه والشرك به والازدواج معه ، سبحانه وتعالى عن سائر الحدود .

إسقاط الجهاد

الجهاد: وبه قام محمد، وأظهر الإسلام، وجعله فرضاً على سائر المسلمين كافةً.

١ سورة قريش آية ٣ .
٢ سورة قريش آية ٤ .
٣ سورة يوسف آية ١٠٦ .

وقد رفعه مولانا – جل ذكره – عن سائر الذمّة ، إذ كانت الذمّة لا تطلب إلاّ جبراً ، والمسلمون الجاحدون ، والمؤمنون المشركون يقاتلونك في بيتك ، وهم أذيّة لأهل التوحيد . وكل جهاد لا يجاهد فيه إمام الزمان فهو مسقوطٌ عن الناس . وما قريء في « المجلس » ، وألّفه الشيوخ في كتبهم بأن الجهاد الباطن هو الجهاد للنواصب الحشوية الغاوية لهم . وقد منع (٣٢ أ) مولانا – جل ذكره – عداوتهم والكلام معهم ، فعلمنا بأنه قد نقض باطن الجهاد وظاهره ، وأن الجهاد الحقيقي هو الطّلْبة والجهد في توحيد مولانا جل ذكره ومعرفته ، ولا يشرك به أحدٌ من سائر الحدود ، والتبري من العدم المفقود .

الولاية

قال : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم [١] » – قال أهل الظاهر وسائر المسلمين كافة بأن **الولاية** لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي . وكانت في بني أمية ، ثم إنها رجعت إلى بني العباس . وكل واحد منهم إذا جلس في الخلافة كانت ولايته واجبةً على المسلمين كافةً . وقد نقضها مولانا – جل ذكره – ، وكتب لعنة الأولين والآخرين على كل باب ، ونبشهم من قبورهم .

وأما باطن الولاية ومعرفة حقيقتها التي جاءت في « المجلس » وكتب الشيوخ [٢] بأنها إظهار محبّة علي بن أبي طالب والبراءة من أعدائه ، واستدلوا بقولهم : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي [٣] » يعني علم الباطن ، « ورضيت لكم الإسلام ديناً » [٣] – يعني تسليم

---

١ سورة النساء آية ٥٩ .

٢ يقصد دائماً شيوخ الاسماعيلية .

٣ سورة المائدة آية ٣ .

الأمر إلى عليّ بن أبي طالب . وقد نقضها مولانا — جل ذكره — بقراءة سجلّ على رؤوس الأشهاد :

« لا تسجدوا للشمس ولا للقمر [1] » ، وهما الناطق والأساس ، « واسجدوا لله الذي خلقهنّ » [1] — يعني الحجة العظمى الذي هو المشيئة ، إن كنتم إياه تعبدون [1] » — يعني الإمام الأعظم .

والعبادة هي الطاعة . — فبان لنا بأنه جل ذكره نقض باطن الولاية الذي في علي بن أبي طالب وظاهرها . والإمام هو عبد مولانا جلت قدرته — بقوله : « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » [2] — والذي أحصى الأشياء في الإمام هو مولانا جل ذكره .

وأما الرتب الظاهرة والباطنة التي كانت للناطق والأساس ، فقد جعلها مولانا — جل ذكره — لعبيده ومماليكه ، مثل : ذي الرياستين ، وذي الكفالتين ، وذي الجلالتين ، وذي الفصلتين ، وذي الحدين — وأمثال هذا كله ، إشارةً إلى معرفته وتوحيده ، جل ذكره . أراد أن يبين للعاقل الفاضل بأن جميع المراتب التي كانت للناطق والأساس (٣٣ أ) قد أعطاها لعبيده ، وأنه منزه عن الأسماء والصفات . وكل ما يقال فيه من الأسماء ، مثل : الإمام ، وصاحب الزمان ، وأمير المؤمنين ومولانا : كلها لعبيده ، وهو أعلى وأجلّ مما يقاس أو يحدّ أو يوصف لكن بالمجاز ، لا بالحقيقة ، ضرورةً لا إثباتاً . نقول : « أمير المؤمنين » جل ذكره — من حيث جرت الرسوم والتراتيب على ألسنة الخاص والعام . ولو قلنا غير هذا لم يعرفوا لمن المعنى والمراد ، وتعمى قلوبهم عنه ، وهو سبحانه ليس كمثله شيء ، وهو العلّي العظيم .

---

١ سورة فصلت آية ٣٧ .

٢ سورة يس ، آية ١٢ .

فعليكم ، معاشر المستجيبين الموحدين لمولانا جل ذكره ، بمعرفة مولانا وحده لا شريك له ، علينا سلامه ورحمته . ثم معرفة حدوده ، وطلب وجوده له سبحانه ، لا للعدم المفقود الذي معرفته لا تنفع ، والامتساك به لا يشفع ، لكن العالم قد استمروا على الشرك والضلالة ، والعُجب والجهالة ، ينظرون وهم لا يبصرون ، ويسمعون ولا يَعون ، قاتلهم المولى سبحانه ، ومن عذابه لا ينفكون . والحمد والشكر (٣٣ب) لمولانا وحده لا شريك له سبحانه ، وسلامه علينا وتحياته لدينا ، وبركاته علينا وعلى جميع عباده الصالحين ، وهو حسبنا ونعم الوكيل . والحمد لمولانا في السرّاء والضرّاء .

ورفع هذا الكتاب إلى الحضرة اللاهوتية في شهر صفر سنة ثمان وأربعمائة من الهجرة ، وهي أول سنين ظهور عبد مولانا ومملوكه هادي المستجيبين ، المنتقم من المشركين ، بسيف مولانا جل ذكره ، لا شريك له ولا معبود سواه .

وحسبنا مولانا وحده . قوبل بها وَصحّت » .

* * *

وفي هذه الرسالة البالغة الأهمية نجد :

١ ــ أن المؤلف ، وهو حمزة بن علي بن أحمد ، هادي المستجيبين وقائم الزمان ، وعبد الحاكم بأمر الله يؤول الشهادتين تأويلاً ينتهي منه إلى أن الشهادتين تدلان على التوحيد وعلى أئمة الدعوة التوحيدية ولا يقصد بهما ما يقصده أهل السنة ، ولا الاسماعيلية ، أعني أصحاب التنزيل وأصحاب التأويل ، بل المقصود هو معرفة ديانة التوحيد ومراتب أصحاب هذه الديانة . وفي سبيل ذلك أثبت سيادة العدد ٧ في ترتيب

الكون والزمان والكواكب ، واعتمد على حساب الجُمَّل.

٢ ـ أنه يقول إن الحاكم بأمر الله قد نقض سائر أركان الإسلام : من صلاة ، وصوم ، وزكاة ، وحج ، وجهاد . واعتمد في ذلك على تصرفات الحاكم بأمر الله :

أ ـ فيما يتصل بالصلاة لم يصلّ الحاكم مدة طويلة لا صلاة الجمعة، ولا صلاة الجنازة ، ولا صلاة العيدين .

ب ـ وفيما يتعلق بالزكاة : أسقط الحاكم الزكاة عن الناس ، وقد وقع ذلك فعلاً في سنة ٤٠٠ هـ .

ح ـ كذلك أسقط الصوم ، بعدم مراعاة الأوقات المحددة له والواردة في الخبر المأثور عن النبي : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » .

د ـ والحج قد أسقطه ، وصار له معنى مختلف تماماً عن معناه الظاهر وهو الوقوف بعرفات والسعي والطواف ورمي الجمار ، الخ ، ـ وعن معناه الباطن وهو أن الحرم هو الدعوة الاسماعيلية . وإنما رب البيت هو الحاكم الذي أطعم أنصاره من جوع ، يعني من الظاهر ، وآمنهم من خوف ، أي من خوف الشكوك من الوقوف عند الأساس .

هـ ـ والجهاد أيضاً ساقط عن الناس ، والتفسير الباطن للجهاد عند الاسماعيلية وهو جهاد النواصب الحشوية الغاوية هو أيضاً منقوض ، وهكذا نقض الحاكم الجهاد : باطنه وظاهره .

والجهاد الحقيقي عند ديانة التوحيد هو السعي والاجتهاد في توحيد الحاكم ومعرفته وعدم الإشراك ، والتبري من العدم المفقود .

٣ ـ وأن **الولاية** لا ينبغي أن تفهم كما هي عند أهل التنزيل بأنها طاعة أولي الأمر من الخلفاء ، ولا كما هي عند أهل التأويل وهي إظهار

محبة علي بن أبي طالب والبراءة من أعدائه . بل نقض الحاكم الولاية باطنها وظاهرها ، وخلصت له وحده ، ثم جعل الحاكمُ الرتبَ الظاهرة والباطنة التي كانت للناطق والأساس – جعلها لعبيده ومماليكه .

٤ – والمؤلف حين يعرض المعاني الباطنة ، وهي التأويلات الاسماعيلية يحيل إلى ما يسمى باسم « المجالس الباطنية [١] التأويلية » أو « المجالس » أو « المجلس » ، أو إلى « كتب الشيوخ » ، ويقصد بهم كبار الدعاة مثل المؤيد هبة الدين الشيرازي والكرماني وربما أيضاً القاضي النعمان وولده .

وحمزة يؤكد إذن في هذه الرسالة أن الحاكم بأمر الله الفاطمي قد نسخ شريعة محمد (صلعم) .

وهو يؤكد هذا مرة أخرى بصورة صريحة جداً في الرسالة التالية لهاتيك في نفس المجموعة ، وهي بعنوان : « الرسالة الموسومة ببدء التوحيد لدعوة الحق » (ورقة ٣٣ ب – ٣٨ أ في المخطوط رقم ١٤٠٨ عربي بالمكتبة الأهلية بباريس) ، فيقول : « ومولانا الحاكم الباري العلاّم قد نسخ شريعة محمد باكمال : ظاهراً للمؤمنين ذوي الأفضال ، وباطناً للموحدين أولي الألباب » (ورقة ٣٤ ب س١٢ – س١٣ من المخطوط رقم ١٤٠٨ عربي بالمكتبة الأهلية بباريس) . ويشير إلى رسالته السابقة ، ويقول : « وقد بيّنتُ لكم في الكتاب المعروف بالنقض الخفي نَسْخَ السبع دعائم : ظاهرها وباطنها ، وذلك بقوة مولانا جل ذكره وتأييده ، ولا حول ولا قوة إلاّ به » (المخطوط نفسه ، ورقة ٣٥ أ) . والسبع دعائم هي : الشهادتان ، الصلاة ،

---

١ في « الجزء الأول من السبعة أجزاء » مخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بباريس ورقة ٧٧ ورد : « وذكرت المجالس الباطنية » .

الصوم ، الحج ، الزكاة ، الجهاد ، الولاية . كما يشير إلى أن الحاكم بأمر الله أصدر سجلاً أسقط فيه عن الناس « الزكاة والأعشار والأخماس وسائر السدقات (= الصدقات) إلى أبد الآبدين » (المخطوط نفسه ورقة ٣٥ ب) .

الخصال السبع التوحيدية

ومحل هذه السبع دعائم التكليفية الناموسية التي أسقطها الحاكم ، فرض « سبع خصالٍ توحيدية دينية :

أولها وأعظمها : سِدق (= صدق) اللسان ،

وثانيها : حفظ الإخوان ،

وثالثها : ترك ما كنتم عليه وتعتقدونه من عبادة العدم والبهتان ،

ورابعها : البراءة من الأبالسة والطغيان ،

وخامسها : التوحيد لمولانا جل ذكره في كل عصر وزمان ودهر وأوان ،

وسادسها : الرضا بفعله كيفما كان ،

وسابعها : التسليم لأمره في السرّ والحدثان [1] » .

ويقول المؤلف — حمزة ، وتاريخ الرسالة في شهر رمضان سنة ٤٠٨ هـ — إن « محمداً بن عبد الله ، الناطق السادس ، لما ظهر بالنطق نسخ الشرائع كلها ، وسدّ الطرق وقال : فمن لم يترك ما كان عليه

١ « الرسالة الموسومة ببدء التوحيد لدعوة الحق » ، المخطوط رقم ١٤٠٨ بالمكتبة الأهلية بباريس ، ورقة ٣٦ أ .

قديماً من دين آبائه وأجداده قُتِـل وسُمي كافراً ، ومَنْ ترك الشريعة التي بيده ولم يلتفت اليها وقع عليه اسم الإسلام ، وكان في سَلْمه غير مُلام . وضمن لهم محمد الجنة على الدوام »[1] . وكأنه يريد من هذا أن يقول إنه كما نسخ محمد (صلعم) الشرائع التي قبله ، نسخ الحاكم بأمر الله الفاطمي شريعة محمد (صلعم) .

وقد أسقط الحاكم بأمر الله الباطن كما أسقط الظاهر وجعلهما في الحد سواء . ولهذا كان لا بد من شريعة جديدة تخلص من تينك الشريعتين اللتين أسقطهما . ويشرح الرسالة التي عنوانها : « الجزء الأول من السبعة أجزاء » هذا الموقف ، فيقول :

« علمنا أنه جل ذكره أسقط الباطن مثلما أسقط الظاهر ، إذ جعلهما في الحد سواء .

فنظرنا ما ينجّينا من الحالتين جميعاً ، ويخلّصنا من الشريعتين سريعاً ، ويدخلنا جنة النعيم التي هي دعوة القائم ، قائم الزمان . فعلمنا أن الصلاة الواجبة علينا وعليكم في خمسة أوقات هي صلة قلوبنا وقلوبكم بتوحيد مولانا جل ذكره ، على يد خمسة حدود : السابق ، والتالي ، والجدّ ، والفتح ، والخيال . وهم معروفون ، موجودون في عصرنا هذا . فمن تركها ثلاثاً على يد ثلاث وهم : ذومعة ، وذو مصّة ، والجناح — فقد كفر وارتدّ وجحد ، لأن الجحود للنعم هو الكفر بها .

والفحشاء والمنكر هما الشريعتان : الظاهر ، والباطن .

فمن وصل قلبه بتوحيد مولانا — جل ذكره — ولا معبود سواه — نهاه توحيد (٨ ب) مولانا جل ذكره عن التفاته إلى الشريعتين ونظره

---

[1] الرسالة المذكورة ، ورقة ٣٤ ب .

إلى ورائه وانتظاره للعدم المفقود الذي لم يصحّ له وجود . **فهذه الصلاة** الحقيقية التي فرضت عليكم حقاً . وهذا سِدْق (= صدق) اللسان الذي الزمتم به سِدْقاً (= صدقاً) .

وأنا أبين لكم الست فرائض التي تتلو سِدْق (= صدق) اللسان ، ونقضَ الست دعائم التي تتلو الصلاة ظاهراً وباطناً واقامة حقيقتها ، بتوفيق مولانا جل ذكره .

فالحذر الحذر معاشر الإخوان الموحدين ، بعد سماع هذه الفرائض التوحيدية ، ونقض الدعائم التكليفية الناموسية ، أن يتكلم أحد منكم **بالرأي والقياس** ، ولا يوقع في نفسه من ظهور مولانا جل ذكره — الإياسَ . ولا تظنوا أن الشرائع تمتد على ما مضت به الأدوار والأكوار ، ولا تقيم الأسابيع والأعصار ، بقدرة مولانا الواحد القهار . فقد قال مولانا المعز : « أنا سابع الأسبوعين ، والواقف على البيعتين ، ولا أسبوع بعدي . » فأعني بالأسبوعين : الشريعتين : الظاهر والباطن ، لأن شريعة المهدي سعيد بن أحمد هي سابع (٩ أ) الشرائع الظاهرة ، وشريعة أساسه قدّاح التأويلي هي سابع الشرائع الباطنة ، وقوله : « الواقف على البيعتين » أعني أنه حضر ووقف على بيعة الناطق والأساس. وقوله : « ولا اسبوع بعدي » : ولا شريعة تتم بعدي ، أعني بذلك إظهار محض التوحيد ، وهو توحيد مولانا الحاكم جلّ ذكره »[١] .

وقد خصصت هذه الرسالة للبديل عن الصلاة ، وهو صدق اللسان . إن صدق اللسان هو عندهم الفريضة الأولى التي هي عوضٌ عن الصلاة. فلنأخذ في تفصيل الخصال التوحيدية السبع :

---

١ « الجزء الأول من السبعة أجزاء » في المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بباريس ورقة ٨ أ — ٩ أ . والأجزاء السبعة هي التي يتناول كل واحد منها إحدى الخصال التوحيدية السبع وهذا الجزء الأول يتناول أولاها وهي خصلة صدق اللسان .

أ ــ صدق اللسان

ويؤكد صاحب الرسالة ، وهو المقتنى بهاء الدين في أغلب الظن ، وإن لم يرد ذكره في نهايتها ، أن خصلة صدق اللسان من أهم الخصال، بل أهمها لأن « السّدْق (الصدق) هو التوحيد بكماله ، والكذبَ هو الشرك والضلالة . فمن كذب على أخيه ، فقد كذب على داعيه . ومن كذب على داعيه ، فقد كذب على إمامه . ومن كذب على إمامه فقد كذب على مولانا سبحانه ، فيستوجب سَخَطه ، كما أنه إذا سدق لأخيه كان أجدر أن يسدق لداعيه ، وكذلك أجدر أن يسدق لإمامه ولمولانا سبحانه ، فيستوجب احسانه ونعمه وامتنانه .

واعلموا أن كل من تعود لسانه الكذب فقد أشرك بمولانا سبحانه ، لأن الكذب دليلٌ على شخص إبليس اللعين ، وهو ثلاثة أحرف ، وفي حساب الجمّل ستة وعشرون حرفاً :

ك عشرون ، **ذ** أربعة ، **ب** اثنتان ــ ابليس (٤ أ) وزوجته وأربعة وعشرون أولادهما يقومون مقامهما . فمن والاهما فقد تبرأ من الوليّ وحدود التوحيد . والسدق ثلاثة أحرف : **س** ستون ، **د** أربعة ، **ق** مائة ــ فذلك مائة وأربعة وستون حرفاً ، منها تسعة وتسعون على حد الإمامة ، كما قال :« إن لله تسعة وتسعون اسماً مَنْ أحصاها أدخل الجنة » ــ كذلك لقائم الزمان تسعة وتسعون حداً بين يديه من عرفها دخل حقيقية دعوته المستجنّة بأهلها ، أعني محيطة بهم . وستون حرفاً دليل على ستين حداً للجناح الأيمن والجناح الأيسر . وأربعة أحرف دليل على أربعة حدود علوية ، وهم : ذو معه ، وذو مصة ، والكلمة والباب . وهم : قائم الزمان ، والمجتبى ، والرضى ، والمصطفى . فذلك مائة وثلاثة وستون حداً . والواحد الذي يبقى دليلٌ على توحيد

مولانا ومعرفة ناسوت المقام . فمن عرف هذه الحدود ، المشيرة إلى معرفة المعبود ، واستعمل السدْق – رقي الدرجات ، وفاز بالخيرات ، وتبرأ من الضد (٤ ب) والكذب . ومن كذب على أخيه ، أو حرف عليه قوله ، فقد كذب على مولانا سبحانه ، وانسلخ من إيمانه ، واستحوذ عليه شيطانه . ومن استعمل ضد ما أمره به إمامه ، فقد عظمت خطاياه وآثامه .

فالحذر الحذر معاشر الموحدين ، أن تخالف قلوبكم ما تنطق به ألسنتكم لإخوانكم ، فإن ذلك يسخط قائم زمانكم ، وهو نفس الشرك ، وإن الشرك لظلم عظيم .

فقد ثبت أن السّدْق (= الصدق) دليلٌ على معرفة الحدود ، وأنه النهج المقصود ، والسَّنَنُ الأقوم المحمود ، وأن الكذب دليلٌ على إبليس ، وأنه القول المستفظع المفسود ، وهو يؤدي إلى الجحود والإشراك بالمعبود[1] . »

ولكن الغريب هو أن فريضة الصدق هذه لا تقوم إلا بالنسبة إلى الاخوان في ديانة التوحيد ، وليست واجبة بالنسبة إلى غيرهم ! يقول صاحب هذه الرسالة بعد ذلك مباشرة :

« **وليس يلزمكم ، أيها الإخوان ، أن تسدقوا (= تصدقوا) لسائر الأمة** ، أهل الجهل والغُمّة ، والعمى والظلمة ، وأن لا يراكم فيه شيء لهم . والسدق فهو من نفس الأدب ، **وليس لغيركم عليكم فرض ، ولا ذلك إلا لبعضكم بعضاً** . فمن كذب على أخيه أو كذب له فقد نافقه وشكّ فيه . ولا يجوز الكذب (٥ أ) بين الموحدين ،

---

١ « الجزء الأول من السبعة أجزاء » ، المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بباريس ورقة ٣ ب – ٤ ب .

لأنه شك في الدين وضعفٌ في اليقين » (الرسالة نفسها ، المخطوط نفسه ورقة ٤ ب — ٥ أ) .

فالصدق ليس مطلوباً إلا بين الإخوان في ديانة التوحيد ، وأما بالنسبة إلى من عداهم فليس الصدق فريضة . بل الكذب مرخص به بالنسبة إلى غير الموحدين ، وفي هذا يقول صاحب الرسالة المذكورة : « وإنما رخصّنا بذلك عند الأضداد (٦ أ) إذا كان يؤول أمره إلى مضرّة ، مثل أن يكون أحدكم قد قتل رجلاً من عالم السّواد ، فإذا سألوه عن ذلك جاز أن لا يسدقهم (يصدقهم) وإلاّ حققوا عليه القتل بإقراره ، وأقاموا عليه الشهادة بقلة إنكاره . وما أشبه ذلك ، مثل أن يكون قد أخذ لأحدهم شيئاً ، أو غصبه على ريع أو مال ، أو كان للضدّ عنده دينٌ بغير وثيقة ، أو وديعة بغير بيّنة ، وكان مُعْسراً عن وفائه ، غير واصل إلى رضائه — يجوز له الإنكار وقلة السّدْق عند الإعسار خيفة من ثبوت البيّنة عليه ومطالبته بما لم تصل يده اليه . وإن كان ذا إيسار ، لا فاقة به ولا إعسار ، فلا بأس أن يسدقه ، لأنه لا ضرر ولا إضرار ، وليس للحكام من المقدار أن يفسد المعاملة في الدار . وإنما سهّلنا هذه الصورة ، إذا دعت إليها الضرورة » (ورقة ٦ أ) .

وإذن فالرخصة في الكذب على غير أهل المذهب تقوم إذا دعت الضرورة ، والضرورة مثل الافلات من العقاب إذا قتل ، أو الاعسار إذا طولب بالدين أو الوديعة ولم يكن ثم بيّنة على ذلك .

أما بالنسبة إلى جماعة الاخوان الموحدين فيما بينهم وبين بعض فلا يجوز الكذب . « وإذا كان لأحدهم عند أخيه مالٌ وعَلِم إعساره (٦ ب) صبر عليه ، وإن سأله الزيادة دفع اليه . فهذا ، مع إعساره لا ينكره ، وذاك لعلمه بِسِدْقه أبداً يعذره . » (المخطوط نفسه ورقة ٦ أ — ب) .

ب ـ حفظ الاخوان

ولكن لا نجد بين رسائل الدروز الواصلة الينا رسالة تتعلق بالجزء الثاني من السبعة أجزاء ، ولا بباقي الأجزاء ، أعني باقي الخصال التوحيدية ، ولا بد من تلمس القول في كل واحدة منها في ثنايا الرسائل كلها .

وفيما يتصل بالخصلة الثانية ، وهي حفظ الإخوان ، نجد أوسع حديث عنها في رسالة « التحذير والتنبيه » ، وهي من رسائل حمزة ، فهو يقول في آخرها :

« وأوصيكم بحفظ إخوانكم ، فإن بحفظهم يكمل إيمانكم . فأجيبوا دعواهم ، واقضوا حاجاتهم ، واقبلوا معذرتهم ، وعادوا من ضامهم ، وعودوا مرضاهم ، وبرّوا ضعفاءهم ، وانصروهم (٧٩ ب) ولا تخذلوهم [١] » .

وأحياناً يرد الأمر بحفظ الأخوان والأخوات ، كما في الرسالة الموسومة باسم : « تقليد لاحق التقليد الأول إلى الشيخ المختار » حيث يرد : « حفظ الاخوان والأخوات ، وهو المنجي من جميع الموبقات [٢] » .

« والرسالة الموسومة بالتنبيه والتأنيب والتوبيخ » تشير إلى أمر — صدر به سجل عن الأمر العالي — بحمل السلاح . ولكن صاحب الرسالة يؤوله تأويلاً روحياً فيقول :

« ألم تؤمروا — في سجلّ مكرم عن الأمر العالي الشريف المعظم —

---

١ رسالة « التحذير والتنبيه » في المخطوط رقم ١٤١٨ عربي بالمكتبة الأهلية بباريس ، ورقة ٧٩ أ — ب .

٢ المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بباريس ورقة ٣٢ أ .

بحمل السلاح في جميع الأماكن ، حرماً للكبير والصغير ، والقريب والبعيد ، وفي الحرم الأمين ؟ – اشارةً إلى إظهار التوحيد ، والتصريح بالتسبيح والتمجيد . كما تقدمت الإشارة لكم في زمن التقية والستر ، (وهو) مثبت في سطور الحكمة والذكر : مَنْ ألقى سلاحه فهو آمن ، ومن غَلّقَ بابه فهو آمن ، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن : أي : اصمتوا عن الكلام ، واخمدوا سيف اللسان ، إلى أن يؤذن لكم بالإيضاح والتبيان[1] » .

وهذه الرسالة أرسلت إلى معد بن محمد ومن معه بالقاهرة في السنة الرابعة عشرة من سني قائم الزمان حمزة ، أي سنة ٤٢٢ ﻫ ، ويغلب على الظن أنها من وضع بهاء الدين ، وقد أراد أن يؤنب معد بن محمد ومن شايعه لتقصيرهم في حق ديانة التوحيد .

ﺣ ، د – ترك عبادة العدم والبهتان ، والبراءة من الأبالسة والطغيان

والمقصود هو ترك سائر المعتقدات والتمسك بعقيدة التوحيد وحدها . فما دامت عقيدة التوحيد ناسخة لما سبقها من عقائد وشرائع ، فإن على الموحّد أن يطرح سائر العقائد ولا يتعلق إلا بعقيدة التوحيد . ولهذا نجد اسماعيل بن محمد التميمي الداعي ، صهر حمزة بن علي بن أحمد ، يقول في رسالة « الشمعة » :

« كلّ مَنْ ذكر عن نفسه أنه موحّدٌ ، وهو متمسك بشيء من الشرع ، فقد أبطل وكذب في قوله ، بل هو ملحد كافر . ومَنْ كان من أهل الباطن تأويلياً وذكر عن نفسه أنه موحّد ، فقد

---

١ « التنبيه والتأنيب والتوبيخ » ، في المخطوط رقم ١٤٢٤ ورقة ١٢ أ .

كذب وأبطل في قوله ، بل هو مشرك كافرٌ أشرك بمولانا — جل اسمه — وخالفه ، لأن الباطن قرين الظاهر ... كل من ادعى التوحيد ، وهو يقول بالظاهر والباطن ، كان كاذباً في قوله[1] . »

وقد بيّنا تفصيلاً من قبل ونحن نشرح « ميثاق ولي الزمان » أمر التقية عند الدروز ، فليراجعها القارىء هناك (راجع ص ٦٨٨ — ٦٩١) ، ولا داعي للعود إليها .

هـ — توحيد الحاكم

يرى الدروز أن توحيد رب الدار لم ينكشف في زمن من الأزمان إلا في وقت ظهور الحاكم . « وإنه لمّا شاء على ظهور[2] الأشياء أظهر توحيده خاصة لتيك الصورة المسماة بالحاكم ، لأنه في تيك الصورة قبلَ مواثيقنا ، وكشف نفسه سبحانه لقصد التوحيد والعبادة لها . وكشف الإمام الهادي إلى توحيده ، الناطقَ بتقديسه وتمجيده ، وكَشَفَ الحدود المطلقية في دعوة التوحيد وإشهارهم بين العالم ومعرفة العالم لهم[3] »

وتوحيد الحاكم غاية لا تدرك ، ولذا يدركها كل واحد يوحده « من حيث مبلغ عقله ، وما تنبسط فيه استطاعته ، وتتسع فيه همّته وخاطره[4] »

والحاكم لا ضد له «لأنه بلا شبه ولا ندّ ولا نظير ، والضد (٤٣ ب)

---

١ رسالة « الشمعة » لاسماعيل بن محمد التميمي ، في المخطوط رقم ١٤٢٣ عربي بباريس ، ورقة ٩٨ ب — ٩٩ أ .

٢ كذا في المخطوط رقم ١٤٢٧ : ؛ وفي رقم ١٤٢٤ : على ظواهر الأشياء .

٣ « رسالة بني أبي حمار » في المخطوط رقم ١٤٢٤ ورقة ٢٨ أ .

٤ « رسالة البلاغ والنهاية في التوحيد » في المخطوط رقم ١٤٠٨ عربي بباريس ، ورقة ٤٢ ب .

لا يكون إلا للشكل والمثل . ومولانا سبحانه – مُعِلّ علة العلل ، جل ذكره ، وعزّ – اسمه ، ولا معبود سواه – ليس له شبهٌ في الجسمانيين ، ولا كفوٌ في الروحانيين ، ولا نظير في النفسانيين ، ولا مقاوم له في النورانيين ، ولا ضد في الجرمانيين ، ولا ناطق بالتكليف[1] يبيّن له ، ولا أساس عنيف يعضده وينتمي له .» (الرسالة نفسها ، المخطوط نفسه ورقة ٤٣ أ – ب) .

ومن توحيده الايمان بأن الحاكم يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، وما من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم (الموضع نفسه ، ورقة ٤٥ أ) ، والعلم بأنه «لا يغيب عن العالم نوره وحجابه»[2] .

و ، ز – الرضا بفعله كيفما كان ، والتسليم لأمره في السر والحدثان

والوصية الخامسة هي الرضا بفعل الحاكم كيفما كان ، وهي أن يرضى بقضاء الحاكم ، ويسلم جميع أموره إليه ، ويتكل عليه في السرّاء والضراء . وفي رسالة البلاغ ، نجد حمزة بن علي يقول في هذه الوصية إنه لو طلب الحاكم «من أحدكم أن يقتل ولده ، لوجب عليه ذلك بلا إكراه قلبٍ ، لأن من فعل شيئاً وهو غير راضٍ ، لم يُثَبْ عليه . ومَنْ رَضي بأفعاله وسلّم الأمر إليه ، ولم يُرَاءِ إمام زمانه ، كان من الموحدين الذين لا خوفٌ عليهم من الظاهر ، ولا هم يحزنون بشرك الباطن»[3]

---

١ في المخطوط : يبنى .

٢ رسالة «كشف الحقائق» في المخطوط رقم ١٤٠٨ عربي بباريس ورقة ٩٤ ب .

٣ «رسالة البلاغ والنهاية في التوحيد إلى كافة الموحدين المتبرئين من التلحيد» ، في المخطوط رقم ١٤٠٨ عربي بباريس ، ورقة ٤٨ ب .

وفي « رسالة النساء الكبيرة » يرد في مخاطبة النساء الموحّدات : « ألم تسمعن في مجالسكن أن مَنْ صبر على قضاء الله عَبَر به قضاءُ الله وهو مأجور ، ومَنْ جَزِعَ من قضاء الله عَبَر به قضاء الله وهو مأثوم . فإذا كان ولا بدّ من عبور قضاء الله عليه – رضي أو سَخِط – فكان الواجب أن يصبر على عبوره فيكون محموداً على ذلك ألم تعلمنّ يا موحدات أنكنّ كتبتنّ على أنفسكنّ وثائق رفعت في ظاهر الأمر لعلاّم السرائر والضمائر تَقُلْنَ فيها بأنكنّ سلّمتنّ أرواحكن وأموالكنّ وأولادكنّ ولحمكنّ ودمكنّ لمولانا الحاكم ، سبحانه ، راضياتٍ بحكمه عليكنّ ؟ أفترى أنّكن أقررتن وأشهدتنّ على أنفسكنّ بما ليسً في قلوبكنّ ؟ فقد دلّ على أنكنّ أضمرتنّ أنه لا يعلم ما أخفيتن في صدوركنّ . جلّى ثناء المولى وتعس معتقدو ذلك . وإنكن (٤٢ ب) إذا علمتنّ أنه علاّم الغيوب ، فيجب عليكنّ ألا تخالفن أنكن سلمتنّ جميع أموركن إلى المولى الكريم . فما اعتراضكنّ فيما حلّ بكنّ ؟ وإيّاكنّ أن تظنن بمولاكن ظن السوء ، فتدور عليكنّ دائرة السوء . الا أنه لا يخافن أحدكنّ ذنبه ، ولا يرجون إلا ربه . ألم ينطق « المجلس » بالثلاثِ محن حين يقول المؤمن في الأولى [1] هذه مهلكتي ، فينجو منها ، ثم تأتي المحنة الثانية فيقول : هذه مهلكتي لا محالة ، ثم تأتي الثالثة فتكون هنيهة ؟ وهذا المؤمن الذي يفزع من المحن هم [2] الذين وقع عليهم الايمان اسماً على المجاز ، لا على الحقيقة والمؤمن الحقيقي هو الموحّد . والموحّد الحقيقي فقد سلّم جميع أموره إلى مولاه ، فلا يخاف شيئاً من المحن . أليست المحنة الثالثة كانت

---

١ في المخطوط : الأدلة .

٢ كذا وكان الأصح أن يقول : هو من الذين ...

على النصارى واليهود ؟ ألم تعلمن أن اليهود هم المخالفون أهلَ الظاهر ، وأن النصارى (٤٣ أ) هم أهل الباطن الواقفون على اللعين صاحب الباطن [١] » .

وإذن فالطاعة والتسليم بقضاء الحاكم والخضوع له في رضا واستسلام — هذه أمور واجبة على الموحّدين ، مهما كان نوع المحنة التي يصابون بها .

وهذا التسليم لأمره ينبغي أن يكون في السرّ والعلانية .

تأويل غرائب أفعال الحاكم بأمر الله

ويتصل بخصلة الرضا بفعله كيفما كان تأويل الأفعال الشاذة التي صدرت عن الحاكم بأمر الله .

وهنا نجد رسالة قد خصصت بأكملها لتأويل هذه الأفعال ، وهي رسالة عنوانها : « كتاب فيه حقائق ما يظهر قدّام مولانا — جل ذكره — من الهزل » . ولأهميتها البالغة نورد ها هنا نصها [٢] :

كتاب فيه حقائق ما يظهر قدّام مولانا

— جل ذكره — من الهزل

وذلك بالتأييد لقائم الزمان ، مُظهِرِ الكلمة والبيان

على ذكره السلام

الحمد لمولانا وحده وشدّة سلطانه . توكلت على مولانا الباري العلاّم العليّ الأعلى ، حاكم الحكام ، مَنْ لا يدخل في الخواطر والأوهام ، جلّ ذكره عن وصف الواصفين وإدراك الأنام .

١ « رسالة النساء الكبيرة » في المخطوط رقم ١٤١٨ عربي بباريس ورقة ٤٢ أ — ٤٣ أ .
٢ بحسب المخطوط رقم ١٤٠٨ عربي بالمكتبة الأهلية بباريس ، ورقة ٦٢ — ٦٤ أ .

بسم الله الرحمن الرحيم – صفات عبده الإمام

الحمد والشكر لمولانا – جل ذكره – وبه أستعين في الدين والدنيا وإليه المعاد ، الذي يُحيي ويميت وهو الحيّ الذي لا يموت ، الذي هو في السماء عالٍ ، وفي الأرض متعالٍ ، حاكماً ، عليه توكلت ، وبه أستعين ، وإليه المصير ، وهو المعين . وصلوات مولانا جل ذكره وسلامُه على الذي اصطفاه من خلقه (٦٢ ب) واختاره من عبيده ، وجعلهم الوارثين لديار أعدائهم بقوته وسلطانه ، الحاكم ، القادر ، العزيز القاهر ، وهو على كل شيءٍ قدير .

أما بعد ! معاشر الإخوان الموحّدين ، أعانكم المولى على طاعته !

إنه وصل إليّ من بعض الإخوان الموحدين – كثّر المولى عددهم ، وزكّى أعمالهم ، وحسّن نياتهم – رقعةٌ يذكرون فيها ما يتكلم به المارقون من الدين ، الجاحدون لحقائق التنزيه ، ويطلقون ألسنتهم بما يشاكل أفعالهم الرديّة ، وما تميل إليه أديانهم الدنيّة – فيما يظهر لهم من أفعال مولانا – جل ذكره – ونطقه ، وما يجري قدامه من الأفعال التي فيها حكمةٌ بالغة شتى فما تغني النذر [1] ، وتمييز العالم الغبيّ الذين من أعمالهم الهزل ، وأقوالٌ فيها صعوبة وعدْل ؟ ولم يعرفوا بأن أفعال مولانا – جل ذكره – كلها حكمة بالغة ، جداً كانت أم هزلاً ، يخرج حكمته ويظهرها بعد حين . ولو تدبروا ما سمعوه من الأخبار المأثورة عن (٦٣ أ) جعفر [2] بن محمد بن علي بن عبد مناف بن عبد المطلب : « إياكم الشرك بالله والجحود له ، بما يختلج

---

١ إشارة إلى الآية الكريمة : « حكمة بالغة فما تغني النذر » (سورة القمر آية ٥) .

٢ أي جعفر الصادق ، الإمام السادس عند الشيعة . ويلاحظ الخطأ في الجزء الأخير من النسب ، وكان الصواب أن يقول : ... بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن عبد مناف .

في قلوبكم من الشك في أفعاله كيفما كانت . ولا تنكروا على الإمام فعله ، ولو رأيتموه راكباً قَصَبَة وقد عقد ذيله خلف ثوبه وهو يلعب مع الصبيان بالكعاب ، فإن تحت ذلك حكمة بالغة للعالم ، وتمييزاً للمظلوم من الظالم . »

فإذا كان هذا القول في جعفر بن محمد ، وجعفر وآباؤه وأجداده كلهم عبيدٌ لمولانا جل ذكره – فكيف أفعال من لا تدركه الأوهام والخواطر بالكلية ؛ وحكمته اللاهوتية التي هي رموزات وإشارات لبطلان النواميس ، وهلاك الجواميس ، وتمييز الطواويس ! فلمولانا الحمدُ على ما أنعم به علينا بعد استحقاق نستحقه عنده ، وله الشكر على ما أظهر لنا من قدرته خصوصاً دون سائر العالمين إنعاماً وتفضّلاً . ونسأله العفو والمغفرة بما يجري منّا من (٦٣ ب) قبائح الأعمال وسوء المقال . ونعوذ به من الشرك والضلال ، إنه وليّ ذلك والقادر عليه ، وهو العليّ المتعال .

ولو نظروا إلى أفعال مولانا – جلّت قدرته – بالعين الحقيقية ، وتدبّروا إشاراته بالنور الشعشعاني ، لبانت لهم الألوهية والقدرة الأزلية ، والسلطان (كذا !) الأبدية ، وتخلصوا من شبكة إبليس وجنوده الغويّة ، ولتصور لهم حكمةُ ركوب مولانا – جل ذكره – وأفعاله ، وعلموا حقيقية المحض في جدّه وهزله ، ووقفوا على مراتب حدوده ، وما تدل عليه ظواهر أموره ، جل ذكره وعزّ اسمه ولا معبود سواه .

١ – فأول ما أظهر من حكمته ما لم يعرف له في كل عصر وزمان ، ودهر وأوان ، وهو ما ينكره العامة من أفعال الملوك : من تربية الشَّعْر ، ولباس الصوف ، وركوب الحمار بسروج غير مُحَلاّة لا (من) ذهب ولا فضة . والثلاث خصال معنى واحد في الحقيقة ، لأن الشعر دليل على ظواهر التنزيل ، والصوف دليل على ظواهر التأويل

والحمد دليل على النطقاء بقوله لمحمد : (٦٤ أ) « يا بُنَيَّ أقم الصلاة وآتِ الزكاة ، وأمُرْ بالمعروف وانْهَ عن المنكر ... إن ذلك من عزم الأمور . ولا تصعّر خدّك للناس [١] » ، « ولا تمشِ في الأرض مَرَحاً ، إنّك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً »[٢] . كل ذلك كان عند ربك شيئاً محذوراً . وانقُصْ من مشيك « واغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير »[٣] .

والعامّة يرون أن هذه الآية حكاية عن لقمان الحكيم لولده ، فكَذَبوا وحرّفوا القول . إنما هو قول السابق ، وهو سلمان . وإنما سمّى الناطق ولده لحد التعليم والمادة ، إذ كان سائر النطقاء والأوصياء أولاد السابق المُبْدَع الأول ، وهو سلمان ، فقال لمحمد : « أقم الصلاة » — إشارة إلى توحيد مولانا جل ذكره ، « وآت الزكاة » — يعني : طهّر قلبك لمولانا جل ذكره ولحدوده ودعاته ، « وأمُرْ بالمعروف » — وهو توحيد مولانا جلّ ذكره ، « وانْهَ عن المنكر » — يعني شريعته وما جاء به من الناموس والتكليف ، « إن ذلك من عزم الأمور » : يعني الحقائق وما فيه (٦٤ ب) من نجاة الأرواح من نطق الناطق ، « ولا تصعّر خدّك للناس » — وخدُه وجه السابق ، وتصعيره : ستره فضيلته ، « ولا تمشِ في الأرض مَرَحاً » : والمرح هو التقصير ، واللعب في الدين ، والأرض ها هنا هو الجناح الأيمن ، والأيمن هو الداعي إلى التوحيد المحض ، « إنك لن تخرق الأرضَ » — يعني بذلك : لن تقدر على تبطيل دعوة التوحيد ، « ولن تبلغ الجبال

---

١ سورة لقمان آية ١٧ — ١٨ وينقص منها : « واصبر على ما أصابك » .

٢ سورة الإسراء ، آية ٣٧ .

٣ سورة لقمان آية ١٩ . وربما كان قوله « انقص » تحريفاً من الناسخ ، وصوابه : « واقصد » فيكون كما في القرآن الكريم . غير انها ستكرر بعد ذلك .

طولاً » — والجبال هم الحجج الثلاثة الحرم ، ورابعهم : السابق الذي يعبده العالم دون الثلاثة . وأجلّهم الحجة العظمى ، واسمه في الحقيقة : ذومَعَة ، لأن قلبه وعى التوحيد والقدرة من مولانا جل ذكره بلا واسطة بشرية . « وانقص من مشيك » : يعني اخفض من دعوتك في الظاهر ، الذي هو يمشي في العالم مثل دبيب النملة السوداء على المَسْح الأسود في الليلة الظلماء ، وهو الشرك بذاته . مثل النار إذا وقعت في التبن ، لا يشعر بضوئها إلاّ بعد هلاكه ، كذلك محبة الشريعة والإصغاء إلى زخرفه [1] والتعلق بناموسه يعمل (٦٥ أ) في الأعضاء ويجري في العروق ، كما قال بلسانه وقوة بلَسه وسلطانه ولطافة تجري في العروق مجاري الدم حتى يتمكن في القلب ويغري سائر العالمين . وقال الناطق [2] : « مازج حبي دماء أمتي ولحومهم فهم يؤثرونني على الآباء والأمهات » . فرأينا الخبرين واحداً معناهما . وقد قال في القرآن : « قل أعوذ برب الناس » [3] — ورب الناس ها هنا هو التالي ، وهو في عصر محمد : المقداد . « ملِك الناس ، إله الناس ، من شرّ الوسواس الخنّاس » [4] — يعني زخرف الناطق . « الذي يوسوس في صدور الناس » [5] : يعني الدعاة والمأذونين والمكاسرين ، حتى يردهم عن توحيد مولانا الحاكم بذاته ، المنفرد عن مبدعاته ، جل ذكره .

« والذات » هو لاهوته الحقيقي ، الذي لا يُدْرَك ولا يُحَسّ ، سبحانه وتعالى .

---

١ الأصوب أن يقال : « وزخرفها » ، لأن الضمير يعود على الشريعة .
٢ الناطق = محمد (صلعم) .
٣ سورة الناس ، آية ١ .
٤ سورة الناس آيات ٢ — ٤ .
٥ سورة الناس آية ٥ .

« واغضض من صوتك » : يُعنى بذلك اخفض وانقص واستّر نطقك بالشريعة .

« إن أنكر الأصوات » : يعني الدعوة الظاهرة ، « لصوتُ الحمير » : يعني بذلك أشدّ (٦٥ ب) كلامٍ وأفحشه نطقُ الشرائع المذمومة في كل عصر وزمان : فمنهم تظهر الشكلية والضدية والجنسية .

فأظهر مولانا — جل ذكره — لبس الصوف وتربية الشعر ، وهو دليل على ما ظهر من استعمال الناموس الظاهر ، وتعلّق أهل التأويل بعليّ بن أبي طالب وعبادته .

وركوب الحمار دليل على إظهار الحقيقة على شرائع النطقاء .

وأما السروج بلا ذهب ولا فضة فدليل على بطلان الشريعتين : الناطق ، والأساس [١] .

واستعمال حَلْي الحديد على السروج دليلٌ على إظهار السيف على سائر أصحاب الشرائع وبطلانهم .

واستعمال الصحراء في ظاهر الأمر ، وخروج مولانا — جل ذكره — في ذلك اليوم من السرداب إلى البستان ، ومن البستان إلى العالم دون سائر الأبواب .

٢ — والسرداب والبستان الذي يخرج مولانا — جل ذكره — منهما ليس لأحدٍ إليهما وصول ، ولا له بهما معرفة ، إلا أن يكون كمن يخدمهما أو خواصهما . وهو دليل على ابتداء ظهور مولانا سبحانه بالوحدانية ومباشرته بالصمدانية (٦٦ أ) بالحدّين اللذين كانا خفيّين عن سائر العالمين ، إلا لمن يعرفهما بالرموز والإشارات ، وهما **الارادة والمشيئة** ،

---

١ الأساس = علي بن أبي طالب .

كما قال : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون . فسبحان الذي بيده كلّ شيء وإليه تُرْجعون »[1] . والإرادة هي ذومعة ، والمشيئة تاليه ، كما قال : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله[2] » ، فليس يعرفها إلاّ الموحدون لمولانا جل ذكره .

ومن **السرداب** يخرج إلى **البستان** : كذلك العلم يخرج من ذي معة إلى ذي مَصّة ، الذي هو بمنزلة الجنة ، صاحب الأشجار والأنهار . — ثم يخرج منها إلى المقس . فأول ما يلقى بستان بَرْجَوَان ، وهو المعروف بالحجازي ، فلا يدخله ولا يدور حوله في مُضيّه ، وهو دليل على الكلمة الأزلية . — ثم يمضي إلى البستان المعروف بالدّكة ، وهو دليل على السابق ، وهو دّكة العالم ، وعلومهم منه ، إذا كانوا لا يعرفون فوقه شيئاً أعلى منه . وهذا البستان ، المعروف بالدكة ، على شاطىء البحر . وكذلك علم التأويل ممثوله البحر . والمستجيب (٦٦ ب) للعهد إذا بلغ علم السابق ومعرفته حَسِب أنه قد بلغ الغاية والنهاية في العبادة .

وبستان الدكة ، مع جلالته ، ملاصقٌ لموضع الفحشاء والمنكر ، دون سائر البساتين : دليل على أن علم السابق واصِلٌ بالنطقاء ، الذين هم معادن النواميس الفانية الحشوية ، والأعمال الفاحشة الدنية .

والمقس دليل على الناطق . وما في المقس من الفحشاء والمنكر دليلٌ على شريعته . والنساء الفاسدات اللواتي فيه دليل على دُعاة ظواهر شريعته وارتكابهم الشهوات البهيمية في طاعته .

ثم إنه — علينا سلامُه ورحمته — يخرج إلى **الصناعة** ويدخل من

---

١ سورة يس آية ٨٢ .

٢ سورة الإنسان آية ٣٠ ؛ التكوير آية ٢٩ .

بابها ، ويخرج من الآخر . والصناعة دليلٌ على صاحب الشريعة . والصناعة ممنوعة من دخول العالم فيها والخروج لإضاقة الشريعة . فدخول مولانا — جل ذكره — فيها من باب وخروجه من باب : دليلٌ على تحريم الشريعة وتعطيلها .

ثم إنه — علينا سلامه ورحمته — يدور حول **البستان** المعروف **بالحجازي** ، وهو دليل على الكلمة (٦٧ أ) الأزلية . والدوار حوله بلوغ إلى الكشف بلا سترة تحوط بالدين .

ثم إنه — جل وعز سلطانه — يبلغ إلى القصور ، وهما قصران عظيمان خرابان : دليل على بطلان الشريعة وخرابها .

ثم إنه — علينا سلامه ورحمته — يدخل من باب **البستان** المعروف بالمختص ، وهو دليلٌ على التالي ، إذْ كان التالي مختصاً بعلمه الأساسي والتأويل . وأكثر العالم يميلون إليه ، وهو هيولى العالم الجرماني . ومن الشيعة من يعتقد ويعبد التالي . ومن الشيعة من يقول بأن التالي مولانا . وهذا هو الكفر والشرك . وإنما هو التالي الذي عجز الناس عن معرفته ، وهو الجنة المعروفة **بالمختص** ، متصلة بالجنة المعروفة **بالعصّار** . **والعصّار** دليل على الناطق ، لأنه يَعْصِر علم التالي فيُخْرِج منه الحقيقة والتوحيد ، فيكتمه عن العالم الغبيّ ويُظهر لهم الثفل ، وهو الكُسْبُ الذي لا ينتفع به غيرُ البهائم . كذلك البستان المعروف **بالعصار** ، وهو خراب من الفواكه والأشجار والرياحين والأثمار . وبستان **المختص** عامرٌ بالفاكهة (٦٧ ب) والأزهار ، والرياحين والأشجار . ومنه يخرج الماء إلى الحوض الذي تشرب منه البهائم . والماء هو العلم ، والحوض هو المادة الجارية من التالي ، والدوابُّ هم النطقاء والأسس . كذلك العلم يخرج من التالي إلى الأساس في كل عصر وزمان . والسابق محمدُ

الناطق ، ومن الفاتق إلى الراتق ، ومن السابق الشهيد إلى الطالب الطارق .

وهذان البستانان بين المسجدين المعروفين **بمسجد تبر** ، **ومسجد رَيْدان** . فمسجد ريدان محاذي بستان العصار . ومسجد تبر محاذي بستان المختص . **ومسجد تبر** دليل على الناطق ، والتبر دليل على الذهب والذهب دليل على إذهاب شريعته . وهذا المسجد لم تُصَلّ فيه صلاةُ جماعةٍ قط : دليل على أن ليس للناطق ولا لمن تبعه اتصالٌ بالتوحيد . ومسجد ريدان : دليل على حجة الكشف القائم بالسيف والعنف ، الداعي إلى التوحيد المنكر عند سائر العالمين ، كما نطق عبد مولانا — جل ذكره — في القرآن على لسان الناطق السادس : « يوم (٦٨ أ) يَدْعُ الداعِ إلى شيء نُكُر »[1] — وهو عبادة مولانا جل ذكره وتوحيده ، الذي أنكره سائر النطقاء والأسس وأئمة الكفر ، كما قال عبد مولانا — جل ذكره — في كتابه : « قاتلوا أئمة الكفر ، إنهم لا إيمان لهم ، لعلهم ينتهون[2] » : أراد لا إيمان لهم بمعرفة مولانا جل ذكره . والأيمان هو التسديق (= التصديق) . وتوحيدُ مولانا — جل ذكره — صعب مستصعب ، لا يحمله نبيٌّ مرسل ، ولا وصيّ مكمل ، ولا إمام معدل ، ولا مَلَك مفضل ، بل يحمله قلب صافٍ لبيب ، أو موحّد راغب مستجيب ، لا يعبد غير مولانا جل ذكره بحقيقة الحقائق ، وترك ما كان عليه من الأديان والطرائق . وعبد مولى الأساس والناطق ، ومُبْدع التالي والسابق الحاكم على جميع النطقاء والشرائع ، المنفرد عن جميع المخلوقات والبدائع ، ولكل شيء ضدٌّ بين يديه . فبإزاء الباطل ، الذي هو جنّة العصار ، وهو دليل

---

١ سورة القمر ، آية ٦ .

٢ سورة التوبة آية ١٢ .

على الناطق : حقٌ يُرْفَعَ وهو مسجد ريدان ، وهو ذو مَعَةٍ – وبإزاء الحق (٦٨ ب) الذي هو جنة المختص وهو التالي : باطل يطلب فساده . وهو مسجد تبر ، وهو الناطق ، والمولى جل ذكره ينصر أولياءه ، ويُهْلِك أعداءه ، ويُتمّ نوره ولو كره المشركون المتعلقون بعليّ بن عبد مناف ، والكافرون المتعلقون بالناطق وعدمه .

فريدان خمسة أحرف : دليلٌ على خمسة حدود : النفسانيين ، والنورانيين ، والروحانيين ، والجرمانيين ، والجسمانيين . وهو ذو معة العقل الكلي النفساني ، وذو مصة : النفس الروحاني والجناح الرباني . والأيمن : الباب الأعظم ، وهو السابق والتالي ، معدن العلوم ومنه ابتناؤها . فريدان كلمتان : « ري » و « دان » . و « ري » الأشياء وهم الحجج والدعاة والمأذونون والمكاسرون ، كما قال عبد مولانا جل ذكره : « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » [1] : الأشياء الحقيقية ، والدين الأزلي ، والتوحيد الأبدي على يد ريدان ، يوم الدين ، وهو عبد مولانا ومولى الخلق أجمعين ، جل ذكره ، وعزّ اسمه ، ولا معبود سواه . سبحانه جل وعلا أن يكون ديان (٦٩ أ) أو سلطان أو برهانَ أو الله أو الرحمن ، إذ كان الكل عبيده في سائر الأدوار ، المستغفرين له في الليالي والأسحار ، العابدين له طوعاً وكرهاً في العيان . سبحانه عن إدراك الأوهام والخواطر ، أو يعرف في الإعلان والسرائر ، أو بباطنٍ أو بظاهر ، إذ كان لا يدرك بعض ناسوته ، وقدرة مقام جبروته ، وعظم جلال لاهوته .

وما من المساجد مسجد سقطت قُبّته ، وهوى المسجد بكماله غيرُ مسجد ريدان . فأمر مولانا – سبحانه وتعالى – بإنشاء قُبّته ، وزاد

---

١ سورة يس آية ١٢ .

في طوله وعرضه وسُموّه : دليلٌ على هدم الشريعة الظاهرة على يد عبده الساكن فيه [1] ، وإنشاء توحيد مولانا — جل ذكره — فيه بالحقيقة ظاهراً مكشوفاً . وابتداء الشريعة الروحانية في بسيط روحاني توحيدي لاهوتي حاكمي لا يعبدون غيره وحده ، ولا يشركون به أحداً في السرّ والاعلانية [2]. سبحانه وتعالى عما يقول المشركون علوّاً كبيراً .

٣ — ثم إن مولانا — علينا سلامه ورحمته — ظهر لنا (٦٩ ب) في الناسوت البشرية . ونزوله عن الحمار إلى الأرض ، وركوبه آخر محاذي باب المسجد : دليل على تغيير الشريعة ، واثبات التوحيد ، وإظهار الشريعة الروحانية على يد عبده **حمزة بن علي بن أحمد** ومملوكه هادي المستجيبين ، المنتقم من المشركين ، بسيف مولانا وشدّة سلطانه ، وحده لا شريك له .

٤ — ووقوفه في ظاهر الأمر وحاشاه من الوقوف والسير والجلوس والنوم واليقظة ، « لا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم ، له ما في السموات وما في الأرض [3] » . يعني النطقاء والأسس ، « مَنْ ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه [3] » . : يعني : من ذا الذي يقدر على إطلاق داعٍ أو مأذون إلا بمشيئته ، « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم [3] » : يعني من آدم إلى محمد بن اساعيل ، « ولا يحيطون بشيء من علمه [3] » يعني حجته « إلا بما شاء » وهو المشيئة ، أعظم الدرجات ، « وسِعَ كرسيّه السموات والأرض [3] » والكرسي هو التأييد الذي يصل إلى

---

١ كان حمزة ، كما رأينا ، يسكن في جامع ريدان .

٢ كذا في المخطوط .

٣ سورة البقرة ، آية ٢٥٥ ، وهي آية الكرسي .

الحدود العاليه ، « ولا يؤوده حفظهما [1] » : : وهما الجناح الأيمن والجناح (٧٠ أ) الأيسر ، « وهو العليّ العظيم [1] » : العالي على كل من تقدم ذكره ومن تأخر ممن ينظرهم الشيعة المشركون .

وكان وقوفه عند الميل ، والميل دليلٌ على التأييد ، إذ كانت الأميال يستدلون بها على الطريق . كذلك التأييد يطرق العبد من المعبود ، ويعود إلى الوجود. ونزوله إلى الأرض محاذي باب المسجد : إشارة منه إلى عبد باب حجابه على خلقه ، والداعي إليه بتأييده وأمره ، إذْ كان التأييد هو الأمر العالي الذي يكون بلا واسطةٍ بشرية . والباب دليل على الحجة .

٥ — ونزوله عن الحمار إلى الأرض وركوبه آخر كان في نفس آذان الزوال . وصلاة الزوال دليل على الناطق . وتغيير مولانا — جل ذكره — في نفس الأذان ، دليلٌ على إزالة الظاهر . ويكون اعتمادكم من موضع تغييره ، وهو يسمى المقام المحمود والمشهد الموجود ، والمنهل العذب المورود ، إلى قصر مولانا الحاكم بذاته ، وهو المقام المحمود ، محاذي بابَ شريعة روحانية وعلومٍ (٧٠ ب) حاكمية . وأنا أذكرها لكم في غير هذا الكتاب إن شاء مولانا ، وبه التوفيق في جميع الأمور ، ولا حول ولا قوة إلا به ، وهو حسبي ونعم النصير المعين .

٦ — ثم إن مولانا — علينا سلامه ورحمته — لا بد له في كل ركبة من الإعادة إلى البستانين المعروفين بالمقس : دليل على إظهار النشوء الثالث الخارج من الكفر والشرك ، وهما الظاهر والباطن ، وهو توحيد مولانا جلّ ذكره .

---

[1] سورة البقرة ، آية ٢٥٥ ، وهي آية الكرسي .

٧ — ودخوله إلى القصر من الباب الذي يخرج منه ، والسرداب بعينه : دليل على إثبات الأمر ، وكشف الطرائق بكَتْبِ الوثائق ، ورجوع الأمر إلى ما منه بدأ روحانيةً غير تكليفية ، ولا ناموسية شيطانية ، ولا زخرف هامانية . أعاذنا المولى وإياكم من الشك فيه ، والشرك به بمنتّه وفضله . إنّه وليّ ذلك ، والقادر عليه .

٨ — وأما نزوله في ظاهر الأمر إلى مصر ، وما شاهدناه ، ففيها تمكّن الشيطان الغويّ — لعنه الله — من قلوب العامة الحشوية ، والعقول السخيفة [١] الشرعية ، مما يسمعونه من (٧١ أ) ألسُن الركابية قدّام مولانا — جل ذكره — بما يستقر في عقولهم السخيفة [١] من كلام الهزل والمزاح . ولم يعرفوا أن فيه « حكمة بالغة فما تغني النذر » [٢] :

فأول مسيره إلى المشاهد الثلاثة ، وليس فيها أذان ولا إقامة ولا صلاة جماعة إلاّ في الأوسط الذي هو المنهج الأقوم والطريق الأسلم التي مَنْ سلكها نجا ، ومَنْ تخلّف عنها هَلَك وغَوَى .

٩ — ثم إنه — علينا سلامه ورحمته — يسير إلى راشدة ، أيضاً ثلاثة مساجد متفاوتات (في) بنيانها . وأحسن ما فيهم [٣] وأعلاهم وأفضلهم : الذي يصلّي الخطيب فيه يوم الجمعة . وتُصلى فيه خمس صلوات على دائم الأيام ، وهو الوسطاني ، وهو دليل على توحيد مولانا جل ذكره وإثبات خمسة حدود علوية فيه : وهو دليل على حجة الكشف . والمسجدان اللذان معه متفاوتان في البناء : دليل على الناطق والأساس . وكذلك الناطق في ترتيب حدوده : أفضل من الأساس

---

١ في المخطوط : السخفة .

٢ سورة القمر ، آية ٥ .

٣ كذا بضمير المذكر العاقل !

والأساس أعظم شأناً في ترتيب الباطن ورموزه من الناطق في المعقولات (٧١ ب) والبيان . فلما ظهر التوحيد زالت قدرتهما جميعاً . وسميت « راشدة » لأن بمعرفة الحجة وهدايته والأخذ منه يرشد المستجيبون ويبلغون نهاية توحيد مولانا ، جل ذكره .

١٠ — ثم إنه — علينا سلامه ورحمته — يدور حول هذا المسجد الوسطاني في ظاهر الأمر : دليل على التأييد لعبده ، وقدّام المسجد عقبة صعبة الصعود لمن يسلكها . وليس إلى القرافة محجة إلاّ على هذه العقبة : دليل على البراءة من الأبالسة ، أصحاب الزخرف والناموس ، وليس للعالم نجاةٌ إلاّ بالبراءة منهم . كما أن المحجة على هذه العقبة ، وهي صعبة مستصعبة لكن فيها افتكاك الرقبة ، وهو التخلص من الشريعتين : الظاهر والباطن .

١١ — أما ما يرونه من وقوفه في الصوفية واستماعه لأغانيهم والنظر إلى رقصهم : فهو دليل على ما استعمل من الشريعة التي هي الزخرف واللهو واللعب . وقد دنا هلاكهم .

١٢ — وأما بئر الزئبق فهو دليل على الناطق ، من فوقه واسع (٧٢ أ) ومن أسفله ضيق ، كذلك الشريعة : دخولها سهل واسع ، والخروج منها صعب ضيق . لكنّ من يقفز في هذا البئر ويعرف سرّه ويقف على معناه ويريد المولى نجاته — خرج من بابه : وهو دليل على أساسه . والوقوع في الشريعة لا بدّ منه حتماً لزاماً [١] لكل أحد ، ويخلّص المولى من يشاء برحمته منها ، كما قال الناطق في القرآن : « إن منكم إلا واردها » : : يعني الشريعة ، « كان على

---

١ في المخطوط : لزماً .

ربّك » : يعني السابق « حتماً مقضياً »[1] . ثم يُنجّي الذين اتقوا من الناطق « ويذر الظالمين » ، يعني أهلَ الظاهر ، « فيها[2] جثياً » : يعني حيران حزيناً دائماً .

ومَنْ خرج من هذا البئر سالماً أخذ من الحكام ما يستنفع به ، كذلك مَنْ كان تحت الشريعة وعلم التأويل ورموزه وتخلّص من شبكتيهما جميعاً وعلم ما يراد منه ، وصل إلى التوحيد ، واستنفع بدينه ودنياه . ومن قفز فيهما بغير معرفة ولا قوة ، وهما السابق والتالي ، انكسرت رجلاه واندق عنقه : دليل على أن من انقطع من السابق (٧٢ ب) والتالي اللذين هما الأصلان المحمودان وخالفهما ، « خسر الدنيا والآخرة ، ذلك هو الخسران المبين[3] » .

١٣ – وأما بئر الحفرة فهو دليل على الأساس ، وهو أشدّ عذاباً من بئر الزئبق وأتعب خروجاً ، لأن من اعتقد الظاهر ، وهي الشريعة، إذا بلغ الباطن اعتقد أن ليس فوق الأساس شيء ، وأنه الغاية والمعبود ، فيبقى في العذاب الأبدي ، إلى أن يريد المولى نجاته ، فيحتاج الداعي (أن) يتعب معه منْ قبل أن يكسره ويجبره ويخرجه مما هو عليه من الكفر والشرك .

١٤ – **وأما لعب الركابية بالعصيّ والمقارع قدام مولانا** – جل ذكره – فهو دليلٌ على مكاسرة أهل الشرك والعامة وتشويههم بين العالم وإظهار أديانهم المغاشم ، ويكشف زيغهم باستجرائهم على المخاطبة بحضرته .

---

١ سورة مريم آية ٧١ .
٢ إشارة إلى الآية : « ثم ننجي الذين اتقوا ، ونذر الظالمين فيها جثيا » (سورة مريم آية ٧٢) .
٣ سورة الحج آية ١١ .

١٥ – وأما الصراع فهو دليلٌ على مفاتحة الدعاة بعضهم لبعض . وقد كان للعالَم في قتل سويد والحُمَام عبرةٌ لمن اعتبر ، ونجاة من الشرك لمن تدبّر ، لأنهما كانا رئيسين في الصراع ، ولكل واحدٍ منهما عشيرة تحميه (٧٣ أ) وأتباع . وهما دليلان على الناطق والأساس . وقتلهما دليلٌ على تعطيل الشريعتين : التنزيل التأويل ، والهوان بالطائفتين : أهل الكفر والتلحيد .

١٦ – أما ما ذكره الركابية **من ذكر الفروج والأحاليل فهما دليلانِ** على الناطق والأساس . وقوله : » اوريني [١] قمرك « يعني اكشف عن أساسك ، وهو موضع يخرج منه القَذَر ، دليلٌ على الشركِ فإذا كشف عن أساسه وأخرج قُبُله ، أي عبادة أساسه ، نجا من العذاب والزيغ في اعتقاده . ومَنْ شك هلك ، كما أن الإنسان إذا لم يَبُل ولا يتغوّط أخذه القولنج فيهلك .

والنار ها هنا علم الحقيقة وتأييده – جل ذكره – فيحرق ما أتت به الشريعتان ، كما أنهم يحرقون فروج بعضهم بعضاً بالنار : دليل على احتراق دولتهما وانقضاء مدتّهما . وإظهار توحيد مولانا – جل ذكره – بغير شاكٍّ فيه ولا يُشْرك به لا ناطق جسماني ، ولا أساس جرماني ، ولا سابق روحاني ، ولا تالٍ نفساني ، ولا يبقى لمنافق جولة ، ولا لمُشْرِك دولة . (٧٣ ب) ويكون أولو الأمر منكم وأهل الحساب منكم والمتصرفون في جميع الدواوين منكم ، والعمال منكم . ويكون الموحدون لمولانا – جل ذكره – في نعيم دائم ، وإحسان غانمٍ ، ومُلْك قائم ، كما قال عبد مولانا – جل ذكره ، وعزّ اسمه ، ولا معبود سواه – : « ونزعنا ما في صدورهم من

---

١ عامية أصلها : أرني . و « القمر » كناية عن الدبر . والقبل هو الإحليل ، القضيب .

غِلٍ » وهو التنزيل والتأويل ، « إخوان » : التوحيد « على سُرُرٍ متقابلين [1] » ، يعني مراتب الدين الحقيقية ، وهو توحيد مولانا جل ذكره والعبادة له وحده لا شريك له . جعلنا المولى – جل ذكره – وإياكم ممن نظر وأبصر وتدبّر وتفكر في أفعال مولانا جل ذكره ، كما قال : « والذين يتفكرون في خلق السموات والأرض » يعني النطقاء والأسس ، » ربنا ما خلقت هذا باطلاً ، سبحانك ، فقِنا عذاب النار [2] » ، يعني حاشاك أن تدعنا في جهالة الظاهر وشِرْك الباطن ، وقنا عذاب النار : يعني التخلص من الشريعتين جميعاً .

فعليكم – معاشر الإخوان الموحدين لمولانا جل ذكره ، العابدين له وحده دونَ غيره – بالحفظ لإخوانكم (٧٤) والتسليم لمولانا جل ذكره ، والرضا بقضائه في السّرّاء والضرّاء – تنجوا من عذاب الدين وشقوة الدنيا ، بمنّة مولانا وقوّته .

والحمد والشكر لمولانا وحده في السرّاء والضرّاء ، وهو حسبنا ونعم النصير المعين . تمت الرسالة بحمد مولانا وحده ، قوبل بها وصحّت » .

* * *

ذلك هو نص هذه الرسالة البالغة الأهمية في تأويل ما كان الحاكم بأمر الله يأتيه من غرائب الأفعال التي أثارت الاستهجان بين الساخطين عليه ، وما أكثرهم ! مما دفع حمزة بن علي بن أحمد داعيه الأكبر في الديانة الجديدة إلى تلمس تأويلات باطنية لهذه الأفعال . وكما قلنا

١ سورة الحجر آية ٤٧ .

٢ سورة البقرة آية ١٩١ .

من قبل (راجع ص ٥٦٥ وما يتلوها) لهذه الرسالة أهمية خاصة فيما يتعلق بتأييد الأخبار المروية في كتب المؤرخين عن أفعال الحاكم الغريبة ، إذ فيها تأييد لها وتوكيد ، ودليل قاطع على أن هؤلاء المؤرخين لم يفتروا شيئاً ولم ينقلوا إشاعات كاذبة اخترعها خصوم الحاكم وخصوم الدعوة الفاطمية .

وكما لاحظ دي ساسي بحق : « إن انساناً لم يكن سلوكه غير نسيج من المتناقضات والتهاويل والأفعال الشاذة المضحكة ، لم يكن من شأنه أن يصير موضوع احترام وتوقير من جانب الشعوب ، وأن يتلقى العبادة ومراسم التجلّه الخليقة بالألوهية . ولو كانت هذه الأعمال قد وقعت في داخل القصر وفي حضرة عدد قليل من المشاهدين ، لكان من المحتمل أن يكتفي حمزة بإنكارها ، لكنها كانت تتم علانية ، وعلى ملأٍ من جميع الرعية ، وأحياناً كثيرة بمراسم ، كل هذا الأمر يكشف عن جنونه . لهذا اتخذ حمزة الوسيلة الوحيدة التي كان في وسعه التذرع بها ، من أجل أن يبرر في نظر المشاهدين ، ما كان في سلوك الحاكم من شذوذ مثير . فافترض أن كل هذه الأفعال كانت رموزاً ، ولا ينبغي أن ينظر إليها إلاّ على أنها رموز واشارات تهدف كلها إلى تقرير مذهب الموحدين ، وعقائد هذه الديانة وأسرارها ، والقضاء على سائر المذاهب الأخرى . وكان يكفل لهذه الوسيلة النجاح أن حمزة كان يأمل في ضم الأنصار إليه من بين أتباع التأويل ، أي مذهب الباطنية بتأويلاته . فلما كان هؤلاء على علم بجزء كبير من عقائد ديانة التوحيد ، وهي عقائد استعارها حمزة من مذهبهم ، وأن تعلقهم بعليّ وذريته كان يبث فيهم توقيراً أعمى لبيت فاطمة ، فإنه كان من الطبيعي أن يظن بهم أنهم سيكونون أقل نفوراً من المذهب الجديد ، وإن التأويلات التي أرد حمزة من ورائها أن يبرر أفعال

الحاكم المضحكة الجنونية كانت أدعى إلى أن تجد في نفوسهم معارضة أقل بقدر ما كانوا متعودين على تأويل كل الأوامر والنواهي الأساسية في الشريعة الإسلامية ، وكل الآيات القرآنية ، وكل أحاديث الرسول ، وحتى أفعال محمد (صلى الله عليه وسلم) والأئمة المنحدرين من صلب علي[١] » .

وتكملة لرسالتنا هذه ينبغي أن نورد ما في الرسالة التي عنوانها : « الجزء الأول من السبعة أجزاء » والتي أوردنا فصولاً كثيرة منها من قبل – مما يتعلق بموضوع تبرير أفعال الحاكم الغريبة . فصاحب هذه الرسالة يؤول بعض أفعال الحاكم بأمر الله هكذا :

« وتظاهُر مولانا سبحانه قبل غيبته بلباس السواد سبع سنين ، وتربية الشعر سبع سنين ، وسجن النساء سبع سنين ، وركوب الأتان سبع سنين : وكل ذلك إشارة إلى ما نحن فيه ، لم يُغيّر لنا سبحانه ما ألفناه لعلمه بقلّة إدراكنا لما لم تجرِ به (١٠ أ) العادة ، رحمةً منه علينا ، وإحساناً إلينا :

١ – فلباس السواد كان اشارة إلى الغيبة ، وأن المحنة والظلمة تقيم بعد غيبته سَبْعَ سنين على أوليائه وعباده ،

٢ – وتطويل الشعر كان إشارة إلى استتار الإمام ، لأن الرأس عندهم بمنزلة الإمام . فلما أشار إلى ذلك ، علمنا أن الإمام يستتر سَبْعَ سنين ،

٣ – وسجن النساء كان إشارة إلى إسكات الحدود . ومن ذلك

---

١ Silvestre de Sacy : Exposé de la religion des Druzes, tiré des livres religieux de cette secte, et précédé d'une intraduction et de la vie du Khalife Hakem — Biamr — Allah. Tome I, p. 165-167, Paris 1838.

أن الأربع الحُرَم تعرف بحُرَم الإمام . وكل شيء أشار لنا به وجدناه ولقيناه ،

٤ ــ وركوب الأتان فقد جمع به مطلوبات العالم لو علموا مطلوبهم، لأن اليهود ينتظرون مطلوبهم يأتيهم على أتان ، والنصارى ينتظرون مطلوبهم [1] في الصورة التي غاب فيها مولانا سبحانه فظهر للجميع ولم يعرفوه . وفي ركوب الأتان من الإشارات ما يقنع سائر الفرق . والفرج بمشيئته قريب ، وقد مضى من المحنة أكثرها وبقي أيسرها » (المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بباريس ، ورقة ٩ ب ــ ١٠ أ) .

« وحُرَم الإمام » المذكورة في رقم ٣ يقصد بها الحدود الأربعة الذين يأتون بعد العقل وهي : النفس ، الكلمة ، السابق ، التالي . ويطلق على كل واحد لقب « حُرْمة » أي زوجة ، على أساس أن كل حد هو بمثابة زوجة بالنسبة إلى من يسبقه ، على سبيل المجاز طبعاً .

كذلك نجد في « الرسالة الموسومة بالتنبيه والتأنيب والتوبيخ » ــ تأويلات أخرى لتصرفات الحاكم بأمر الله ، نذكر منها :

١ ــ ما صدر منه من الأمر العالي بوقوف الكافة على فرد الجانب الأيمن في وقت السلام (في المخطوط رقم ١٤٢٤ ورقة ١٦ أ) ،

٢ ــ ما أمر به من جعل عدد الأسطر فردياً لا زوجياً في رقاع

---

١ أي المسيح الذي بشر بمجيئه في سفر زخريا حيث ورد :«افرحن بكل قواكن يا بنات صهيون ! وأطلقن صيحات السرور يا بنت أورشليم! ها هوذا ملكك قد أقبل اليك : إنه عادل ومنتصر ، متواضع وراكب على أتان ، على جحش ، هو ولد أتانه » (إصحاح ٩ جملة ٩) . والمسيح عيسى ابن مريم قد ركب أتاناً ، في يوم أحد السعف لما دخل القدس ، كما ورد في سفر متى (اصحاح ٢١ عبارة رقم ٥) « قولوا لبنت صهيون : ها هوذا ملكك قد أقبل عليك : هو متواضع ، يركب أتانه وجحشاً هو ولد دابة حمل » .

الحوائج التي ترفع إليه ، (نفس الموضع) ،

٣ ــ ما أمر به من جعل العطايا من بيوت المال عددها فردياً (الموضع نفسه) .

٤ ــ جعل من يدخل « إلى الحضرة المقدسة وما يظهر من النساء والرجال » فردياً ، .

٥ ــ جعل الأقوال والأفعال فردية العدد ،

٦ ــ أصدر أمراً برفع « المعجم من الكتّاب والحُسّاب » (الموضع نفسه) . فصاحب الرسالة يؤول هذه القرارات أو التعليمات الستة بأنها « دلالة على الإفصاح بتوحيد الإله الرحمن » (الموضع نفسه) ، وكلها « دلائل على التوحيد ، وإشارة إلى تنزيه الحكيم الحميد » (الموضع نفسه). فهذا الأمر باستعمال الفرد لا الزوج في كل شيء تأويله ابراز التوحيد والواحد فرد لا زوج .

٧ ــ ابطاله الخطبة بالجامع الأزهر وقطع الحجر والنحر في يوم عيد الأضحى يفسره صاحب الرسالة بأنه « استئناف دور جديد ، واعلان الكلمة إلى التوحيد » (المخطوط نفسه ، ورقة ١٦ ب) .

موقف الدروز من المسيحية

وهنا لا بد أن نشرح موقف الحاكم ، وديانة التوحيد بعامة ، من المسيحية .

يبدو موقف الحاكم وديانة التوحيد بعامّة من المسيحية في الرسائل التوحيدية التالية :

١ ــ رسالة « خبر اليهود والنصارى » (المخطوط رقم ١٤٠٨ بباريس ورقة ١٠ أ ــ ١٨ ب)

٢ ــ « الرسالة الموسومة بالمسيحية ، وأم القلائد النّسكية ، وقامعة العقائد الشركية » (المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بالمكتبة الأهلية بباريس ورقة ٦٩ أ ــ ٨١ ب) .

٣ ــ « الرسالة الموسومة بالقسطنطينية ، المنْفَذة إلى قسطنطين متملّك النصرانية » (المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بباريس ورقة ٥٥ ب ــ ٦٩ أ) .

١ ــ والرسالة الأولى تذكر أن بعض أهل الذمة وقفوا بين يدي الحاكم وهو بالقرافة (مقبرة القاهرة) في مقابر تعرف بقباب الطير ، وقالوا إنهم يهود ونصارى ويريدون أن يسألوه عن مسائل في الدين ،

ولكنهم خائفون منه ، فأمّنهم فقالوا له :

« أنت تعلم أن صاحب الشريعة ، الذي هو محمد بن عبد الله ، الرسول المبعوث إلى العرب ، الذي لهجرته كذا وكذا سنة — وذكروا (١١ ب) عدد السنين التي لهجرته إلى تلك السنة التي خاطبوه فيها — إنه حين بُعِث إلى العرب ، وجاهد سائر الأمم ، لم يسُمنا الدخولَ في شريعته إلا إن اختّرنا ذلك بلا إكراهٍ ، أو أداء الجزية ، ولم يكلفنا إلا هذا [١] . وكذلك كل واحدٍ من أئمة دينه وخُلَفاء مذهبه ومتفقهي شريعته ، لم يَسُمْنا ما سُمْتَنا أنت إياه : مِنْ هدم بيعنا وأديارنا ، وتمزيق كتبنا المنزلة على رسلنا من عند ربنا فيها حكمة بالحلال والحرام والقِصاص ، حتى إنك أبحْتَ التوراة والانجيل يُشد فيها الدلوك [٢] والصابون ، وتباع في الأسواق بسعر القراطيس الفارغة . وقد أخبر صاحبُ الملة والشريعة عن ربه فيما نزل عليه أن التوراة فيها حكمة الله . ثم إنه ذكر في غير موضع في الكتاب المنزل عليه تفخيم أمر رسلنا والأفاضل من أتباعهم ، مثلما هو موجود في كتبنا . وأكثر القرآن المنزل عليه فيه ذكر موسى وعيسى ويوشع واسماعيل (١٢ أ) واسحق ويعقوب ويوسف وزكريا ويُحنّا . وهؤلاء كلهم أنبياؤنا وأئمة شرائعنا . ومثل ما ذكر الفضلاء منا ، مثل بقايا موسى وحواريّ عيسى . وما حكاه أيضاً في الكتاب المنزل عليه من تفضيل قُسُسنا ورهباننا بقوله : « إن منهم قسّيسينَ ورهباناً [٤] » ، « وإذا سمعوا

---

١ أي أداء الجزية إذا أرادوا البقاء على ديانتهم .

٢ الدلوك : الأدهان أو المراهم .

٣ الرسالة الموسوقة بالتعقب أو الانتقاد ، لأداء ما بقي علينا من هدم شريعة النصارى الفسقة الأضداد (المخطوط رقم ١٤٢٤ « ورقة » ٨١ ب – ٩٢ ب) .

٤ سورة المائدة آية ٨٢ ، وقد وردت في المخطوط محرفة هكذا : إن فيهم قسساً ورهباناً .

ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق[1]» ولو استقصينا كلّ ما جاء في الكتاب المنزّل عليه من تفضيل رسلنا وتفخيم كتبنا ، لكان أكثر ما نزل عليه في هذا المعنى . ثم قد كان من خلفاء الملة وأئمة الشريعة من المحمودين : آبائك ، والمذمومين : أعدائهم وأعدائك ، مثل بني أمية وبني العباس من عتا في الأرض وملكها طولاً وعرضاً ، مع اتساع ملكهم وعظم سلطانهم ، وكل يخطب لهم في كل بقعة بلغت إليها دعوة رسولهم وصاحب شريعتهم — ولم يحدثوا علينا رسماً ، ولا نقضوا لنا شرطاً ، اقتداءً (١٢ ب) منهم بصاحب ملتهم وشريعتهم ولعلمهم بتفضيل رسلنا وتعظيم كتبنا وملتنا وشريعتنا المذكورة على لسان نبيهم . فمن أين جاز لك أنت يا أمير المؤمنين أن تتعدّى حكم صاحب الملة والشريعة ، وفعل الخلفاء والأئمة ، الذين ملكوا قبلك البلاد والأمة ؟ ! وليس أنت صاحب الشريعة ، بل أنت أحد أئمة صاحب الشريعة وأحد خلفائه والقائم في شريعته لتتمّها وتشدّ أركانها ، وبنيانها ، وبذلك نطقت في كلامٍ في غير موضع من مواقفك التي خاطبت بها ، وأشْهَرَ ذلك عنك أقربُ الناس إليك من أوليائك ، وأنت تفعل معنا ما لم يفعله الناطق معنا ولا أحد من أئمته وخلفائه كما ذكرناه . وهذه حاجتنا التي سألناها وأمرُنا الذي قصدناه وطلبنا الأمان عليه ، ونريد الجواب عنه ، فإن يكن حقاً وعدلاً آمنّا به وسَدّقناه (= صدقناه) ، وإن يكن متعلقاً بالملك والدولة والسلطان بقينا على أديانا غير شاكّين في مذاهبنا وأزلنا الشبهة عن قلوب المستضعفين من أهل ملّتنا . وما جئناك إلا مستفهمين غير شاكّين في عدلك ورحمتك وإنصافك . وعلى هذا أخذنا أمانك ، وقد قلنا الذي عندنا وأخرجناه من أعناقنا ، وكما تقتضيه أدياننا

---

١ سورة المائدة آية ٨٣ .

والأمر إليك : فإن تَقُل لنا سمعنا وأطعنا وأجبنا . وإن أذنت لنا ولم تَقل ، انصرفنا ، ونحن آمنون بأمانك الذي آمنتنا .

فقال عليه السلام : أما الأمان فباق عليكم . وأما سؤالكم فما سألتم إلا عمّا يجب لمثلكم أن يسأل عن مثله . وأما نحن فنجيبكم إن شاء الله . ولكن امضوا وعودوا إلى حالنا ليلةً غد ، وليأت كل واحد منكم – يعني من اليهود والنصارى – بأفْقَهِ مَنْ يقدر عليه من أهل ملته في هذا البلد ، ليكون الجواب لهم والكلام معهم .

ولما كان في ليلةِ غدٍ حضر القوم في المكان بعينه ، ووقفوا وسلّموا وقالوا : « قد (١٣ب) أتينا بمن طلبه أمير المؤمنين منا » . وقدّموا أحد عشر رجلاً ، ومن قبلُ سبعة .

فقال لهم أمير المؤمنين صلوات الله عليه : لهؤلاء أخذتم ولهم قدّمتم .

قالوا بأجمعهم : نعم ، يا أمير المؤمنين .

قال للنفر : وأنتم رضيتم أن تكونوا متكلمين عن أهل ملّتكم نائبين عنهم ؟

قالوا : نعم !

قال : فهل تعلمون في هذه البلدة منْ أهل ملّتكم مَنْ هو أفقهُ منكم ؟

قالوا : لا !

قال عليه السلام : وأنتم تحفظون التوراة والانجيل وأخبار الأنبياء ؟

قالوا : نعم !

قال عليه السلام : عارفون بمبعث صاحب الشريعة الذي أنا قائمٌ بملّته ، وذابٌّ عن شريعته ، وسيرته وأخباره وما جرى بينه وبين رؤساء ملتكم ومتقدميكم من اليهود والنصارى : من الجدل والمسائل والاحتجاجات ، ومَنْ سَلّم لأمره منهم ، ومَنْ لم يُسَلّم ، من مبعثه إلى حين وفاته ؟

قالوا : لم نحط بذلك كله ، بل أحطنا بأكثَره ، مما يلزمنا حفظه وعلمه (١٤ أ) مما جرى بينه وبين علمائنا تصحيحاً لمذهبنا وشريعتنا . وذلك عندنا محفوظ مدوّن مكتوب تتوارثه أحبارنا وأحبارٌ عن الأولين من قبْلنا حتّى وصل ذلك إلينا ، ويتصل ذلك بغيرنا كما وصل إلينا ، إلى أن يرث الله الأرضَ ومَنْ عليها .

قال عليه السلام : إن أصحابكم سألوني البارحة عن سؤال ، بعد أن أخذوا أماني على نفوسهم ، ووعدتهم[1] أن أجيبهم عن سؤالهم إذا حضر علماؤهم . وقد حضرتم واعترفوا لكم بالعلم والفضل وسدّقتموهم أنتم على ذلك واعترفتم عندي به لما قلتُ لكم : أتعرفون في هذه البلدة من هو أعلمُ منكم من أهل ملّتكم بأخبار صاحب شريعة الإسلام ونسبه وشيعته وعلمه وشريعته ، قلتم : لا وأنا أسألكم وفي آخر السؤال أجيبكم وأخبركم بما سألني عنه أصحابكم . وأماني فباقٍ عليكم وعليهم ، على شرط وهو أني كلما سألتكم عن شيء يقتضيه (١٤ب) مذهبكم وشريعتكم ومذهب صاحب ملّة الإسلام وشريعته فتجيبوني عنه بما هو مأثور في كتبكم المنزلة على أنبيائكم ومدون في كتب رؤسائكم وعلمائكم وأحباركم . وما لم يكن عندكم ولا تعرفونه ولا تؤثرونه في كتاب منزل ولا قول حكيم مرسل ، فردُوا عليّ وادفعوه

---

١ في المخطوط : وأوعدتهم .

بحججكم التي عسى أن تدفعوا بها سواي وما عرفتموه وفهمتموه ، فلا تنكروني إياه لقيام الحجة عليكم به وفيه .

قالوا : نعم !

قال لهم : إن سدقتم (= صدقتم) فأماني يعمّكم ، وإن كذبتم انفسخ أماني عنكم ، وعاقبْتُكم ، وكانت عقوبتكم جزاءً لكذبكم . أرضيتم ؟

قالوا : نعم !

قال : أبلغكم أنه لما كان في كذا وكذا من هجرة الرسول صاحب شريعة الإسلام ، أتاه رؤساء شريعتكم وعلماؤكم من الملّتين : اليهود والنصارى ، وهم فلان وفلان وفلان — وسمّى لهم رجالاً من أحبارهم ورهبانهم — وأمسك .

فقالوا : (١٥ أ) نعم يا أمير المؤمنين ، وفلان وفلان وفلان ، وسَمّوا له بقية أسماء الرجال حتى أتوا على آخرهم .

قال عليه السلام : قد صحّ عندي انكم سدقتم (= صدقتم) لما أتممتم أسماءَ الرجال الباقين الذين بدأت أنا بذكرهم . أفي ذلك عندكم شك تشكون فيه أو ريبة ترتابون بها ؟

قالوا : لا .

قال لهم : لما استحضرهم ، ما قال لهم ؟

قالوا : يقول أمير المؤمنين ، فمنه القول ونحن سامعون . فما عرفناه أقررنا به وسلّمنا فيه ، وما لم نعرفه ولم يكن مأثوراً عندنا ذكرناه لأمير المؤمنين .

قال عليه السلام : قال لهم صاحب الملة والشريعة : ألم تكونوا

منتظرين لزماني ، متوقعين لشخصي ، وترجون الفرج مع ظهوري؟ فلمّا أن ظهرت فيكم وأعلنتُ دعوتي وشهرتُ أمر ربي ، كذبتموني وجحدتموني ، ونافقتم عليّ : فطائفة منكم قاتلوني ، وطائفة منكم رحلوا من جواري حَسَداً لي وبغضة ، حسبما تفعله الأمم الباغية في الأزمان المتقدمة ، إذا (١٥ ب) ظهر مثلي : سُنّةٌ استنّها الظالمون ، أولهم ابليس اللعين مع آدم الكريم . فهل كان ذلك منه إليهم ؟

قالوا : نعم .

قال : فإذا علمتم أن ذلك كان منه ، فما كان جوابهم له عن ذلك بعد استماعهم كلامَه ؟

قالوا : قد قلنا أوْلى لأمير المؤمنين أن يقول ، ولنا أن نسمع ، ونحن محمولون على الشرط الأول الذي شرطه أمير المؤمنين علينا : أنّ ما عرفناه أقررنا به ، وما لم نعرفه أنكرناه ، فنربح بذلك سلامة أدياننا بالتسديق (= التصديق) بالحق ، وسلامة أنفسنا من القتل بالتزام الشرط .

قال لهم أمير المؤمنين عليه السلام : كان جوابهم أنهم قالوا : ما أنت الذي كنا منتظرين لزمانه متوقعين لشخصه ، ولا الذي نرجو الفرج مع ظهوره .

قال لهم : ما لديكم على صحة ذلك أنّي ما أنا هو ؟[1]

قالوا : ما هو مأثور عندنا وموجود في كتبنا وبشّرت به أنبياؤنا لأممهم .

قال لهم : ما هو ؟ بيّنوه .

---

[1] أي : ما دليلكم على أننا لست ذلك الذي تنتظرون زمانه وتتوقعون شخصه ؟

قالوا ثلاث (١٦ أ) خصال : إحداها ليس اسمه كاسمك ، وقد نطق بذلك لسانك في نبوّتك ، وجهرت به لأصحابك ، وجعلت ذلك فضيلة لك . فمنه أخذناك لما قُلْتَ ما حكيته عن المسيح : « ومبشّراً برسول يأتي بعدي اسمه أحمد[1] » ، يحلّل لكم الطيّبات ، ويحرّم عليكم الخبائث ، ويضع عنكم إصْركم والأغلال التي كانت عليكم[2]. فهو كما قلنا : ما أنت المسمى ، إذ اسمك محمد ، والذي بشرت به – باتفاقٍ منا ومنك – اسمه أحمد .

والثانية : مدته ، قد بقي لها أربعمائة سنة من يوم مبعثك إلى حين ظهور هذا المنتظر ، فقد خالفته أيضاً في الاسم والمدّة .

والثالثة : المنتظر إنما يدعو إلى توحيد ربه ، بلا تعطيل ولا تشبيه ولا كلفةٍ تلحق نفوسنا ، حسب ما ذكرته في تنزيلك من تحليل الطيبات وتحريم الخبائث ووضعه عنا إصرنا [3] والأغلال التي كانت علينا . فأي حجة بَقِيَتْ لك علينا ، وليس اسمُك اسمَ من يُنْتَظَر ، بقولك ، ولا فعلك فعله ، ولا المدة (١٦ ب) مدّته ؟ فقد خالفته كما قلنا في الاسم ، والمُدّة ، والفعل .

وإذا كنت إنما تدعونا إلى شريعةٍ فبقاؤنا في شريعتنا آثر وخيرٌ لنا .

وصفة المنتظر عندنا رفع التكليفيات وانقضاء الشرور ، ورفع المصائب

---

١ سورة الصف ، آية ٦ .

٢ إشارة إلى الآية : «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » (سورة الأعراف ، آية ١٥٧) . وفي المخطوط : عنكم ضركم .

٣ في المخطوط : ضرنا .

والشكوك ، وأن لا يتجاوزه في عصره كافر ولا منافق . وأنت أكثرُ أصحابك يظهرون النفاق عليك ، وإنما بغلبة سيفك عليهم سلّموا لأمرك وإذا كان ذلك كذلك ، فلِمَ تلومنا على قتالك وتناقلنا على طاعتك والدخول في شريعتك ؟

ثم قال لهم أمير المؤمنين عليه السلام : أكذا كان ؟

قالوا : نعم كذلك كان ، وكل قولك حقٌ وصِدْق .

قال : فما كان جوابه لهم عن هذا الكلام ؟

قالوا : يقول أمير المؤمنين حسبما جرت به العادة ، ونسمع ونقرن بالجواب إذا علِمناه ، وننكره إذا جهلناه .

قال لهم عليه السلام : أمّا إذا عرفتم ذلك وعلمتموه فلا شك أنكم تعرفون صفة الحال كما جرت ، إن شاء الله .

ثم قال أمير المؤمنين عليه السلام : كان جوابه لهم : لا (١٧ أ) أقاتلكم على الدخول في ملّتي ولتكذيبي والصدوف عن أمري ، لأنكم أصحاب شرائع وكتب ، ومتمسكون بأمرها ناطقون . وليس أقاتل من هذه صفته ، ولا أنا رافع الشرائع ، ولا ذلك كله إليّ ، بل كلما ملكتُ بلداً بسيفي ممن فيه عبدة الأوثان والتناذُر فلي أن ألزمهم الدخول في ملّتي وأقتلهم . ومَنْ كان في البلدة منكم عرضت عليه إما بالدخول في مِلّتي واتباع أمري وشريعتي ، أو أداء الجزية . فإذا كره الوطن الذي ملكته وبسيفي فتحته : فمن وَزَن الجزية منهم أقررته في مكانه ، ومَنْ انتقل عني تركته . ومَنْ قاتلني منهم على مثل ذلك قاتلته ، وانتظرت فيكم حكم ربي .

قالوا : لك ذلك ، فما قلت إلا حقاً ، ولا نرى منك إلا سدقاً .

قال لهم : إذا استقر ذلك بيني وبينكم وقد تأوّلتم عليّ ، ورفعتم منزلتي وفضلي الذي قد أتاني [1] من عند ربي ، وزعمتم أن الذي تنتظرونه له اسمٌ تعرفونه ، وفعلٌ تعلمونه ، ومدة تنتظرونها ، وهي من (١٧ ب) مبعثي إلى حين ظهور هذا المنتظر بقي له أربعمائة سنة — فاكتبوا بيني وبينكم مواصفةً تتضمن كلّ ذلكَ وذكره . وعلى أنكم تدفعون إليّ الجزية طول تلك المدة التي ذكرتم أن المبعوث إليكم فيها يأتي غيري . فإن كنت من جملة المخترصين الكذابين فأنتم تُكْفَوْن مؤنتي ، ويرجع إليكم المُلْكُ إذا ظهر من تنتظرونه . وإن لم يظهر ومدتي قائمة ، وشريعتي ماضية ، وحكمي لازم ، ولم يأتكم في هذه المدة من تنتظرونه ، فلصاحب ملّتي والقائم بدعوتي ، والإمام الذي يكون في ذلك العصر أن يدعوكم إلى ما دعوتكم إليه اليوم . فإن أجبتموه وسلمتم لأمره ودخلتم في شريعتي وطاعته فقد سَلِمْتُم وسَلّمتم . وإن أبيتم عليه كما أبيتم عليّ وصددتم عنه واستكبرتم ، فله أن يأخذكم بالشرط الذي شرطتموه على أنفسكم ويقابلكم : فإن قاتلتموه قتلكم ولا يقبل لكم عذراً ويستبيح مِلّتكم ويهدم شريعتكم بهدمه (١٨ أ) لِبِيَعكم ، ويعطل كتبكم ويكون ما بقي لكم عذر تحتجون به ولا مَحال تركنون إليه ، ولا إبليس تعوّلون عليه ، وهو المنصور عليكم يقطع شأفتكم وشأفة كل الظالمين . فهذا نص المواصفة. أهكذا هو ؟

قالوا : نعم !

قال أمير المؤمنين : والمواصفة لم تزل تنتقل من بعد صاحب الشريعة والملّة من وصيّ سادق إلى إمام فاضل ، حتى وصلت إليّ وهي عندي

١ في المخطوط : أقاني .

فلم يكن له عليه السلام أن ينقض شرطاً أسّسه وحكماً بيّنه ، وهو معروف وقت أن نشأ في الجاهلية محمد الأمين . فكيف ينقضي ما أنعم به عليكم ، ولم يُجز لأحدٍ من أئمة دينه وخلفاء شريعته أن ينقضي ما أمر به من قبل انقضاء المدة ، اتباعاً وتسليماً لحكمه . فلما وصل الأمرُ إليّ ، وانقضت تلك السنون المذكورة في المواصفة في عصري ، وعند تمامها أمري أخذتُ منكم بحقّه ، ودعوتكم إلى شرطكم وشرطه، حسبما تقتضيه الأمانة وحكم المعاهدة . (١٨ ب) أكذلك بلغكم أنه صفة الحال ؟

قالوا : نعم ! كذلك كان .

قال : فأي حجة بقيت لكم عليه وعليّ بعد ما أوضحناه ؟ وأيّ أمرٍ تعديت فيه ، بزعمكم ، عليكم إذا كنت بشرطكم أخذتكم ، وما كنتم تنتظرونه أقمته عليكم ؟ وقد أوسعتكم حلماً وعدلاً ، إن أبقيتُ نفوسكم على أجسامكم ، ونعمكم عليكم إمهالاً لتنتبهوا بعد الغفلة ، وتسلّموا بعد المعاهدة . فأي حجة لكم بعد ما وصفناه ؟ وأي حق معكم بعد ما قلناه ؟ وأيّ عذر يقوم لكم بعد ما شرحناه؟ قولوا واسألوا تجابوا وتُنْصَفوا ، ولا يكون لكم قولٌ ولا حُجة . فانصرفوا محجوجين كاذبين نادمين شاكّين خائبين .

فقال : ماذا تقولون ؟

قالوا بأجمعهم : هذا والله كلّه حق وصِدْق لا نشك فيه ولا نرتاب به . قد سمعنا لو فهمنا . ولله الحجة البالغة رب العالمين ، وصلى الله على نبيّه وآله الطاهرين .

تم الكلام في هذا الفصل . وحسبنا الله ونعم الوكيل . والحمد لله

وحده ، وبه أستعين [1] » .

* * *

وواضح أن هذه الرسالة قصد بها إلى تبرير موقف الحاكم من اليهود والنصارى : من هدم بيعهم وكنائسهم وإجراء ألوان من الإضطهاد عليهم ، كما بيّناه تفصيلاً من قبل (راجع ص ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦١).

ويرى دي ساسي [2] أن هذه المناظرة بين الحاكم من ناحية وعلماء اليهود والنصارى من ناحية أخرى قد حدثت بالضرورة بعد سنة ٤٠٠هـ، ويعتقد أنه لا يمكن أن تكون قد حدثت بعد سنة ٤٠٤ هـ ، إذ أن الحاكم قد سمح في سنة ٤٠٤ هـ لليهود والنصارى الذين لا يريدون الخضوع لقوانينه ولا اعتناق الإسلام أن يرحلوا إلى بلاد الروم ليخلصوا من اضطهاداته لهم .

غير أننا نشك في أن تكون المناظرة قد وقعت على هذا النحو وذلك للأسباب التالية :

١ ـ من غير المعقول أن يسلم النصارى واليهود بأن المدّة هي ٤٠٠ سنة الباقية على مجيء المسيح أو المنتظر ، إذ هذه المدة معناها تماماً أن المقصود هو الحاكم بأمر الله نفسه ، الذي قام باضطهاد اليهود والنصارى ابتداءً من سنة ٤٠٠هـ . فواضح أن تحديد المدة على هذا النحو مصنوع .

٢ ـ لا نعرف من أي مصدر من المصادر عن مناقشات النبي محمد (صلعم) مع النصارى أنها جرت على هذا النحو المذكور في هذه

---

١ المخطوط رقم ١٤٠٨ عربي بالمكتبة الأهلية بباريس .

٢ سلفستر دي ساسي : « عرض ديانة الدروز » حـ١ ص CCCLXXVI من المقدمة .

الرسالة على لسان الحاكم ، خصوصاً المناظرة بين النبي وبين وفد نجران في سنة ١٠ هـ[1] .

٣ ـ ويؤكد عدم صدق هذه الرواية لمناظرات النبي مع النصارى الحجج الثلاث التي وردت على لسان النصارى :

أ ـ فالحجة الأولى وهي الخاصة باسم « أحمد » ساذجة لا يعتقد صدورها عن النصارى في عهد النبي ، إذ « أحمد » و « محمد » واحد ،

ب ـ والثانية غير معقولة أصلاً ، بسبب ما فيها من تحديد سنوات لا ينطبق إلا على الحاكم بأمر الله ،

حـ ـ والثالثة باطلة ، لأن أفعال النبي تؤكد أنه أحلّ الطيبات وحرّم الخبائث ووضع الإصر والأغلال عن أتباعه .

لهذا كله نحن ننكر أن يكون لهذه الرسالة أي أصل تاريخي . وإنما هي وضعت بعد وفاة الحاكم نفسه لتبرير ما فعله ضد النصارى واليهود .

٢ ـ الرسالة الموسومة بالمسيحية

وهذه رسالة غريبة المبنى والمعنى : لأنها تقريع بأقسى الألفاظ وأفحشها للمسيحيين لأنهم لا يعملون بوصية المسيح ، ولا يحذرون من المسيح الضال الكذوب ، ولا يقرون بالمسيح الحق الذي ظهرت علاماته في جميع أنحاء العالم . وكلها تهديد ووعيد « بالرد على ما تنتحله

---

١ راجع تفصيلها في بحث ماسينيون عن « المباهلة » الذي ترجمناه في كتابنا : « شخصيات قلقة في الإسلام »الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٦٤ .

جميع فرق النصرانية ، و كشف عوار ما لفّق لكم بمدينة القسطنطينية ، وتبيين ركاكة عقولكم وقبولكم لما هو خارج عن الحكمة المسيحية »[1]

وصاحب الرسالة يعلم الأناجيل علماً جيداً ، وينقل عنها فقرات كثيرة ، وخصوصاً « « بشارة متى » كما يسميه ، أي انجيل متى . فيورد نقولاً من الاصحاح الثالث من بشارة متى (ورقة ٧٠ أ) ، ومن الأصحاح السادس من بشارة متى (ورقة ٧٠ ب — ٧١ أ) ، والوصية التي تقرأ في يوم الثلاثاء الكبير لمّا جلس يسوع على جبل الزيتون (ورقة ٧٣ ب وما يتلوها) ، وأمر الساعة التي يظهر فيها السيد المسيح (ورقة ٧٦ أ — اشارة إلى انجيل متى اصحاح ٢٤ عبارة ٣٦) ، الخ

وديباجة الرسالة تتحدث عن حمزة بن عليّ بن أحمد على أنه « المسيح الأحد » ، وهي موجهة « إلى جميع مَنْ تقرّب إلى اللاهوت بحقيقة القربان ، وتمسك به من كل أهل الحق : قسيس ، وبطرك ومطران » ، وكاتبها الذي وجهها إلى هؤلاء لا بد أنه بهاء الدين المقتنى ، وهو ينعت نفسه بأنه « العبد الفصيح ، ومملوك السيد الهادي المسيح » (ورقة ٦٩ أ) . ويشير إلى أن « السيد » (= حمزة بن علي بن أحمد) قد وجه رسالة إلى الراهب الجرجاني « ذكر فيها ما لا تهتدى أفهامكم به ، ولا تصبر عقولكم عليه ، من ذكر هذه السنين ، حتى ذكر فيها حدّ هذه العُسْرة والفترة التي تكون على المستجيبين من أجل خطاياهم » (ورقة ٧٧ أ) .

والكاتب يأخذ على النصارى أن عقولهم تصور لهم أن السيد المسيح لا يظهر إلاّ عندهم ، ولا ينتظر مجيئه سواهم ، مع أن المسيح سيظهر للعالم كله . « والسيد (= حمزة) قد عرّف أن ظهوره لخلاص

---

١ في المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بباريس ورقة ٨١ أ .

الأمم من الخطيئة » (٧٦ ب) ولهذا يقرّع المسيحية فيقول : « فتنبهوا أيها الجهلة من مراقد الغفلة ، وارجعوا إلى الحق مع أولياء **السيد** (= حمزة) قبل انقضاء المهلة . فقد دارت الأدوار ، وظهر توحيد الأب **من حيث العالم** ، ولاحت الأنوار ... ثم قال السيد في هذه الوصية : الحق أقول لكم : إن هذه العُسْرة لا تزول حتّى تتم هذه الأشياء كلها . وهذه نصوصات الانجيل ، التي لا يردّها (٧٧أ) وينكرها إلاّ كل كافرٍ ضِلّيل ، وقد رددتموها أيها الكفرة العميان ، وخرجتم عن دين السيد المسيح ، كما خرجتم عن سائر الأديان » (ورقة ٦٦ ب — ٧٧ أ) .

فبهاء الدين يوبخ النصارى وخصوصاً رؤساءهم على أنهم لم يدركوا أن حمزة هو المسيح الذي ينتظرونه ، وأنه قد جاء إلى العالم كله ليخلص الأمم من الخطيئة . ويشير تأييداً لهذا إلى ما جاء في انجيل متى عن مجيء ابن الإنسان (اصحاح ٢٤ عبارات ٢٦ — ٣٦) ، وما يصحب ذلك من علامات ، حيث ورد : « مثل البرق ينطلق من الشرق ويسطع حتّى المغرب ، كذلك سيكون مجيء ابن الإنسان ... وبعد عسرة تلك الأيام ، ستظلم الشمس ، ويفقد القمر لألاءه ، وتسقط النجوم من السماء ، وتترنح قوى السموات . وهناك تظهر في السماء علامة ابن الإنسان ، وهنالك تضرب كل شعوب الأرض على صدورهم ، وسيرى ابن الإنسان قادماً على سحاب السماء بقوة ومجد وسيبعث بملائكته مزودين ببوق رنان ، ليجمع مختارين من أنحاء الأفق الأربعة ، ومن أقصى السموات إلى أقصاها .. الحق أقول لكم ، لن يمر هذا الجيل حتّى يحدث كل هذا . ستذهب السماء والأرض ، ولكن كلماتي لن تذهب . أمّا متى يكون هذا اليوم ، وفي أيّ ساعة ، فلا أحد يعرف ذلك ، ولا ملائكة السماء ، ولا الإبن ، لا أحد إلاّ الآب وحده .»

٣ ـ الرسالة القسطنطينية

وتتضح معاني « الرسالة المسيحية » بصورة أدق وأشد إحكاماً ، وعلى نحو أبعد عن المهاترة ــ في « الرسالة الموسومة بالقسطنطينية ، المنفذة إلى قسطنطين متملك النصرانية » .

ونبدأ فنورد نصّها لأهميتها :

« توكلت على الإله الحاكم المنزّه بالتقديس والتسبيح ، وشكرت عبده الإمام [1] السيد المسيح ، . من العبد الخاضع الناصح ، ومملوك المسيح الإمام المتألّه لطاعة المولى الإله الحاكم الماسح ــ تذكرةٌ لقسطنطين ابن ارمانوس ، متملك النصرانية ، ومَنْ بحوزته من القسيسين والبطاركة والمطارنة والأساقفة المتمسكين بدين المعمودية (٥٦ أ) القائلين ــ كانوا ــ في القدم بنفي العدم ووجود المعنوية ، والناسين لعقائد أسلافهم الحواريين المتحققين لوجود الإلهية الأزلية ، الخارجين عن مذهب القديسين لمناسبتهم في القِدَم للمُسْلِمية [2] واليهودية .

السلام على من عرف مسيحه ومولاه ، وحقق وجوده فأجاب دعاءه ونداه [3] ، وسَلّم لأمره قبل بلوغ الأجل منتهاه !

أما بعد :

فالحمد للحاكم المولى الإله العالّ لجميع العلل العقلية ، المنَزّه عن العدم والقِدَم والكيفية ، والمنفرد بجبروته عن العظم والمائية والكمية ، المتعالي في توحيده عن الألفاظ الجوهرية ، المقدّس بعظمة لاهوته عن

---

١ الإمام السيد المسيح = حمزة بن علي بن أحمد .

٢ يقصد : الاسلام .

٣ أي نداءه .

دقائق الأغراض البديهية ، الذي تجالل عن الضدّ والحدّ والنعت ، وتسامى عن صفةٍ داخلةٍ تحت حصر الزمان والوقت . فالعقول الصافية لعجزها عند استغراب المَعالم البديهيات ، ونَكَلها عن استنباط النتائج إلا بعد تصور المقدمات — تشهد بأنه معبود (٥٦ ب) الأزمان والعصور ومُؤزّل الأزل ومدّهر الدهور ، وأمره المبدع مكوّن الأكوان . وإمام الأئمة ومسيح الأزمان . ومدّيل الدول ونافخ الصور . وقائم العصر وصاحب صَبْحَة الظهور ، الذي خصّه المولى وجعله لكشف معاني التوحيد عَلَماً ومنهاجاً ، وسراجاً في حنادس ظلم الجهالة وهاجاً ، وسبباً لنسخ الشُرع [١] الشركية وكسر قلائد الأوثان ، وهدم القِبَل الإفكية وقطع نواميس أهل العدم أولي الإلحاد والطغيان ، وحجة قاطعة لحجاج أهل البَلَس والجحود وتبياناً شافياً لأهل القدس المسيحية الركع السجود .

فتنبهوا ، أيها المسيحيون ، قبل زلزال النفوس والألباب ، وهجوم الصارخة وبلوغ أجَل الكتاب ، وظهور دابة الأرض وكشف الحجاب . فقد تقاربت الدوائر والأطراف ، وآن «للنون» من «كان» : «كُن» الاتصال والانعطاف : فأرْعُوا [٢] أسماعكم ، أيها الأخوة ، للقول الصحيح ، وتيقظوا ، (٥٧ أ) أيها الغَفَلة عن أيام الدينونية [٣] وفصح حواريّ السيد المسيح . فقد ظهر لتسهيل طرق الرب فمُ الذهب[٤] يُحنّا

١ جمع : شريعة .

٢ في المخطوط : فأريقوا . وربما كانت : فأصيخوا .

٣ في المخطوط : الدنتونية .

٤ يلاحظ إن الكاتب يخلط بين يوحنا صاحب الإنجيل الرابع ، ويوحنا الذهبي الفم ويوحنا المعمدان .

الحواري ، وتشعشعت الآفاق بالنور لقيام المسيح المتأله لطاعة المولى الإله الحاكم الباري .

فإن كنتم يا جماعة القديسين ، لما سطره فم الذهب بحنًّا في انجيله مستجيزين ، وبما اجتمع عليه رؤساء ملّتكم موقنين ، وللثلثمائة وثمانية عشر الذين أنطقوا بروح القدس بالقسطنطينية مسدقين (= مصدقين) ، ولشريعة أيمانكم التي لا يتم لجميع فرق النصرانية – على اختلاف مقالاتهم – قدسٌ ولا قربانٌ إلا بها متحققين – فأعيروني أفهامكم مَعشر القديسين ، وتأملوا قول الأحبار منكم عند كل قربان ، وانتظاركم لمجيء يسوع المسيح لخلاص كل إنسان ، وقولكم : وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأحياء والأموات . فهذا هو الحق والسّدق (= الصدق) لمن عرف بالتوحيد حلولَ يوم الميقات .

فهذه شرعة إيمانكم تشهد عليكم بالغفلة والتقصير ، وتسمكم بسمة أهل (٥٧ ب) التخلف والتغدير ، وهي التي اجتمع عليها رؤساء النصرانية وأكابر المتدينين بماء المعمودية : من البطاركة والمطارنة والأساقفة والأحبار الذين انطقوا بروح القدس بمدينة القسطنطينية ، أعني الثلثمائة وثمانية عشر رجلاً الذين يصفون أنهم أنطقوا بها بروح القدس ، وهي التي لم تختلف جماعتكم ، عند اختلافهم في المذاهب ، في شيء منها ، ولا يتم له دينٌ ولا قربان إلاّ بها ، وهي :

« نؤمن بالله الآب مالك كل شيء ، صانع ما يرى وما لا يرى ، وبالرب الواحد يسوع المسيح ابن الله الواحدِ ، بكرْ الخلائق كلها ، وليس بمصنوع ، إلهَ حقٌ ، مِنْ إلهٍ حق ، من جوهر أبيه ، الذي بيده أتقنت العوالم وخلق كل شيء .

« من أجلنا ، معشر الناس ، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء

وتجسّد من روح القدس وصار إنساناً وحُبِل به ، وولِد من مريم البتول ، وألِم ، وصلب أيام فنطوس [1] بن فيلاطوس ، ودفن وقام في اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء ، وجلس على يمين أبيه . وهو مستعد للمجيء (٥٨ أ) تارة أخرى للقضاء بين الأحياء والأموات .

« ونؤمن بروح القدس الواحد ، روح الحق الذي يخرج من أبيه روحٌ مُحْيية .

« وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا والذنوب .

« وبجماعة واحدة قديسية [2] سلّيحية جاثليقية .

« وبقيامة أبداننا [3] والحياة الدائمة إلى أبد الآبدين » .

فمجموع هذه الشريعة ليست مما أمر بها السيد مسيحُ الأزمان : أن يتجسّد ويقال في هذه المواضع التي أمر بها هؤلاء الرؤساء وجعلوها سبباً لعبادة الأوثان . بل قد أمر السيد بتلاوتها للحواريين وشرح معانيها للأحبار الروحانيين ، وأثبتوها في أناجيلهم ، وشهدوا بها بعد تبيين الأغراض لجماعة الموحدين ، وهي معروفة عندنا معشرَ الحفظة الكاتبين ، منصوصة في مواضعها من أناجيل الأربعة الحواريين ، أعني : يُحنّا ، ومتّى ومرقس ولوقا القديسين . فالواجب علينا أن نذكر ذلك في مواضعه من الأربعة أناجيل ، ليتأدى بنا إلى الكافة معرفةُ التحريم والتحليل ، ونوقفكم، من حيث (٥٨ ب) لا تعلمون ، على مشاكلتكم

---

١ في المخطوط : فيطوس ابن قيلاطوس .

٢ تقرأ بتشديد اللام أو بتخفيفها ،وهي من السريانية ܫܠܝܚܐ = رسول. أي:رسولية. راجع معجم بين سميث Thesaurus Syriacus : Payne Smith ص ١٦١٠ ، اكسفورد سنة ١٨٦٨ . وراجع دوزي :«تكملة المعاجم العربية » حـ١ ص ٦٧٢ ، ليدن سنة ١٨٨١ .

٣ في المخطوط : وبقيامه أبداناً .

لأهل العدم والتعطيل ، الواقفين على ظواهر الأمور دون حقائقها ، كوقوفكم على ظواهر الأقاويل :

وأما قولكم في التسبيحة التي جعلتموها للقربان إنهُ « ألّم وصُلب أيام فنطوس بن فيلاطوس [1] ودفن وقام في اليوم الثالث » : فهذا مثبت في انجيل يُحَنّا [2] في الأصحاح الثاني عند مخاطبة اليهود ليسوع ، فقال لهم : « اهدموا الهيكل وأنا أقيمه بعد ثلاثة أيام » فأنكر اليهود قوله إنه يبني الهيكل بعد ثلاثة أيام . وإنما عنى هيكل جسده . وذكر لتلامذته أنه قد كان قال هذا ، فَسَدّقوا الكتاب والكلمة ، وهذا نصه في انجيل يُحَنّا .

ويجب أن تعلموا ، يا جماعة القديسين ، إنما عنى بغيبته ثلاثة أيام : **اليومَ** الذي هو فيه وقت قيامه بالحق ، ودعوته للخلائق إلى دعوة التوحيد والسّدْق ، وكشفه للأمم أنه إله من إلهٍ حق ، أعني بذلك أن الباري — جلّت قدرته — موجود في خليقته ، وأنه يظهر لهم من حيث هم كما أوجب في (٥٩ أ) صورٍ كصورهم ، وأنه ليس بمعدوم ، لتقوم الحجة بوجوده على كافّة بريّته . فتأملوا حقائق هذا القول ، وتوسّلوا في التوفيق إلى وليّ الهداية والطّوْل .

وأما **اليوم الثاني** فهو ظهور الفارقليط ، لأن يسوع بشّر به وعليه تنبّأ ، كما قال يسوع في انجيل يُحَنّا إن موسى عليّ كتب ، وبذكري تنبّأ . والفارقليط فهو محمد ، وهو أحد أصحاب النواميس ، أعني : نوح وابراهيم وموسى ، الذين ظهروا قبل السيد المسيح .

---

١ راجع الصفحة السابقة ، حاشية رقم ١ .

٢ انجيل يوحنا ، الأصحاح الثاني ، عبارات ١٩ — ٢٢ .

ذلك قول يسوع في الأصحاح الخامس عشر [1] لما عرف بمجيء الفارقليط ، أعني محمد ، لو كنتم تحبونني لكنتم تفرحون بانطلاقي إلى أبي ، لأن لأبي إبناً هو أعظم مني . والآن قد قلت لكم من قبل أن يكون ، حتى إذا كان تؤمنون بي . ولم يقل : تؤمنون به . وبعده : فلست أكلمكم كلاماً كثيراً ، لأن رئيس الدنيا يأتي ، وليس له فيّ شيء ، ولكن ليعلم الناس انما أحبّ أبي . ولم يعرف العالَم معنى قوله . وإنما قال إنه رئيس الدنيا [2] ، وليس هو رئيس الآخرة ، وإنما تم له ذلك (٥٩ ب) ولغيره من أصحاب النواميس لتمام حكمة الباري ، لتقوم الحجة على العالم دوراً بعد دور ، ويقع عليهم الذم لأنهم لم يقوموا بما أمرهم به الباري جلّت قدرته ، من أداء حكمة التوحيد ، بل نكلوا عنها ورجعوا إلى عبادة العدم بالتقليد ، كما أنتم اليوم .

وقال ، يعني الفارقليط : « ليس له فيّ شيء » ، عرّفكم أنه لا يدعو الخليقة إلى توحيد المعبود ، كما دعاكم السيد إلى ايحاد [3]

---

١ انجيل يوحنا الاصحاح الخامس عشر ، العبارة ٢٦ : « حينما يأتي الفارقليط ، الذي سأبعث به اليكم من عند أبي ، روح الحق ، الذي يصدر عن الأب ؛ وسيشهد علي ، وأنتم أيضاً ستشهدون ، لأنكم معي منذ البداية » . والأصحاح السادس عشر ، العبارة ٥ — ٧ : « والآن سأذهب إلى من بعثني ، ولا يسألني أحدكم : « إلى أين تذهب » . ولكن لأني قلت هذا لكم ، ملأ الحزن قلوبكم . ومع ذلك فاني أقول لكم الحق : الأفضل لكم أن أذهب ؛ لإني إن لم أذهب ، فلن يأتي الفارقليط إليكم أما إن ذهبت ، فاني سأبعث به اليكم . وحين يجيء سيفحم العالم في أمر الخطيئة ، وفي أمر العدل ، وفي أمر الحكم : في أمر الخطيئة ، لأنهم لا يؤمنون بي : وفي أمر العدل ، لأني ذاهب إلى الأب ولن تروني بعد ؛ وفي أمر الحكم ، لأن أمير هذا العالم مقضى عليه » . فلاحظ الخلافَ بين هذا النص وبين رواية صاحب الرسالة له .

٢ « رئيس الدنيا » إشارة إلى : « أمير هذا العالم » الوارد في العبارة رقم ١١ من الأصحاح الحادي عشر من انجيل يوحنا ، والتي أوردناها في التعليق السابق مباشرة .

٣ ايحاد : توحيد .

الباري الإله **الحاكم** الموجود .

وأما **اليوم الثالث** فهو قيام المهدي – صلى الله عليه – لدعوته للخلائق إلى باطن الكتب الأربعة الدّالة لأهل الحقائق على التوحيد ، أعني : الزبور والتوراة والانجيل والقرآن . وقد وصلت رسالاته ودلالاته إلى قسطنطين ، متملك النصرانية في وقته ، ولا شك أنّها مُسَطّرة عند جماعة رؤساء العلم منهم ، إذ ليست دعوته كدعوة أصحاب النواميس والتخدّع ، لأنه دعا إلى اليوم الآخر الذي أشار إليه بظهور السيد المسيح .

فلو تدبّر متدبر ذو فهم ، وكشف الغطاء عن قلب متيقظ مستبصر ذي علم ، لتأمل ظهور المهدي عليه السلام ودعوته إلى (٦٠ أ) باطن الكتب الأربعة المذكورة في زمن قسطنطين الأول ، وظهور السيد المسيح بالدعوة إلى التوحيد في زمن قسطنطين الثاني ، ولكان فيه لذوي الألباب مُزْدَجَر ، ولمن كان فيه أدنى مُسْكة من علم الحقائق معتبر .

أما **اليوم الآخر** فهو تمام الأول ، لأن الأصحاح السابع من انجيل يُحَنا يشهد بذلك ، لما قالت إخوة يسوع له : « تحوّل عما ها هنا لترى تلامذتك الأعمالَ الّتي نعمل ، فإنه ليس لأحدٍ (أن) يعمل شيئاً سرّاً . فأظْهِر نفسك للعالم . ولم يكن إخوة يسوع آمنوا به . فقال لهم يسوع : أما وقتي فلم يبلغ بعدُ تحقيقاً » –[1] أعني أن يومه لم يتم ، وإنما يتم عند قوله إنه متهيّىء للمجيء تارة أخرى : « أما وقتكم فهو مُهَيّأ في كل حين[1] » .

فعرّفهم أن وقته الذي يشهر فيه كلمة التوحيد لم يتمّ ولم يَبْلُغ ،

---

١ انجيل يوحنا الأصحاح السابع ، العبارات ٣ – ٦ . والنص الوارد هنا مطابق لما في نص الإنجيل .

وأن وقتهم ، أعني الذين لم يعرفوا كلمة التوحيد ، مهيّأ في كل حين. وهذا هو اليوم الآخر الذي هو تمام الأوّل الذي أعلن فيه التمجيد والتسبيح وظهر لحوارييه ، كما أوعدهم السيد المسيح ، كما قال في الأصحاح [1] (٦٠ ب) السادس عشر : إني نزلت من السماء ، ليس أعملُ بمشيئتي ، وإنما أعمل بمشيئة مَنْ أرسلني . وإنما مشيئة مَنْ أرسلني أن كل مَنْ أطاعني أبعثه في اليوم الآخر ، لأن هذا رضا أبي ، لأن كل مَنْ يرى الابن ويؤمن به تجب له الحياةُ الدائمة ، وهي إنما أقيمت في اليوم الآخر .

فهذه بشارات السيد المسيح ، التي بَشّر بها كل ذي عقل صحيح : فها هو لمجيئه قد استعدّ ووَفَى ، وظهر لأهل التوحيد الذين بعثهم في اليوم الآخر ، كما أوعد لمن أخلص وصفا . فلا تكونوا أيها القديسيون كالذين قال لهم يسوع في الأصحاح الثاني [2] من انجيلُ يُحَنّا المعمداني : إن النور جاء إلى العالم ، فأحب الناس الظلمة أكثر من محبتهم للنور ، لأن أعمالهم كانت خبيثة ، لأن كل من يعمل القبائح يبغض النور وليس يقْبل إلى النور كيلا يفتضح بأعماله . وأمّا ذلك الذي يعمل الحق فإنه يقبل إلى النور لتعرف أعماله أنها من الله مقبولة .

فتفهموا أيها القديسيون ، كلام السيد بهذه الحكم الجلية . فالبشرى في الأصحاح العاشر (٦١ أ) تحقيقاً لمجيئته من جهة أخرى وهو [3] قوله : « أنا الراعي الصالح ، وأنا عارف برعيتي ، ورعيتي تعرفني ، كما أن أبي عارفٌ بي وأنا عارفٌ بأبي ، ونفسي أبذلُ دون الغنم .

---

١ لم نجد هذا الذي يورده في الأصحاح السادس عشر من انجيل يوحنا ولا من أي انجيل آخر. لكن المعنى موجود بوجه عام في الأناجيل . راجع مثلا مرقص ١٤ : ٣٦ ، متى ٢٦ : ٣٩ .

٢ الصحيح انه الاصحاح الثالث العبارات ١٩ – ٢١ .

٣ انجيل يوحنا الأصحاح العاشر ، العبارات ١١ – ١٨ مع بعض الاختصار .

وإن لي كباشاً أخرى ليسوا من هذا الزرب ، وينبغي لي أن آتي بهم فيسمعوا صوتي وتكون الرعية كلها واحدة والراعي واحداً . من أجل هذا أرسلني ، وأنا أضع نفسي لأجدها أيضاً » . فعرّفهم أن الزرب الأول هو شريعة عيسى ، لأنه نصب حوارييه يعمدون الناسَ ، أي يصبغونهم بالعلم الحقيقي في أعقاب شريعة موسى بعد غيبة امليخيا عنهم لما فسقوا وقتلوا الأنبياء – بدعوتهم إلى توحيد الباري الموجود .

ثم قال : « وإن لي كباشاً أخَر ليسوا من هذا الزرب ، وينبغي لي أن آتي بهم » – فالزرب الآخر هو شريعة محمد . وكذلك أوعدهم بمجيئه تارة أخرى . وهذه شريعة محمد قد تَقضّت أيامُها ، وجميع النحل قد وَهَتْ قواها وانحلّ نظامها .

وعرّفهم أيضاً غيبته في (٦١ ب) الأصحاح التاسع [١] في قوله : «فينبغي لي أن أعمل أعمالَ من أرسلني ما دام النهار ، فإنه سيأتي الليل الذي لا يستطيع الإنسان فيه العمل» – أعني بذلك أن شريعة الناموس مَثَلُ الليل المظلم الذي لا نور فيه ، لأن دعواتهم ، أعني أصحاب الشرائع ، إنما كانت مخالفة لأمور الباري جلّت آلاؤه ولتوهيم الناس وإلى العدم والشرك والابلاس .

فهذه بشارات السيد المسيح ، قد فلجت بها الحجة عليكم بالعبد الخاضع النصيح . ثم عَرّفَ العالَم بمجيئه ، وأنه الذي يدعو العالم إلى توحيد الباري الموجود ، وينهاهم عن عبادة العدم المفقود . فلا تتأسَّوْا أيها القديسيون بأهل التنميس والأرتياب ، ولا ترجعوا بعد توحيد المعبود على الأعتاب ، فلكم سوابق الدين الصحيح ، فلا تنكروا – بعد المعرفة – رجوعَ السيد المسيح . وتأمّلوا ما قاله السيد في الأصحاح

---

١ انجيل يوحنا الاصحاح التاسع ، عبارة ٤ .

العاشر [1] وهو : « جئت إلى العالم كي يبصروا ، والذين يبصرون يعمون » . فسمع هذا القولَ الأحبار الذين كانوا معه فقالوا له : يا سيدنا ، لعلّ (٦٢ أ) نحن أيضاً عميان . فمن أجل هذا خطيئتكم ثابتة . »

وإنما عرّفهم أن مَنْ كان يدّعي معرفة الحق ثم دُعي إلى الذي يدّعيه ولم يقبله ، فهو أعمى القلب ، لا أعمى العين .

وقوله : « الذين يبصرون يَعْمَوْن » – يعني الذين كانوا يقرّون بمعرفته ولم يشاهدوه . فلما جاءهم يدعوهم إلى تحقيق ما أوعدهم به من دينهم الذي هم عليه أنكروه وأبعدوه . فلا تكونوا ، أيها القديسيون ، بهذه المثابة ، ولا تحققوا على نفوسكم هذه الأعمال المنافية للأعمال المستطابة.

وكذلك قال السيد في [2] انجيل متى : « ما أكثر من يقول لي يوم القيامة : يا سيدنا ! أليس باسمك تنبّأنا ، وباسمك أخرجنا الشيطان ؟ فأقول لهم : اغربوا عنّي أيتها العجزة العادون » . فاذهبوا فما أن عرفتكم « قط » . وهذا القول إنما يكون لمن أعرِضَ عليهم معرفة السيد المسيح قبل ظهوره فلم يؤمنوا به ، لأنه قال في انجيل [3] متى : « كما كان، (٦٢ ب) في البدء كذلك يكون في الأخير . » فقد بشر به يُحَنّا [4] في البدء قبل ظهوره ، ودعا بني إسرائيل إلى معرفته

---

١ الصواب انه التاسع من انجيل يوحنا حيث يرد في العبارة رقم ٣٩ – ٤٠ : « هنالك قال يسوع : « جئت إلى هذا العالم من أجل الحكم : لكي يبصر الذين لا يبصرون ، ولكي يصير الذين يبصرون عمياناً » . وسمع ذلك الفريسيون الذين كانوا معه فقالوا له : هل نحن عميان ، نحن أيضاً ؟ » فأجابهم يسوع : « لو كنتم عمياناً لكنتم بلا خطيئة ؛ لكنكم تقولون : « نحن نبصر » إن خطيئتكم ثابتة » .

٢ انجيل متى ، الأصحاح السابع العبارات ٢٢ – ٢٣ .

٣ انجيل متى :

٤ يوحنا المعمدان .

والاستضاءة بنوره ، فأنكروا قوله وجحدوه ، وفعلوا ما لم يقولوا إنهم فعلوه . وكذلك قال [1] : « أنا الصوت الذي يهتف في البرية » — أي : سَهّلوا طرق الرب ، فقد نادى المنادي والصوت قد علا ، وأجاب إليه أهل الحقائق ، وعَنَدَ منه من كذّب وتولّى . فقد تسهّلت طرق الربّ ، وتغلّقت السنابلُ عن الحبّ . وأنتم ، يا جماعة القديسين ، أولُ من اقتفى آثار الحواريين الحدود ، وبلغ في الطاعة نهاية المجهود ، وأول مَنْ أبصر وصبر على توحيد الموجود من الأمم ، فدامت بذلك عليكم سوابغُ النعم . فإن ارتهنتموها بالشكر وقبول الأمر ودوام التذكار ، وأجبتم السيد المسيح في دعوته لكم إلى توحيد المولى الإله الحاكم الجبار — كنتم أولاده بالحقيقة ، ودامت بذلك عليكم سوابغُ النعم ، وعوقب بأسبابكم المتخلف من جميع الأمم . وإن أبيتم فالراجفة (٦٣ أ) عن قليل بكم ترجف ، وكتائب الأسباط إلى جهتكم تزحف وتوجف . فقد أذعنوا له بالطاعة وعرفوه ، وصحّ عندهم الموعود الذي كانوا ينتظرونه . وقد حضرت الساعة التي أوعدهم فيها بالمجيء ، وأنه لا يكلمهم فيها بالأمثال ، بل يشرح لهم أمر الأب علانية بتصحيح المقال . وهو قوله في الأصحاح السابع [2] عشر : إنما أكلمكم بهذه الأشياء بالأمثال . ولكنه سوف تأتي ساعةٌ لا أكلمكم فيها بالأمثال ، بل أشرح لكم أمر الأب علانيةً في ذلك اليوم الذي تسألون فيه باسمي .

ولم أرد ، يا جماعة القديسين ، الردّ على حقائق مذهب النصرانية ، وإنما امتثلت المرسوم في أن أحقق عند أهل الفضل منهم والتديّن بمعرفة معاني الأمور الإلهية ، وأعرّفهم من نصوص الانجيل الزّلَلَ

---

١ انجيل متى ٣ : ٣ ، مرقس ١ : ٣ ؛ لوقا ٣ : ٤ ؛ يوحنا ١ : ٢٣ .

٢ الصحيح هو : الأصحاح السادس عشر من انجيل يوحنا ، العبارة ٢٥ — ٢٦ .

الذي ارتكبوه ، وأنهم وَهِموا فيما تصور لهم فيه واعتقدوه . ولما دعوا إلى اتحاد [1] الباري المعبود فأعدموه ، ولم يقفوا على معنى الكلمة المتحدة بالسيد المسيح فيفضلوه .

وهذه الرسالة إلى جميعهم (٦٣ ب) تحذيراً وإنذاراً ، وإيجاب الحجة عليهم وإعذاراً لقول السيد لمن أمّم النجاة ، وشرب ريّه من ماء الحياة : « إن كنتم مستيقظين فلا تناموا ، حتى إذا جاءتكم الكلمة وجدتكم مستعدين » .

فقد أوجزت لكم في الخطاب ، وبيّنت الحقائق لذوي العقول والألباب ، نصيحةً لجماعة القديسين ، وذوداً لهم إلى منازل السابقين . وأنا أوضّح الردّ على جميع النحل الشركية ، المباينة لعقيدة الأمة المسيحية ، وأقطع احتجاجهم فيما ادعوه لشُرعهم [2] أنها مضاهية لدعوة السيد المسيح وقيامه بكلمة التوحيد الأزلية ، ليكون ذلك لجميع شُرَع أهل العدم والتعطيل ناسخاً ، ولما ألبسوه على الأمم بزخرفهم قاطعاً فاسخاً ، وأجعلُ ذلك رداً معجزاً على جميعهم بآية واحدة من القرآن ، الذي تصول بتأويله هذه الأمة — أعني المُسْلمة — على كافة أهل النحل والأديان ، المشتمل على بعض جميع شُرَع أصحاب النواميس ، وأبيّن عجزهم عن حمل الكلمة المتحدة بروح الحق ، القديمة الأزل والتأسيس (٦٤ أ) بمعنى لطيف ثابت القاعدة والأصل ، رقيق الحواشي قائم في جوهر النفس والعقل ، منزه للباري جلّت آلاؤه عن الظلم والجور ، ومثبت لحقيقة العدل ، لأن الباري العلاّم ، مبدع العوالم ومولى الأنام ، لم يهمل الأمم بريّته ، ولم يتركهم سُدىً ، ولم يخليهم في كل وقت وزمان من داعٍ إلى كلمة التوحيد والهدى ، إماماً موجوداً

---

١ اتحاد = توحيد .

٢ جمع شريعة .

معصوماً عن الخطل والشرك والهوى ، لتقوم الحجة بالتوحيد على جميع الأمم والعوالم ، تنزه المولى – بمجد وجوده ببثّ كلمة التوحيد ، التي هي الأمانة إلى الأمم – عن سِمة الجائر الظالم . فما بُعث بالأمر إلى الأمم نبيٌّ مؤيد ولا رسول إلاّ ومجامع رسالاته بأمانة التوحيد وكلمة الحق معقودة [1] موصولة .

فقد سطرتُ في هذه الصحيفة وَكيدَ نَسْخ شريعة الإسلام ، وبيضتها [2] منتظراً الجواب منكم بالطاعة إلى كلمة التوحيد وَكشْف اللثام . وهو [3] : « إنّا عرَضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال، فأبيْن أن يحملنها وأشفقن منها وَحمَلها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً [4] » . (٦٤ ب) فهذه أعظم قوارع القرآن ، وأوكد حجج التأويل والبيان والبرهان :

إن المعنى في السموات والأرض والجبال عندهم السامي المتعالي هم النطقاء أصحاب الشرائع والنواميس وأُسُسهم وحُجَجُهم الدعاة إلى العدم والشرك والتبليس ، الذين تفسخوا ونكلوا في التوحيد عن الأداء ، ورجعوا على الأعقاب إلى القهقرى . وانفرد بكلمة التوحيد مسيح الأزمان إمام الورى ، لأن الباري – جلّت قدرته – أعلى وأعدل من أن يأمر بعرض أمانة التوحيد على السموات والأرض والجبال الجماد . ، بل هي على ممثولاتها المقدّم ذكرهم ليصحّ التأويل المبيّن لنقض شريعة العدم والتلبيس والإلحاد .

وإذ قد صحّ ذلك وثبت عند ذوي العقول والألباب بأن أصحاب

---

١ في المخطوط : معقود موصول .

٢ في المخطوط : وبيضته .

٣ الصواب : وهي اشارة إلى آية القرآن التي أشار اليها منذ قليل .

٤ سورة الأحزاب آية ٧٢ .

الشرائع كفروا بأمانة التوحيد ورجعوا على الأعقاب ، وستروا ما أمروا بثّه وأوهموا بالشرك والارتياب — فقد دحضت حُجّة من تمسك بنواميس الشرع ، وتبيّن جحدهم للتوحيد وتمسكهم (٦٥ أ) بالعدم والزور المبتَدَع . فإن اعترض معترض من أهل النحلة ، الحائدين عن سنَن الدين وحقيقة القبلة ، وقال : إنما عرض [١] الأمانة عليهم عرْضاً ، ولم يجعلها حتماً فرضاً — يقال له : قد جهلت أمر الباري ونهيه ، جلّت آلاؤه . اعلم أن أمر الباري — عظم علاؤه ، وتقدّست أسماؤه — عرْضٌ وتخيير ، ونهيه عظةٌ وتحذير . لأنه لو كان أمره حتماً واجباً ، ونهيه جزماً لازباً، لم يشك في توحيده من البرية أحد ، وتساوى الكافة في الدين والمعتقد . وعند تساويهم يبطل الثواب والعقاب. وهذا شيء لتدفعُه العقول والألباب .

فقد صحّ أن الذين أؤتمنوا على الأمانة خانوا فيها وكفروا ، ورجعوا عن كلمة التوحيد إلى غير ما به أمروا .

فأما الإنسان الذي حملها وكان ظلوماً جهولاً ، فسيُردّ وينظر بيمينه إلى عنقه بجحده مغلولاً ، وهو الشيطان المفرد ذكره في القرآن، الذي لم يك شيئاً مذكوراً ، كما قال : « هل أتى على (٦٥ ب) الإنسان حينٌ من الدهر » [٢] وهو صاحب ناموس شريعة الإسلام الذي أشهده بالتأنيس على نفسه وليّ الدين والإنعام ، وغشي على بصره وقلبه أن يستر عورته بغيره من الكلام ، فقال للناس — يعني نفسه ، وقد أعدمه المولى عقله وحسّه : « عبس وتولى ، أن جاءه الأعمى ، وما يدريك لعله يزّكى ، أو يذّكّر فتنفعه الذكرى . أما مَن استغنى ،

١ في المخطوط : أعرض .
٢ سورة الإنسان آية ١ .

فأنت له تَصَدّى ، وما عليك ألا يزّكى ، . وأما من جاءك يسعى ، وهو يخشى ، فأنت عنه تَلَهّى . كلاّ إنها تذكرة ، فمن شاء ذكره[1] »

فإن أصختم أسماعكم للتيقظ والانتباه ، وأجبتم العبد الناصح من قبل أن يختم على القلوب والأفواه ، وَيحُلّ ما ختم[2] على الكواهل وكتب على الجباه — شَرَح لكم نسخَ الشرائع والنواميس بالقول الصحيح ، وكنتم بالحقيقة عبيد السيد المسيح ، وتصح لكم دعوة جدكم إسحق المغتصبة من أبيكم العيص إلى يعقوب ، ولد إبراهيم ، الذبيح ، وتشملكم الرحمة بتلك الدعوات ، وتحل (٦٦ أ) بساحتكم الميامن والبركات ، وتظهر بين أظهركم أنوار الحواريين الأملاك ، وترتقون بإجابة دعوة التوحيد إلى أعنان الأفلاك ، وتُهْرَع إليكم أهل الجزائر والأقاليم ، وتكونوا أنصاراً بالحقيقة ومعدنَ التوحيد وأصنافِ التعاليم .

وإن ألغيتم الجواب ، وأحرمتم الصواب ، فما على الرسول إلاّ البلاغ المبين ، والنصيحة لكل موحد ذي دين . فقد نسخْت شريعتكم بما اعتورها من الضعف والتعطيل ، واقرارُكم بمن جمعها لكم عند شككم فيها بعد الدهر الطويل . هذا بعد تحققكم بسدْق (= بصدق) حواريي السيد أصحاب التحريم والتحليل ، طلبتم شهادة غيرهم رجوعاً إلى الناموس ، وهم الشهداء عليكم بحكم الانجيل .

فتأملوا ما قاله السيد[3] لما سأله القادمون إليه : متى يرجع ملك بني إسرائيل ويظهر الدين ؟ فقال لهم : ها أنا إذن أقبل كاللص ، وسوف تجهلون الوقت الذي أتى فيه . فمن سبق إليّ جعلته ساريةً

---

١ سورة عبس آيات ١ — ١١ .

٢ في المخطوط علامة على الحاء بأنها مهملة .

٣ إشارة إلى ما في رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيك العبارة الثانية من الأصحاح الخامس : « أنتم تعلمون جيداً أن يوم الرب سيأتي مثل اللص في جنح الليل » ، وما في رسالة بطرس الثانية (٣ : ١٠) : « سيأتي يوم الرب مثل اللص » .

في بيت إلهي . (٦٦ ب) فأخبرهم أنه سيرجع ، ولكنه يأتي على غفلة : فمن انتبه وتيقظ حرر نفسه وأهله . فشبه نفسه باللص الذي يأتي والناس في غفلتهم ، والممدوح هو السابق إليه والمسارع نحوه .

وكذلك قال [1] : « ادخلوا من الأبواب الضيقة ، ولا تدخلوا من الأبواب الواسعة فإن فيها التلف . » فعنى [2] بالضيقة صعوبة التوحيد . فتأملوا ، أيها القديسيون ، حقائق هذا التحقيق والتصريح ، وارجعوا إلى الحق قبل قطع المعاذير بظهور السيد المسيح . وقد نسخت فيما بيضت أيضاً – بتأييد الوالي – شريعة التنميس والبهتان ، بآية واحدة معجزة التأييد والبرهان ، ودحضتها بقول ثابت معجز ، واستأصلت شأفتها بحسام لسان قاطع للطّلا مجهز . فهذه دلالات مسيح الأزمان ، وصاحب رجعة الكشف وغيبة الامتحان ، التي بشر بها لأصفيائه الحواريين ، حين وعدهم بالمجيء للقضاء بين العالمين .

فتنبهوا ، أيها القديسيّون ، من سكرة الغافلين ، واسألوا رؤساء (٦٧ أ) نحلتكم السادقين ، ليوقفوكم على الحق اليقين بأن السيد المسيح إنما خاطب حوارييه ودعاهم إلى التوحيد والتقديس ، ونهاهم عن الأعمال الدنيوية المشتملة على التغيير والتلبيس ، ولم يأت بشريعة علمية كشرع أصحاب النواميس . وكذلك رد على اليهود في الأصحاح الثامن [3]

---

١ أنجيل متى – الإصحاح السابع ، العبارة رقم ١٣ .

٢ ص : ما عنى .

٣ انجيل يوحنا الأصحاح الثامن ، عبارات رقم ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٤ : « فأجابوه : « أبونا هو ابراهيم؛ فقال لهم يسوع : « لو كنتم أبناء ابراهيم ، لفعلتم أفعال ابراهيم » . وها أنتم تريدون قتلي ، أنا الذي أقول الحق ، الذي سمعته من الله . وابراهيم لم يفعل هذا ... لماذا لا تفهمون قولي ؟ ذلك أنكم لا تستطيعون الاستماع إلى كلامي . إن أباكم الشيطان ، وأهواء أبيكم (هذا) هو ما تريدون تحقيقه منذ البدء كان هذا قتلا : ولم يكن (أي الشيطان) على حق، لأنه ليس فيه حق؛ وإذا قال أكاذيب فهو يستمدها من ذاته ، لأنه كذوب وأبو الكذب » .

اجتمعوا على جميع هذه الشريعة التي جعلوها لهم قرابين ، وتأسّوْا بأصحاب النواميس المموهين ، لبعد زمنهم من زمن أسلافهم أهـل الحقائق الموحّدين ، وقصور أفهامهم عن منازل أهل القدس الحواريين .

والآن ، يجب عليكم ، يا جماعة القديسين ، أن تتأمّلوا هـذا الخطاب ، وتُعيدّوا لما قد أوضح لكم مفهومه سادق الجواب . فقد ظهر روحُ القدس الواحدُ ، روح الحق ، لغفران الخطايا بجماعة واحدة قديسية صبرت في طاعته على المحن والبلايا ، وآمنت بقيامة أبدانها والحياة الدائمة إلى أبد الآبدين — وأضاءت بنور كلمة التوحيد الآفاق للمستبصرين ، وتضاءل لارتفاعها زخرف الفاسقين . فتنبهوا ، أيها المسيحيون ، فقد فرح الزارع بالحاصد ، وقامت بوجود كلمة الحق الحجةُ على الكافر والجاحد . وقد جمعنا بزورَ أثمار الحياة ، وآن اجتثاث شجرة الفراعنة (٦٨ ب) الطغاة . وهذا قول السيد : فانظروا إلى الأرضين قد ابيضت وآن حصادها ، وآية التوحيد قد ظهرت وقرُب ميعادها . فأين تذهبون ؟ ! فقد تلجلج الخصمون ، وافتضح المختلفون المدّعون ، وفاز السادقون الموحدون ، وخسِر المقصّرون المبطلون .

فتنبهوا أيها المسيحيون عن مراقد الغفلة والمهل ، فقد دارت الأدوار وتَقَضّتْ أيامُ جميع الملل ، والأممُ في غمرة ساهون ، وعن الاستعداد ليومٍ لا مردّ له لاهون ، وعن طلوع الشمس من فلك الأنوار ، وظهور أمر المولى الإله الحاكم الجبار بحجب من الملائكة الروحانيين الأطهار ، وأفواج من الكروبيين أولى الأجنحة والأنوار ، يقدمهم السيد مسيح الأمم في الأدوار والأكور . قد فتحت أبواب السماء لنصرته ، وتزلزلت فجاج الأرض لهيبته وقدرته ، وطبع له بخاتم العزّ والبقاء ، وأفلح من لمقاليده قبل الظهور ألقى . فوحقّ الحق ، لكأنكم (٦٩ أ) بعظمٍ ما توعدون ، ولكل أجلٍ كتابٌ ، وسوف تعلمون وستذكرون

لما قالوا له إن أبانا نحن هو ابراهيم : فقال لهم يسوع : لم يفعل ابراهيم هذه الأفعال ، غير أنكم إنما تعملون عمل أبيكم ابراهيم . ثم قال لهم : « أنتم لا تفهمون قولي » ، لم يقل « عملي » . وقال : « وانكم لا تطيقون استماع كلمتي » ولم يقل « فعلي » . « وإنما أنتم من أب محال ، وشهوة أبيكم تتهودون ، ولم تعلموا ذلك الذي هو منذ البدء . فقال للناس ولم يثبت قوله على الحق لأن ليس فيه حق ، وإذا تكلم بالكذب فإنما يتكلم مما له ، لأنه كذوب وأبو الكذب . » فعرفهم أن الكذب هو الشرائع الناموسية ، وعرفهم منزلة أبيهم ابراهيم ، لما انتسبوا إليه نسبة دينية . — ثم قال لهم[1] بعد ذلك : « الحق أقول لكم : إن من يحفظ قولي (٦٧ ب) لا يرى الموت أبداً» — ولم يقل إن من يعمل عملي لا يرى الموت أبداً . والقول هو كلمة التوحيد الحقيقية . والدليل على ذلك أنه إنما أمر حواريه يعمدون الناس بالماء المعين . والماء دليل على حقيقية التوحيد وعلم الدين . وكذلك يسمي المواضع التي يعمدون الناس فيها : البيعة والمذبح . وإنما عنى بالمذبح أنه يذبح فيه عقائد النواميس ونحل المشركين ، ويوقفونهم بالتوحيد على الطريق المستقيم . والبيعة فهي يمين ، وميثاق ، وتشديد ، كان يؤخذ بها على كل من أجاب إلى دعوة التوحيد التي هي الكلمة المتحدة بالسيد المسيح ، لأن جوهره صار متحداً بجوهر كلمة التوحيد الصريح ، لأنه لم يتجسد في فعله بشيء من الناموس والشرع ، ولا أمرهم بشيء من الإفك والبدع . ولذلك بطل قول كل من ادعى أن الكلمة المتحدة بالسيد المسيح قد أتى بمثلها كل من تنبأ من أصحاب الشرائع الناموسية ولم يفرقوا بين ما أتوا به من الشرك وبين كلمة التوحيد القدسية . (٦٨ أ) وإنما رجع المتخلفون من النصرانية المتأخرون ، أعني الذين

---

١ انجيل يوحنا ، الاصحاح الثامن ، العبارة رقم ٥١ .

ما أقوله لكم ، وأفوّض أمري إلى وليّ الحق فأجره غير ممنون .

وكُتب لتسع بقين من شهر صفر من السنة الحادية عشر من سنين قائم الزمان ، وتمام السابعة من غيبة الأمتحان . تمت والحمد لمولانا الحاكم وحده ، والشكر لمسيح الأمم وهاديها عبده» [1] .

* * *

ذلك نص الرسالة التي وجهها بهاء الدين المقتنى إلى قسطنطين بن أرمانوس . ونلاحظ عليها ما يلي :

١ ــ أما قسطنطين بن أرمانوس ، الموجهة إليه هذه الرسالة ، فهو قسطنطين الثامن ، ابن الامبراطور رومانس الثاني Romain II . وقد ولد في سنة ٩٦١ وتوفي في ١٢ نوفمبر سنة ١٠٢٨ : ولما توفي أبوه في سنة ٩٦٣ وعمره سنتان صار امبراطوراً بالاشتراك مع أخيه باسيليوس الثاني Basile II . ولما بلغ باسيليوس سنّ الرشد انفرد بالحكم ولم يترك لأخيه قسطنطين غير المزايا التشريعية المرتبطة بلقب امبراطور . وتزوج من هيلانة بنت أحد أعيان بيزنطة ، فولد له منها ثلاث بنات هن : ايدوقه وزوئيه وتيودورا Théodora , Zoé , Eudocie وعاش قسطنطين بعد وفاة أخيه في سنة ١٠٢٥ رتولى الامبراطورية بعده فأصبح امبراطوراً وحده من سنة ١٠٢٥ حتى سنة ١٠٢٨ م . غير أنه وقد ألف حياة اللهو استمر عاكفاً على ملذاته تاركاً شئون الحكم الفعلي لوزرائه وكانوا وصوليين خالين من الكفاية . وخلال مدة حكمه القصيرة هذه أمر بسمل عيون كثير من النبلاء الذين خاف قسطنطين من مطامعهم . ولما لم يعقب ذكوراً فقد قرر في أخريات حياته أن يزوج ابنته زوئيه إلى كبير من كبراء

---

[1] عن المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بباريس ورقة ٥٥ ب – ٦٩ أ ،

البلاط ، وهو محافظ القسطنطينية واسمه رومانوس أرجير Romain argyre ، ومات بعد ثلاثة أيام فتبوأت عرش الامبراطورية البيزنطية ابنته زوئيه وشاركتها أختها تيودورا وزوجها رومانوس الثالث .

وكان سلفه باسيليوس الثاني قد قام في سنة ٩٩٥ م (٣٨٥ هـ) بحملة ضخمة على الشام ، واستولى على حلب وحمص وشيزر وفرض سلطان بيزنطة في تلك النواحي . ثم عاد في سنة ٩٩٩ م (٣٨٩ هـ) بعد الهزيمة المنكرة التي أصابت دوق انطاكية دميان دي لاسين Damien Dalassène .

— إلى غزو الشام وانتصر عدة مرات وبلغ في زحفه حتى بلغ طرابلس الشام . وفي سنة ١٠٠١ م (٣٩١ — ٣٩٢ هـ) عقد مع الحاكم بأمر الله معاهدة ، استمرت نافذة المفعول حتى سنة ١٠٢٥ [١] (٤١٥ هـ) .

وتاريخ الرسالة هو ٢١ صفر سنة ٤١٩ هـ ويناظر ٢١ مارس سنة ١٠٢٨ م ، ووفاة قسطنطين الثامن كانت في ١٢ نوفمبر سنة ١٠٢٨ م ويناظر ٢١ شوال سنة ٤١٩ هـ . وإذن فالتواريخ ممكنة والرسالة قد كتبت قبل وفاة قسطنطين الثامن بسبعة أشهر و٢٢ يوماً . فلا محل للطعن فيها من الناحية التاريخية الزمنية .

٢ — كان الاحتكاك بين بيزنطة والشام شديداً طوال عهد باسيليوس الثاني كما رأينا ، وإن كانت معاهدة سنة ١٠٠١ م (٣٩٢ هـ) وضعت حداً للقتال بين بيزنطة وسوريا الإسلامية ، واستمرت المعاهدة قائمة حتى آخر حكم باسيليوس الثاني . ولكن في عهد قسطنطين الثامن (سنة ١٠٢٥ م — سنة ١٠٢٨) تجددت الاشتباكات . وهذا يفسر اهتمام

---

١ راجع :
Schlumberger : L'épopée byzantine, II, p. 201 sqq.; b) Vasilien : Histoire de l'Empire byzantin, I, pp. 412-413; c) Grande Encyclopédie, s.v.

المقتنى بهاء الدين باجتذاب بيزنطة وربما بأخذ جانبها في الصراع بين الدولة الفاطمية الإسلامية وامبراطورية بيزنطة المسيحية . وهذا يفسّر لنا لهجة التودّد التي خاطب بها بهاء الدين الامبراطور وكبار رجال الدين المسيحي في بيزنطة . فهو ينعتهم بالقديسين ، ويقرّب ما بين دعوة التوحيد الدرزية وبين العقائد المسيحية ، هادفاً من وراء ذلك إلى بيان أن الفارقليط الذي أعلن عن قدومه المسيح عيسى بن مريم هو نفسه حمزة بن علي بن أحمد ، وأن هذا الأخير هو السيد ، مثلما كان المسيح هو السيّد Seigneur ، وأن على المسيحيين أن يؤمنوا بأن حمزة وديانة التوحيد التي دعا إليها هو الفارقليط الذي أعلن عن مجيئة المسيح وقال عنه إنه ابن الله وهو أعظم من المسيح عيسى بن مريم وإنه سيفحم العالم في أمر الخطيئة وأمر العدل وأمر الدينونة أو الحكم (انجيل يوحنا ، الأصحاح الخامس عشر ، العبارات ٢٦ وما يتلوها) .

٣ — وبهاء الدين في سبيل ذلك يلجأ إلى :

أ — تأويل بعض أحداث حياة المسيح تأويلاً يؤدي إلى ما يهدف إليه ، مثل تأويل غيبة المسيح ثلاثة أيام ، وتأويل أقوال المسيح في الأناجيل على النحو الذي يتفق مع عقيدة التوحيد : من مسخ الشرائع السابقة ، والدعوة إلى كلمة التوحيد الأزلية ، الخ... كما رأيناه تفصيلاً في الرسالة .

ب — ينقل الكثير من نصوص الأناجيل ، وبخاصة انجيل يوحنا الذي اعتمد عليه كل الاعتماد ، وكذلك ينقل أمانة مجمع نيقيه الذي اتفق فيه ٣١٨ حبراً من كبار أحبار الكنيسة المسيحية ووضعوا صيغة الإيمان . وهو في نقله أحياناً يتصرف في النقل ، حتى يكون المنقول أقرب إلى تحقيق الغاية التي يستهدفها . ولكنه على وجه العموم

أمين في نقل النصوص .

حـ - ويأخذ على أحبار النصارى الذين وضعوا صيغة الإيمان هاتيك أنهم لم يفهموا المقصود الحقيقي الذي قصده المسيح فيما يتعلق بثلاثة أمور : آلامه ، وموته ، وبعثه من القبر في اليوم الثالث .

فيفسّر هذه الأيام الثلاثة من الصلب إلى قيامة المسيح بأن اليوم الأول يقصد به قيام المسيح برسالته ، واليوم الثاني هو رسالة الفارقليط ، الذي هو محمد (صلعم) . فكما بشر موسى بمجيء يسوع كما قال يسوع نفسه (انجيل يوحنا ، الفصل الخامس ، العبارة رقم ٤٦) ، فكذلك بشر عيسى بمجيء محمد . والغريب كما لاحظ دي ساسي [١] بحق ، أن بهاء الدين يطبق هنا على الفارقليط ما قاله يسوع عن « أمير هذا العالم الذي سيأتي » . واليوم الثالث هو يوم رسالة « المهدي » الذي ظهر ليدعو الناس إلى اعتناق مذهب التأويل . ويقول بهاء الدين إن « المهدي » هذا بعث برسالة إلى قسطنطين - ويفترض دي ساسي أنه ربما كان قسطنطين السادس أو السابع - الذي كان على عرش بيزنطة في عهده ، يدعوه فيها إلى اعتناق مذهبه ، وأن قسطنطين تسلّم رسالة المهدي ، ولا بد أنها لا تزال موجودة بين أيدي زعماء النصارى . وهذا المهدي ، هكذا يقول بهاء الدين ، دعا الناس إلى معرفة اليوم الأخير الذي يظهر فيه المسيح ، وهذا المسيح هو حمزة بن علي بن أحمد ، واليوم الأخير هو وقت ظهور « العقل » باسم حمزة وعلى صورته . وهذا اليوم الأخير هو تتمة اليوم الأول ، وهو الذي عنه يخبر المسيح حين قال : « لم يأت وقتي بعد » (انجيل يوحنا الإصحاح السابع ، العبارات ٣ - ٦) .

---

١ دي ساسي : « عرض لديانة الدروز » حـ٢ ص ٥٣٥ ، باريس سنة ١٨٣٨ .

٤ ـ الرسالة الموسومة بالتعقب والافتقاد

لأداء ما بقي علينا من هدم شريعة النصارى الفسقة الأضداد

وهذه آخر الرسائل الأربع الموجهة ضد المسيحية . وكاتبها هو المقتنى بهاء الدين ، وينعت نفسه بأنه « « العبد المقتنى الناصح المملوك لمسيح الأزمان ، ومحلل معاقد (٨٢ أ) الملل وناسخ الأديان ، وقاتل الابليس والشيطان ، ومُهْلِك العجل والشيصبان » ، ووجهها إلى « المحكوم عليه بعد أرمانوس الهالك ، يعني الأرخن مخائيل ، الممتحن بخرف المكسورة الناب ، ابنة قسطنطين ، المختطف المرتعش العاجز الضلّيل ، وإلى جميع فرق النصرانية النجسة الطاغية ، والأمة المنكرة الفاسقة الباغية ، الدعيّة الكاذبة الخطيّة ، القريبة المدة والأجل ، المؤاخذة بسوء العقيدة وخبيث العمل ، المقطوعة الأصل والأمل ، الممنوعة من البقاء والمهل » .

وكما لاحظ دي ساسي بحق ، فإن مخائيل هذا الموجّهة إليه الرسالة لا بد أنه الامبراطور مخائيل البفلاجوني ، الذي خلف رومانوس أرجور Romain argyre . وكما قلنا في تعليقنا على الرسالة السابقة ، كان أرمانوس قد تزوج من زوئيه ، بنت الامبراطور قسطنطين الثامن . وزوئية قد أمرت بقتل زوجها ارمانوس ، ولهذا يرد هنا وصفه بـ « الهالك » ، أي الذي مات قتلاً . وبعد قتل زوئيه لزوجها أرمانوس تزوجت مخائيل ورفعته على عرش الامبراطورية البيزنطية في سنة ١٠٣٤ م (سنة ٤٢٧ هـ) ، وكانت آنذاك عالية السن ، ولهذا ينعتها بهاء الدين بـ « المكسورة الناب » الخرفة . وكان مخائيل عرضة لنوبات من الجنون « وهذا ، فيما أعتقد ، معنى هذه الكلمات : المختطف المرتعش»[١] .

---

١ دي ساسي : « عرض لديانة الدروز » حـ٢ ص ٥٤٨ – ٥٤٩ . باريس ، سنة ١٨٣٨ .

وواضح أن هذه الرسالة كتبت بعد سنة ١٠٣٤ (٤٢٥ هـ) لأنها مرسلة إلى مخائيل هذا ، أي بعد الرسالة السابقة بأكثر من ست سنوات . ولهجتها البالغة العنف والاقذاع تدل على أن الرسالة السابقة لم تأت بأية نتيجة ، وأن العلاقات قد زادت سوءاً إلى أبعد حد بين الدروز وبين نصارى القسطنطينية . فالمقتنى بهاء الدين يحمل حملة شعواء على نصارى بيزنطة لأنهم اضطهدوا أتباع ديانة التوحيد ، أي الدروز ، وساعدوا دجالاً أبرص أعور كان عدوّاً لديانة التوحيد ، فقتلوا أولياء ديانة التوحيد ،« ونهضوا لنصرة **الأبرص** الأعور الدجّال ، ليصحّ قول السيد لما ظهر بلسان العرب ، فيما مضى من الأعوام والحقب ، إشارة إلى معجزة الفائض على النبوّات ، وقوله الحتم في نسخ المذاهب والمقالات :

فكأنّ دجّال القيامة أعورٌ قد ثار في يوم الكريهة من حلَب
والروم أجمع عونه ، وهو الذي لا شك موردها الخزيّة والحرَب

ثم قام بعد ذلك يتلو هذا القول إشارة إلى حواريه وأوليائه ، وحججه وأنبيائه :

يا ربّ أنجز وعدهم بوليّهم في دار مصرٍ في جمادى أو رجب

ثم قال بعد ذلك دلالةً على تناهي مدتكم (٨٤ أ)، وتعييناً على استئصال شأفتكم :

إذا رأيت الوقت فارقب حينه وترى النصارى قد تناهت في الرّتَب
فهناك حين الأمر ، فاعلم أنه قد فار تنّور السفينة وانقلب
بادر إليها بالقبول فإنها ريح السلامة في الإقامة والطلب[1] »

١ « الرسالة الموسومة بالتعقب والافتقاد، لأداء ما بقي علينا من هدم شريعة النصارى الفسقة الأضداد» ، المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بالمكتبة الأهلية بباريس ، ورقة ٨٣ ب – ٨٤ أ .

ويتوعدهم بأنهم أي رؤساءهم قد نقضوا تعاليم السيد المسيح ، لأنهم يقتلون الأبرار ، صنيع آبائهم . ويستشهد بما ورد في انجيل متى (إصحاح ٢٣ ، عبارات ٢٩ — ٣٦) فيورده هكذا : « الويل لكم أيها الكتبة والأحبار الكثيرون الربا ! إنكم تبنون قبور الأنبياء ، وتزينون[١] قبور الأبرار . وأنتم القائلون : لو كنا على عهد آبائنا لم نشركهم في قتل الأنبياء . وأنتم تشهدون على أنفسكم أنكم أبناء أولئك الذين قتلوا الأنبياء وأنتم مقيمون على صفة آبائكم . أيها الثعابين ، فأنتم أولاد الأفاعي . فكيف تهربون من عقاب جهنم »[٢] فهذه شهادة عليكم في نصوص الانجيل الذي لا يرده وينكره (٨٤ ب) إلا مَنْ عقيدته الجحد والتعطيل. ثم عرّفكم في الأصحاح الثامن عشر[٣] ، بعد هذا القول المنزه عن الكذب والنكر لإتيان رسله في هذا الزمان والعصر ، قبل ظهوره ورجعته ، وذلك في آخر الوقت عند خروجه من العالم وحضور غيبته ، فقال عطفاً على ما تقدم : « ومن أجل ذلك إني مرسلٌ إليك أنبياء وحكماء وكتبة ، فتقتلون بعضهم وتصلبونهم ، وتجلدون آخرين في مجامعكم وتطردونهم من مدينة إلى مدينة ، وتخرجونهم حتى تعاقبوا بكل وفاء الأبرار التي[٤] سفكت على الأرض ، مثل دم هابيل السدّيق (= الصدّيق) الكامل الأرجح ، إلى دم زكريا أبو يحنا[٥] الذي قتلتموه بين الهيكل والمذبح . أقول لكم حقاً يقيناً إن هذه العسرة لا تزول حتى تؤاخذوا بهذه الأشياء ، وتحل بكم هذه الأمور كلها » (انجيل متى

---

١ المخطوط : تزمون — والتصحيح عن أصل الأنجيل .

٢ انجيل متى ، الأصحاح الثالث والعشرون ، العبارات ٢٩ — ٣٣ .

٣ كذا ، وهو في الأناجيل المتداولة ، الأصحاح الثالث والعشرون من انجيل متى .

٤ في المخطوط : الذي سقك .

٥ كذا ، والذي في انجيل متى : زكريا ، ابن برخيا . وهنا مشكلة في صحة هذا الاسم ، فراجعها في الشروح على هذا الموضع من انجيل متى .

أصحاح ٢٣ ، عبارات ٣٤ – ٣٦) . ويقول لهم بهاء الدين إنهم سيعاقبون بقبيح أفعالهم برسله وحوارييه في خروجهم لنصرة الأبرص الأعور الدجّال في هذا الزمان .

كذلك يورد ما في « الفصل الذي يقرأ في اليوم الأول من الغطاس : وأقبل يُحَنَّا الصابغ وجعل يعلن صوته ويقول : توبوا أيها الناس ، فقد اقترب ملكوت السماء ، (المبرىء من البرص والضلال والعمى .) [١] ومن قبل هذا بشر شعيا النبي عن فعل إليا ، وهو يحنا الصفا ، فقال : موت منادٍ في القفر . أعدّوا طريق الرب ، وَسَهّلوا سُبُله »[٢].

ويقول لهم بهاء الدين متوعداً إن يحنا الصابغ (= يوحنا المعمدان) سيعود ، وهم عنه لاهون معرضون . ويورد قول يسوع : « الحق أقول لكم إنه لا يتم في أولاد النساء أعظم من يحنا الصابغ ، وأخوه الصغير في ملكوت السماء أعظم منه . » وهو تحريف عما ورد في انجيل متى (اصحاح ١١ ، عبارة ١١ :) إذ يرد : « الحق أقول لكم ، لم يظهر بين أبناء النساء من هو أعظم من يوحنا المعمدان ، ومع ذلك فإن أصغر صغير في ملكوت السموات أعظم منه » . ويقول عن يوحنا المعمدان (يحنا الصابغ ، كما في عبارة الرسالة) إنه هو ايليا (« اليا » في نص الرسالة ») « الذي قيل إنه مزمع أن يأتي في مجد أبيه . فمن كان له أذنان سامعتان فليسمع » – وهذا هو ما ورد في انجيل متى أصحاح

---

١ هذه العبارة غير واردة في أصل انجيل متى .

٢ انجيل متى ، الأصحاح الثالث ، العبارات ١ – ٣ ؛ وفي النص هكذا : « في تلك الأيام ظهر يوحنا المعمدان الذي يعظ في قفر اليهودية وهو يقول : توبوا ، لأن ملكوت السموات قد اقترب . وهو الذي « يشير اليه نبوءة النبي أشعيا لما قال : صوت ينادي في القفر : أعدوا طريق الرب ، وسهلوا سبته » . فقارن بين هذا النص وكيفية ايراد بهاء الدين له . وقوله الصابغ Baptiste = المعمدان .

١١ عبارة رقم ١٥ . ثم يخلط على عادة هذه الرسائل التوحيدية كلها — بين يوحنا المعمدان Jean Baptiste وبين يوحنا الذهبي الفم Jean Chrysestome فيقول : « قتلتم أيها الكفرة فم الذهب يحنا ، وهو إليا ، وقتلتم قبله بين الهيكل والمذبح أباه زكريا » (المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بباريس ، ورقة ٨٦ ب) . ويقول في موضع آخر (ورقة ٨٩ ب) « : فم الذهب يحنا الذبيح » .

ويواصل إيراد نصوص من انجيل متى خاصة بيوحنا المعمدان ، الذي هو إليا الذي « يأتي ليتمم الأشياء كلها . والحق أقول لكم إن إليا قد أتاكم في البدء ولم تعرفوه ، وكما كان اتيانه في البدء لإيجاب الحجة والنعمة ، كذلك يكون مجيؤه في الأخير لإيجاب العقاب والنقمة[1] » . وهذا هو النص الوارد في انجيل متى ، أصحاح ١٧ عبارة رقم ١١ — ١٢ .

ولا بد أن الروم قد قتلوا بعض الدروز ، ولهذا يهددهم بهاء الدين المقتنى بإيراد ، قول يسوع ولكن بتطبيقه على هؤلاء الذين قتلهم الروم : «من أمات نفسه من أجلي فقد أحياها ، ومَنْ قتلها فقد قتلني . ومَنْ قتلني فقد قتل أبي الذي أرسلني[2] » . ويصف ما فعلوه برسل ديانة التوحيد الذين أرسلوا إليهم فيقول : « قمتم مع الدجّال وقاومتم وجحدتم أهل الحق ، وماريتم وغالبتم ، وقتلتم رسل السيد وخالفتم » (المخطوط نفسه ورقة ٨٨ أ) .

ويتهمهم بأن « جميع علامات ظهور السيد ، التي شرحها يُحَنّا عبده المبشر بظهوره قد اشتهرت في الآفاق ، وقبلها أهل الطاعة الموحدين

---

١ « الرسالة الموسومة بالتعقب والافتقاد ... ، المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بباريس ، ورقة ٨٧ أ .
٢ الرسالة المذكورة ، ورقة ٨٧ أ .

أهل العدل والوفاق ، وجحدتموها بالظلم أيها الكفرة المُرّاق ، والخروج عن الطاعة إلى الشرك والإباق ، وقد تزايدتم في البلَس لرد كلمة السيد باللدد والنفاق ، وعكفتم على آبائكم الزنادقة بالجحد والشقاق ، ولم تتأملوا شهادة السيد يُحَنّا في البدء الأخير بسدق نبوّته » (المخطوط نفسه ورقة ٨٩ ب — ٩٠ أ) .

ويشبه موقفهم مع أهل الحق بموقف الخمس عذراوات الجاهلات في المثل الذي ضربه يسوع بالعذراوات العشر (انجيل لوقا ، الأصحاح ٢٥ العبارات ١ — ١٢) ، ويعلق عليه فيقول : « هذا هو مثَلكم مع أهل الحق أيها الأغنام المنكرون والجحدة المفترون . فكأني والله بهذا المثل الحق ، وقد هجم عليكم وأنتم لا تعلمون ، وأدركتكم الساعة وأنتم عن ورودها غافلون . وبعد هنيهة تفتضح مصائد النواميس ، وَيهلك أهل الغش والتدليس . إن جميع ما تخرصونه وتلفقونه وتغرّون به من يتبعكم وتخدعونه إضاعاتٌ مكتوبة ، ونواميس مخترعة مكذوبة ، لأنكم خالفتم (٩٢ ب) أمثاله الصحيحة وإشاراته ، وأهملتم نصوصات رجعته في الانجيل السادقة وعلاماته . فأنتم مشرفون على شفا جُرُف هاوية الجحيم ، ومقرّنون في الأصفاد عن قريب ، وشاربون من الزقّوم والجحيم ، وقد أعذر نذيرُ الآخرة ، ونصح الأمّة البارّة والفاجرة ، امتثالاً لمرسوم الإمام القائم العدل ، واحتساباً في السرّاء والضرّاء ، وصبراً على مكايد أهل السّفَه والخلاف والجهل . فليختم ذلك بالحمد للمولى الإله الحاكم الممهل الأمم على عظيم التمرد والعصيان ، والقاضي بالفلج والغلب لوليّ حقه الناسخ لمِلَلهم بعد الإيضاح ، والمُحَلّلِ لمعاقد كفرهم والطغيان . وصلاته عليه ما اختلف جديد النور والظلمة ، ومرج بحر الخلاف والجهل ، ودفعه بحر الحقائق بالدلائل والبرهان .

وهو حَسْبُ عبده الضعيف المقتنى في اليوم المهول ، إذا انقضت مدة العجل والشيصبان . »[1]

* * *

وكما فعل دي ساسي ، يحسن بنا أن نختم هذا الفصل من موقف الدروز من المسيحية بما ورد في رسالة «السؤال والجواب وهو حد ما ذهب إليه الدروز واعتقدوه » ، رغم أنها متأخرة كما قلنا ، وتعبر عن تطور في المذهب الدرزي ، وليست إذن من أصول المذهب الأصلية :

« س ٢٨ : وما قصدنا بالمدح بالانجيل ؟

ج : اعلم أن القصد في ذلك ارتفاع اسم القائم بأمر الله ، وهو حمزة ، لأنه هو الذي تكلم بالانجيل . وأيضاً يجب علينا أن نحسّن لكل ملة اعتقادهم . وأيضاً إن الانجيل (٥ أ) مبني على حكمة إلهية ، وباطنها دليل دين التوحيد ...

س ٣٠ : ما تقول عن الشهداء الذين يفتخر النصارى في شجاعتهم وكثرتهم ؟

ج : نقول إن حمزة ما استليق[2] يقرّ بهم ، بل نكرهم . ولو كان لهم يقين في جميع كتب المؤرخين .

س ٣١ : وإن قالوا لنا إن يقين دينهم ثابت بموجب دلائل أقوى وأبلغ من كلام حمزة . بماذا نجيبهم ؟ ومن أين عرفنا شرف (٥ ب) قائم الحق حمزة بن عليّ ، علينا سلامه ؟

---

١ « الرسالة الموسومة بالتعقب والافتقاد لآراء ما بقي علينا من هدم شريعة النصارى الفسقة الأضداد» في المخطوط رقم ١٤٢٤ عربي بالمكتبة الأهلية بباريس ، ورقة ٩٢ أ - ب .

٢ يلاحظ غلبة اللهجة العامية اللبنانية على هذه الرسالة ، وقد أثبتناها على حالها .

ج : من شهادته بنفسه لنفسه ، حيث قال في رسالة التحذير والتنبيه : أنا أصل مبدعات المولى ، وأنا سراطه والعارف بأمره ، وأنا الطور والكتاب المسطور والبيت المعمور . ، وأنا صاحب البعث والنشور وأنا النافخ في الصور ، وأنا إمام المتقين ، وأنا صاحب النعم ، وأنا ناسخ الشرائع ومبطلها ، وأنا مهلك العالمين ، وأنا مبطل الشهادتين ، وأنا النار الموقدة التي تتطّلع على الأفئدة ...

س ٨٦ : وكيف الانجيل الذي عند النصارى ؟ وماذا نقول عنه ؟

ج : الانجيل حق ، من قول السيد المسيح الذي هو سلمان الفارسي في دور محمد ، وهو حمزة بن علي . والمسيح الكَذِب (هو) الذي ولد من مريم لأنه ابن يوسف .

س ٨٧ : وأين كان المسيح الحق لما كان (١٣ ب) المسيح الكذب مع التلاميذ ؟

ج : كان معه من جملة تلاميذه . وكان ينطق بالانجيل . وكان يُعَلّم المسيح ابن يوسف ، ويقول له : اعمل ما هو كذا وكذا ، حسب مرسوم دين النصرانية . وكان يسمع منه كل قوله . ولما خالف قول المسيح الحق ألقى في قلب اليهود بغضته فصلبوه .

س ٨٨ : وكيف صار فيه بعد الصلب ؟

ج : وضعوه في قبر ، وجاء المسيح الحق وسرقه من القبر ، وطمره في البستان ، وقال للناس إن المسيح قام من الموتى .

س ٨٩ : وليش عمل هيك ؟

ج : حتى يقيم دين النصارى ويثبتوا على ما علمهم .

س ٩٠ : وليش عمل هيك حتى يفند الكفر ؟

ج : عمل هيك لأجل أن تنستّر الموحدين في دين المسيح (١٤ أ) ولا يعرف فيهم أحداً .

س ٩١ : ومن الذي قام من القبر ودخل للتلاميذ والأبواب مغلقة ؟

ج : المسيح الحيّ الذي لا يموت ، وهو حمزة ، عبد مولانا ومملوكه .

س ٩٢ : ومَنْ أظهر الانجيل وبَشّر به ؟

ج : متّى ، ومرقس ، ولوقا ، ويوحنا — وهم الحرم الأربعة الذين ذكرناهم [١] .

س ٩٣ : وكيف النصارى ما وحّدوا ؟

ج : لأجل فعل الله الذي هو الحاكم بأمره .

س ٩٤ : وكيف الله يرضى بالشر والكفر ؟

ج : من عادة مولانا سبحانه يضلّ ناس ويهدي ناس ، كما قال في القرآن [٢] : « عرّف بعضه ، وأعرْض عن بعض . »

س ٩٥ : وإذا كان الكفر والضلال منه تعالى ليش يعذبهم ؟

ج : يعذبهم لأجل أنه مَحلّ غشه لهم فأطاعوه .

س ٩٦ : وكيف (١٤ ب) يطيع المغشوش وقد التبس الأمر عليه كما قال في القرآن [٣] : ولبسنا عليهم ، ومكرنا بهم ؟

ج : لا يُسْأل عن ذلك ، لأن فعل الحاكم بعبيده لا يسأل عنه ،

---

١ يشير إلى ما جاء في السؤال رقم ٨٤ : وما هم الحرم الأربعة ؛ ج : هم اسماعيل ، محمد ، سلامه ، علي . وهم : الكلمة ، النفس ، بهاء الدين ، أبو الخير .

٢ سورة التحريم آية ٣ .

٣ ربما كان اشارة إلى الآيتين : « وللبسنا عليه ما يلبسون » (الأنعام آية ٩) و « مكرنا مكراً وهم لا يشعرون » (سورة النحل آية ٥٠) .

لأنه قال [1] : « لا يُسْأل عمّا يفعل وهم يسألون » .

ومن هذه الأسئلة والأجوبة نستخلص أن الدروز يعتقدون أن هناك مسيحَيْن : المسيح الكَذِب وهو المسيح ابن يوسف النجار ، والمسيح الحق وهو حمزة بن علي ، وأن المسيح الحق ، حمزة ، كان موجوداً مع المسيح الكذب تلميذاً من تلاميذه ، وأنه هو الذي كان يعلم المسيح عيسى بن مريم ، ويلقنه الانجيل ويريه كيف يعمل ، وأن المسيح الحق هذا ، حمزة بن علي ، لما خالفه المسيح الآخر ، ابن يوسف النجار ، ألقى في قلوب اليهود كراهية المسيح ابن يوسف فصلبوه ، ولما صُلب المسيح ابن يوسف ووضعوه ، في القبر ، جاء المسيح الحق ، وهو حمزة بن علي ، وسرقه من القبر وطمره في البستان وقال للناس إن المسيح قام من الموتى . وواضح ما في هذا الجزء الأخير من خلط بين دور يوسف الذي من أريمتيا Joseph d'Arimathie والمريمات الثلاث من ناحية وبين هذا الدور المنسوب إلى المسيح الحق . ثم إن المسيح الذي تجلى بعد ذلك لتلاميذه بعد قيامه هو المسيح الحق ، حمزة ، ويسمونه المسيح الحيّ الذي لا يموت .

والخلاصة أن الدروز يعتقدون أن المسيح الحق هو حمزة بن علي ابن أحمد ، عبد مولاهم الحاكم بأمر الله ، وأنه حيّ أبداً .

---

١ القرآن الكريم : سورة الأنبياء ، آية ٢٣ .

٢ عن المخطوط رقم ١٤٤٤ عربي بالمكتبة الأهلية بباريس ، ويقع في ١٥ ورقة من الحجم الصغير ، وهو بخط حديث ، يعتقد دي سلان (راجع فهرسه) أنه من القرن السابع عشر الميلادي .

موقف ديانة التوحيد من اليهودية

أما موقف الدروز من اليهودية فمحدد في « الرسالة الموسومة بالاسرائيلية الدافعة لأهل اللدد والجحود ، أعني الكفرة من أهل شريعة اليهود [1] » وهي من تأليف بهاء الدين المقتنى [2] .

والمنهج المتخذ ضد اليهودية هو بعينه الذي اتخذ ضد المسيحية ، أعني اثبات أن المبشّر به هو حمزة ، وايراد آيات من العهد القديم من الكتاب المقدس وتأويلها بما يخدم هذا الغرض .

١ – والمسألة الأولى التي يتعرض لها صاحب هذه الرسالة هي قول اليهود بعدم جواز نسخ الشرائع ، وهو ما تعرض للرد عليه المسلمون من أهل السنة من قبل (راجع الجزء الأول من كتابنا هذا). وفي رده يقول : العلّة التي أوجب بها اليهود إرسال موسى لا تزال باقية ، وإلاّ لم تقم حجة موسى « على أصحاب نوح ولا على من أقرّ بابراهيم وأنكر موسى » (المخطوط رقم ١٤٣٢ عربي بباريس ، ورقة ٣٣ ب)

---

١ منها نسخة في المخطوط رقم ١٤٣٢ عربي بباريس ورقة ٣٢ أ – ٤٢ أ .

٢ يدل على ذلك اشارته إلى رسالتين : « الرسالة المسيحية » « ورسالة التعقب والافتقاد » (راجع المخطوط رقم ١٤٣٢ ورقة ٣٨ أ س ٨ – ٩) حيث يقول : وقد أشبعنا الرد عليهم (أي على النصارى) في قبح مذهبهم وسخافة عقولهم وعوار معتقدهم في « التعقب » وفي « الرسالة المسيحية »

وهذه العلة هي جهل الناس بحقيقة الدين وانكارهم لتوحيد الباري تعالى في كل عصر وحين . « وقد علم كل ذي لب أن أصحاب الشرائع قد قطع كلٌ منهم شريعة من تقدم قبله وهو يعلم أن أهلها لم يخالفوا شيئاً مما فرضه عليهم صاحب شريعتهم» (ورقة ٣٤ أ) .

وحجة أخرى هي أن من شرّع شريعة هو محدث ، فموسى محدَث مخلوق . ولا شك أن الشارع للشريعة أفضل من الشريعة التي شرعها « إن الشريعة لا تقوم بنفسها ، بل هي محتاجة إلى القائم بها العالم الفاضل . وإذا كان واجباً موجوداً رفع القائم بالشريعة وفناؤه وزواله فممكنٌ إبطال الشريعة ورفعها » (ورقة ٣٥ أ) . أما الشيء الذي لا يزول ولا يختلف فيه فهو « فرض الطاعة للباري جلّ وعزّ في كل ما أمر به ونهى عنه ... وأمر الباري تعالى هو الثابت في الخليقة وهو الواجب دوامه ... إن الأمر الذي لا يُنْسَخ ولا يتغير ولا يرفع من العالم هو ما ذكرناه من راسخ الأمر ، وهو الإمام القائم العالم» (ورقة ٣٦ أ) .

٢ — ويتلو ذلك بأن يقرر أن اليهود يترقبون من سيكون الفرج على يديه ، وهو « أفضل من موسى ومن ابراهيم ، وانه يأتي بالآيات والبراهين ، وانه يدعو الخليقة إلى توحيد رب العالمين . » (ورقة ٣٦ ب)

ويسوق الدليل على ذلك من التوراة . ذلك أن اليهود — هكذا يقول صاحب هذه الرسالة — « قد أقروا أن موسى قد استخلف . وتواترت الأنبياء بعده ، وهذه نصوص توراتهم . فمنهم يوشع وشعيا وارميا وحزقيل ومخائيل [1] ودانيال وغيرهم ممن لم نُسَمّه ، إلى زمان امليخيا[2] آخر الأنبياء عندهم ، وفي زمانه جهلوا أمر الرسل وأنكروهم ،

---

١ يقصد ميخا

٢ يقصد : ملاخيا Malachie

وحادوا عن سننهم وجحدوهم . . . واليهود يتحققون من التوراة أن موسى عرّفهم وبشرهم بمجيء المسيح عيسى ودلّهم عليه وأمَرَهم بالقبول منه . وقد دلّتهم التوراة على ذلك ، ودلّهم شعيا وارميا وحزقيل على طاعة الأنبياء الناطقين عن أمر الله . فجحدوا ذلك وعمُوا عنه وأنكروه وتبرّأوا منه . ففضحهم [1] امليخيا وسفّههم وعرّفهم وأعلمهم عن الله أنه لا يقبل لهم قرباناً ولا (٣٧ ب) لهم عنده مقدار » .

وبعد هذا التعميم يذكر أقوال التوراة تفصيلاً :

٢ – ومنها : « جاء الأوهام [2] من سينا – يعني نور الله بالعبرانية ، وأشرق من ساعير الشراه ، ولمع من فاران ، وظهر من ربوة القدس [3] » وقد علم جميع الأمم أن ظهور موسى من جبل طور سينا ، وأن ساعير هو الموضع الذي ظهر منه المسيح عيسى ، وفاران هو جبل مكة ومنه ظهر محمد . ثم ذكر ربوة القدس فشرّف أمرها وعظم قدرها ، وفضّل (٣٨ أ) صاحبها على جميع من كان قبله ، ونسب إليه النور والقدس ، وأنه هو الذي يحرق بريح شفافيه الخبيث » [4] . وواضح أن الكاتب للرسالة يتلاعب بهذه الأماكن الجغرافية ويضعها حسب غرضه[5] .

---

١ = Malachie وسفره آخر أسفار العهد القديم . راجع سفر ملاخيا ، الاصحاح الأول ، العبارة رقم ١٠ : « لا أقبل ما تقدمه أيديكم من قرابين » .

٢ يقصد « الوهيم » = الله . والإشارة هنا إلى ما ورد في سفر « تثنية الاشتراع » الأصحاح ٣٣ العبارة رقم ٢ .

٣ الوارد في التوراة هو قادس Cades لا القدس .

٤ إشارة إلى ما ورد في سفر اشعيا الأصحاح ١٠ : ٣٢ – ١١ : ٤ .

٥ إذ أن ساعير هنا שעיר اسم منطقة جبلية شرقي عربة كانت تسكنها الآدوميون . وفاران פארן تقع في جنوب منطقة اليهودية ، وتقوم بجوار ساعير وقادس ، ويرى البعض ان فاران هي ايلات . وقادش קדש رغم الخلاف في موضعها الحقيقي فهي على كل حال عند الحافة الغربية من وادي عربة . وقد خلط كاتب الرسالة بينها وبين أورشليم القدس .

ب – « والدليل من التوراة على ظهور المسيح ودعوته لليهود والنصارى إلى التوحيد والدين الصحيح قول التوراة إنه سيجيء من ساعير نورٌ : مَنْ اتبعه نجا ، ومَنْ تخلّف عنه هلك وغوى . وساعير بالشراة ، وبها قرية تدعى ناصرة . ولذلك قيل لأمّته النصارى » (٣٨ أ)

ح – « وأما الدلالة على ظهور المسيح من التوراة فهو قول شعيا [1] عن الله : « هأنذا أخلق سماءً جديدة ، وأرضاً جديدة ، وليس يُذْكر الأوّل ولا يقع بقلب أحد » . وقال أيضاً شعيا عن الله : « أنا الله ، وهذا اسمي ، ولا أعطي جلالي ومجدي لغيري . ما كان في القديم قد أدبر ، وأنا مبشّر بالجديد قبل أن [2] يظهر » . فعرّفهم بظهور المسيح عيسى . وقال أيضاً شعيا عن الله : لا تذكروا ما مضى (٣٨ ب) ولا تتأمّلوا ما تقدّم : إني سأخلق جديداً ، وسيظهر فيكم فتقتلونه » .

د – « وقد بشر شعيا بمجيء المسيح فقال : « سأجعل في الفيافي طرقاً ، وفي المواضع التي لا يمشى فيها أنهاراً تسقى ، ثم الفحوص والثعابين والنعام » . وقال : سيظهر من ربوة القدس أربعة أنهار تسقى شرق الأرض وغربها » – فدلّ على ظهور من يأتي بعده .

هـ – ثم قال : « إني جعلت في الفيافي أنهاراً ومياهاً حيث لم تكن ، لأسقي أمّتي المتحيرة ، الآن التي أخلصت لنفسي وهي تنطق بمجدي وتوحيدي » – فأشار إلى قائم الحق الظاهر في كل عصر بدعوة التوحيد . وأمرهم ألاّ يتمسكوا (٣٩ أ) بالتوراة ، وأخبرهم أنه يرسل رسلاً بما لم يعلمه العالَم من معادن لم تكن قط من المعارف الدنيوية ، تنطق بمجده وتوحيده . ووصفهم بالقفار . فقد بشر بهذه الآية بأئمة ينطقون

---

١ ٢ سفر اشعيا اصحاح ٦٥ ، عبارة ١٧ . والأول = الماضي .

٢ سفر اشعيا ، أصحاح ٤٢ عبارات ٨ – ٩ .

عن الله ، وفَضّل الأمّة الأخيرة ، التي هي أمّة قائم الحق ، على الأمم كلها ، وأضافها إلى نفسه ، وذكر أنها تنطق بمجده وتوحيده »

و – « وأيضاً مما يؤيد قولنا في الدلالة والبرهان على ظهور قائم الزمان قوله : »« صوتُ منادٍ في القفار ، انصبوا لله طرقاً ، وأقيموا في الفيافي طرقه . سترتفع الوِطأة ، وتنخفض الجبال والكداة ، وتكون المعوّجة مستقيمة ، والوعرة تكون طريقها سهلة ، ويظهر جلال الله» . فهذا أعظم البيان أن الله عز وجل – « سيردّ النبوّة في غير الموضع الذي كانت فيه . »

ز – ومن الدلالة على ظهور قائم الحق قول داوود في الزبور يذكر قائم الحق ، سلام الله على ذكره ، وهو : قال السيد لسيدي « اجلس عن يميني حتى أجعل عدد أعدائك كرسيّ رجليك . » فعظّمه داوود وسوّره وأقرّ له بالخنوع والخضوع . ثم وصفه أيضاً داوود كيلا (٣٩ ب) يخفى أمره فقال : « سبّحوا الرب تسبيحاً جديداً . سبّحوا الذي هيكله الصالحون . ليفرح إسرائيل بخالقه ويموت صهيون من أجل أن الله اصطفى له أمةً وأعطاهم النصر وسدّد الصالحين منهم بالكرامة ليسبّحوه على مضاجعهم ويكبّروا الله ويوحدوه بأصوات مرتفعة ، بأيديهم سيوفٌ ذات شفرتين ، بهم ينتقم الله من الأمّة التي لا تعبده وتوحده » .

ح – وأيضاً دلّ داوود على ما دلّ عليه شعيا مِنْ ذكر القائم المنتظر سيّد الأولين والآخرين ، إذ يقول إن السيد يملك جميع الدنيا ، وإنه يحوز من البحر إلى لدن الأنهار ،إلى منقطع الأرض ، وإنه الذي تخرّ الجبابرة له بين يديه على رُكبهم ، ويجلس أعداؤه على التراب ، وتأتيه الملوك بالقرابين ، ويسجد له وتدين الأمم كلها بطاعته والانقياد ، لأنه يخلّص المضطهد البائس ممن هو أقوى منه ، ويرفد

الضعيف الذي لا ناصر له ، ويرأف بالضعفاء والمساكين ، ويصلّى عليه في كل الأوقات ، ويبارك عليه في كل يوم ، ويدوم (٤٠ أ) ذكره إلى الأبد ، مالك الجميع ، صلى الله عليه . ومَثّله في التوراة بريح شفافيه يحرق الخبيث .

فهذه صفات لا يدّعيها أحدٌ من الأنبياء ، ومناقب ليست تكون إلاّ لقائم الحق ، قائم القيامة ، سلام الله على ذكره ، صاحب رجال الأعراف الأطهار ، الذي أعذر العوالم وأنذر إليهم قبل غيبة الامتحان والاختبار .

وأنتم أيها اليهود ، وجميع أهل الشرع ، في سكرتكم تعمهون . وقد ضللتم عما كان الأسلاف المحقّون له ينتظرون . وصحّ قول شعيا[1] في القديم أنكم لشككم لا تجدون ما تتمنونه ولا توفقون» (ورقة ٣٩ أ — ٤٠ أ) .

ط — «وقد وبّخهم امليخيا — آخر الأنبياء عندهم قبل غيبته (٤٠ ب) عنهم — لطغيانهم وجحدهم للحق وكفرهم به وتمسكهم بما معهم مما قد نهُوا عنه ، وتحريفهم كلام التوراة عن مواضعه . فلذلك أبعدهم امليخيا وسخط عليهم وقال لهم : إن الله أمرني أن آخذ معي قُلّة فَخّار وأحضر المشايخ من بني إسرائيل وأكسرها قدّامهم ، وأقول لهم : هذا ما يقوله الربّ إله الحقود هكذا أكسر هذه الأمة وهذه المدينة ، كما تكسر آنية الفخّار التي لا تجبر أبداً . فمن تقرّب إلي بكبش فكأنما يتقرب إلي بكلب . ومن ذبح لي ثوراً فكأنما ذبح لي خنزيراً . وقد بغضتكم وبغضت قرابينكم . فإن رجعتم إليّ واتبعتم أمري وسلكتم سبيلي ، وحفظتم ميثاق قبة الزمان — رجعتُ إليكم بالمغفرة ،

---

١ سفر اشعيا

وتلقيتكم بالتوبة ، وأنقذتكم من أيدي أعدائكم[1] .

فلو كنتم يا جماعة اليهود رجعتم إلى الباري واتبعتم هاديه ودليله ، وقبلتم أمره وسلكتم طريق الحق وسبيله ، وحفظتم ميثاقه (٤١ أ) الذي واثقكم عليه ، وسلّمتم لمن أمرتم بالتسليم إليه ، لرجع إليكم بالمغفرة وتلقاكم بالتوبة وأنقذكم من أيدي أعدائكم » (ورقة ٣٩ أ — ٤١ أ) .

ويواصل صاحب الرسالة ما يقول إنه ينقله عن ملاخيا : « ثم قال لكم بعد ذلك تأكيداً لتعريف سخطه عليكم : إني[2] سأعهد عهداً جديداً ، وهو ميثاق قبة الزمان . وليس هو مثل العهد الذي عهدته إلى آبائكم ، ولكن عهداً جديداً . وقد دعيتم ، أيها اليهود ، إلى صاحب (٤١ ب) الميثاق المنتظر فجحدتموه ، وأوقفتم عليه بعد دلالته على نفسه بالآيات والبراهين فعرفتموه وأنكرتموه ، كما أنكر النصارى وصية المسيح في ذكر الميثاق ، لأسلافكم على البلَس والكفر والجحد والإباق . ولم تتأملوا ما جاء في آخر الفصل الذي يُتلى عليكم بعد تسع ساعات من يوم الخميس الكبير المؤذن للشرع المتقدمة بالنسخ والتحليل والتغيير .

(و) لما اجتمع إلى السيد الحواريون الذين أنتم لهم أيها اليهود وجميع النصارى جاحدون منكرون ، فقال لهم : إن وقتي قد دنا

---

١ لا ينقل صاحب الرسالة هنا نصاً بعينه من سفر ملاخيا ، بل يعبر من عنده عن المعاني العامة الواردة في هذا السفر الصغير . ولهذا لا نستطيع أن ندل على عبارة بنصها منقولة عن سفر ملاخيا . فليراجع السفر بأكمله .

٢ ربما كانت الاشارة هنا إلى ما في سفر ملاخيا الأصحاح الثالث ، العبارة ١ : هأنذا ارسل رسولي ليمهد الطريق أمامي . وفجأة سيدخل في هيكله السيد الذي تنشدونه ، وملك الميثاق الذي تريدونه ، ها هو ذا قادم ! هكذا قال يهوا سبوت » . ويهو ا سبوت = « يهوا الجيوش » . راجع صمويل الأول الاصحاح الأول ، العبارة ٣ .

وقرب ، وعرّفهم أن يهوذا الاسخريوطي يسلمه إلى فراعنتكم ، أعني اليهود المتزندقين — وهذا الذي جعلكم إلى اليوم تحت سخط رب العالمين — لما أخذ السيد خبزاً فبارك عليه وكسر وناول تلامذته وقال لهم : خذوا هذا جسدي فكلُوه . ثم أخذ كأساً فشرب وناولهم وقال لهم : خذوا هذا دمي فاشربوه . وهو الميثاق الجديد الذي (٤٢ أ) تسفك عليه دماءٌ كثيرة لمغفرة الخطايا والذنوب . ثم قال لهم ، حقاً أقول لكم : إني لست أشرب من عصير الكرم من الآن إلى اليوم الذي أشربه جديداً في ملكوت أبي الله . فأشار إلى هذا الوقت الشريف الكريم الدالّ على ظهور النبأ العظيم ، الذي كان العوالم له ينتظرون ، وإلى اليوم فيه يختلفون ... وأنتم أيها اليهود وجميع الأمم قد قامت عليكم حُجّة الوليّ المنتظر ، وأنتم في الاجابة مخيرون ، وعن قليلٍ ترون عين اليقين وتندمون » (٤١ أ — ٤٢ أ) .

* * *

وهكذا نرى أن مؤلف الرسالة يسلك مع اليهود نفس المسلك الذي سلكه مع النصارى ، مستخدماً مع الأولين أقوالاً من العهد القديم من الكتاب المقدس ، ومع الآخرين أقوالاً من الأناجيل الثلاثة : يوحنا ومتى ولوقا على الترتيب في أهمية اقتباسه منهم . والحجة الأساسية التي يسوقها واحدة في كلتا الحالتين وهي أن التوراة والانجيل معاً بشّرا بمجيء قائم الزمان .

بين الدروز والنصيرية

ولما كان الدروز في سوريا ولبنان يقيمون في مناطق مجاورة للنصيرية، فقد كان من الطبيعي أن يقوم النزاع بينهما وتشتد المساجلات ، خصوصاً وأن النصيرية يؤلهون علياً بن أبي طالب ، بينما الدروز يقصرون دوره على دور الأساس بالنسبة إلى الناطق محمد (صلعم) .

وهناك رسالة كتبها – فيما يظهر – حمزة بن علي بن أحمد ، عنوانها « الرسالة الدافعة للفاسق : الرد على النصيري لعنه المولى في كل كور [1] ودور » ، وفيها يردّ على كتاب ألفه أحد النصيرية وسماه « كتاب الحقائق وكشف المحجوب » ، وكان هذا الكتاب موجهاً ضد ديانة التوحيد ، آخذاً عليها تحليل كثير من المنكرات . وقد أراد حمزة من هذا الرد أن يحفظ الموحّدين – أتباع ديانة التوحيد – من أن يدخل في دينهم أية شبهة بسبب ما ذكره هذا النصيري . والغريب أن حمزة يتوجه في هذا الرد إلى « المؤمنات » ويخاطبهنّ بنون النسوة ، وكأن الرسالة موجهة إلى النساء خاصة . ولكن ربما كان السبب في ذلك أن النصيري اهتم في نقده لديانة التوحيد بمسألة استباحة فروج النساء ،

---

١ في المخطوط رقم ١٤٢٣ عربي بباريس ورقة ١ ب – ١٢ أ ، والمخطوط رقم ١٤١٨ عربي بباريس ورقة ١ أ – ١٣ ب .

وأنه « يجب على المؤمنة ألا تمنع أخاها فرجها وأن تبذل فرجها له مباحاً حيث شاء » (المخطوط رقم ١٤٢٣ ورقة ٤ أ) .

ويبدو من رد حمزة أن النصيري صاحب « كتاب الحقائق وكشف المحجوب » قد قرّب بين النصيرية وديانة التوحيد ، واستعان بكتب الموحدين وبما كان يروى في المجالس الباطنية التأويلية لبيان أن مذهب الدروز هو بعينه مذهب النصيرية . وهذا ما جعل حمزة يثور قائلاً إن « مَنْ قَبِل كتابه (أي كتاب هذا النصيري) عَبَدَ ابليس ، واعتقد التناسخ ، وحلّل الفروج ، واستحلّ الكذب والبهتان... وحاشا دين مولانا — جل وعزّ — من المنكرات ، وحاشا الموحدين من الفاحشات ، وحاشا لعبيد مولانا سبحانه أن ينسب إليهم شيء من الشهوات البهيمية والدنية والشركية » (ورقة ١ ب — ٢ أ) . وها هو ذا حمزة يشرع في الرد على كل المسائل التي أثارها هذا النصيري :

١ — وأول ما قاله هذا النصيري هو أن « جميع ما حرموه [1] من القتل والسرقة والكذب والبهتان والزنا واللياطة (بالذكور [2]) فهو مطلق للعارف والعارفة بمولانا جل ذكره » .

ويرد حمزة على هذا فيقول إنه « كذّب بالتنزيل والتأويل وحرّف » إذ لا تجوز السرقة ولا القتل ولا الكذب . فالصدق من الإيمان كالرأس من الجسد ، والقتل ما يستحسنه أحد إلاّ أن يكون كافراً .

٢ — « وأما قوله : إنه يجب على المؤمن ألا يمانع أخاه من ماله ولا من جاهه ، وأن يظهر لأخيه المؤمن عياله ولا يعترض عليهم فيما يجري بينهم ، وإلاّ فما يتم إيمانه — فقد كذب — لعنه الله — وسرق

---

١ يقصد : ما حرمته سائر الأديان .

٢ شرح فوق الكلمة في المخطوط رقم ١٤٢٣ وحده .

الأول من مجالس الحكمة بقوله : لا يمنع أخاه من ماله ولا من جاهه ، ويستّر بذلك على كفره وكذبه . وإلاّ فمن لا يغار على عياله فليس بمؤمن ، بل هو خُرّميّ (٤ أ) طالب الراحة والإباحة ، راكبٌ هواه وضلالته . إذ كان الجماع ليس هو من الدين ولا ينتسب إلى التوحيد ، إلاّ أن يكون جماع الحقيقة ، وهو المفاتحة بالحكمة بعد أن يكون مطلقاً للكلام مؤيداً بالحكمة الحقيقية . » ويظهر من هذا إذن أن ذلك النُصَيريّ قد استغل استعمال الدروز لعبارة « جماع » وهو عندهم المفاتحة بالحكمة ، على طريقتهم في تأويل الألفاظ .

٣ – « وأما قوله بأن يجب على المؤمنة ألا تمنع أخاها فرجها ، وأن تبذل فرجها له مباحاً حيث شاء ، وأنه لا يتم نكاح الباطن إلاّ بنكاح الظاهر ، ونَسبه إلى توحيد مولانا جل ذكره – فقد كذب على مولانا عزّ اسمه وأشرك به وألحد فيه ، وحرّف مقالة أوليائه الموحدين ... وأما وسائط مولانا جل ذكره فما منهم أحدٌ طلب من النساء مناكحة الظاهر ، ولا ذكر بأنه لا يتم لكُنّ ما تسمعنه إلا بملامسة الظاهر . فعلمنا بأنه لم يكن لهذا الفاسق النّصيري – لعنة المولى عليه – بغْيَةٌ غيرُ الفساد في دين مولانا جل ذكره – ودين المؤمنين . ودين مولانا لا ينفسد أبداً . لكنه طلب الشهوة البهيمية التي لا ينتفع بها في الدين ولا الدنيا ، بل تضرّ ... والدليل على إبطال هذا قول الفاسق : « بأن المجامعة الظاهرة تزيد في الدين وأنه لا يتم هذا إلا بهذا ... أنهُ لو أن رجلاً مؤمناً موحّداً عارفاً عاش مائة سنة ولم يتزوج حلالاً ولم يعرف حراماً ، لم ينقص ذلك من منزلته في الدين شيئاً » (ورقة ٤ ب – ٥ أ) .

٤ – « وأما قوله : « الويل كل الويل على مؤمنة تمنع أخاها فرجها ، لأن الفرج مثل أئمّة الكفر ، والإحليل إذا دخل فرج الامرأة دليلٌ

على الباطن ، وممثوله على مكاسرة أهل الظاهر وأئمة الكفر . والحرام على من تكلم غيرُ المستحق فهو الزنا . ومن عرف الباطن فقد رفع عنه الظاهر . — فقد كذب على دين مولانا وحَرّف ، وأغوى المؤمنين وأفسد المؤمنات المحصنات . وليس كل من عرف باطن شيء وجب عليه تركُ ظاهره . » » (٥ أ — ٥ ب) .

ويقرر حمزة رأي ديانة التوحيد في هذه النقطة فيقول : « كل رجل ينكح امرأة مؤمنة بغير الشروط التي تجب عليه في الحقيقة والشريعة الروحانية كان منافقاً على مولانا جل ذكره ، إذ كان فيه هتك الدين وهدم التوحيد ... ومن كانت لها بعل فلا شروط لها إلاّ لبعلها ، أو تبين منه وترجع في الرتبة إلى غيره . وأنا أذكر لكم الشروط التي تجب عليكم في الكتاب الموسوم **بالشريعة الروحانية** في علم اللطيف والبسيط والكثيف » (٦ أ — ب) .

٥ — « وأما قولة الفاسق النصيري — لعنه المولى — إنه قد كشف لكم المحجوب ، أعني التوحيد — فقد كذب في قوله لأنه كشف عن الكفر ... بقوله في كتابه إن مولانا هو الروح الزكية الذي قيل (عنه) في القرآن : « يسألونك عن الروح ، قُلْ : الروحُ من أمر ربي [1] » وأن مولانا — جل وعز عن ذلك — مُصَوِّرُ الإنسان في بطن أمه عند الجماع . وهذا ما لا يستحسنه يهوديٌ في حَبْر من أحباره ، ولا نصراني في أسقُفه . وأنا أجلّ عبداً من عبيد مولانا — جل ذكره — أن يكون مصور الحق في بطون الأمهات وأن يحصل عند المجامعة ويشاهد التصوير في بطون الأمهات . والتصوير من الأفلاك وطبائعها الأربعة . والأفلاك هنّ جمادات لا عقل لها ... إن الصور كلها من

---

١ سورة الاسراء آية ٨٥ .

نطفة الذكر وحرارة الرحم وتأثيرات الأفلاك في القوة من الطبائع لتدبير الجنين. وليس التصوير في ساعة النكاح ، كما قال هذا الفاسق النصيري وَنَسبه إلى مولانا جل ذكره .» (٦ ب – ٧ ب) .

٦ – « وأما قوله بأن أرواح النواصب والأضداد ترجع في الكلاب والقردة والخنازير إلى أن ترجع في الحديد وتُحْمى وتضرب بالمطرقة ، وبعضهم في الطير والبوم ، وبعضهم ترجع إلى الامرأة التي تثكل ولدها – فقد كذب على مولانا جل ذكره وأتى بالبهتان العظيم . فلا يدخل في المعقول ، ولا يجب في عدل مولانا سبحانه بأن يعصيه – رجل عاقل لبيب فيعاقبه في صورة كلب أو خنزيرٍ ، وهم لا يعقلون ما كانوا عليه في الصورة البشرية ، ولا يعرفون ما جَنَوه ، ويصير حديداً يُحمْى ويُضرب بالمطرقة . فأين تكون الحكمة في ذلك (٩ أ) والعدل فيهم ؟ ! وإنما تكون الحكمة في عذاب رجلٍ يفهم ويعرف العذاب ليكون مأدبةً له وسبباً لتوبته . وأما العذاب الواقع بالإنسان (فهو) نقلته من درجة عالية إلى درجة دونها في الدين وقلة معيشته وعمى قلبه في دينه ودنياه . وكذلك نقلته من قميص إلى قميص على هذا الترتيب . وكذلك الجزاء في الثواب ما دام في قميصه فهو زيادة درجته في العلوم ، وارتقائه من درجة إلى درجة في اللّهوات ، إلى أن يبلغ إلى حد المكاسرة ، ويزيد في ماله ، وينبسط في الدين من درجة إلى درجة ، إلى أن يبلغ إلى حدّ **الامامة** . فهذه أرواح الباطنية وثوابها . وما تقدم أرواح الأضداد وعقابها . فمن اعتقد هذا كان عالماً بتوحيد مولانا جلّ ذكره . والعمل الصالح مع الإخوان ينتفع به ويُثاب عليه عاجلاً وآجلاً . ويخشى من عقاب مولانا – جل ذكره (٩ ب) عاجلاً وآجلاً . ويعمل الحسنات ، ويتجنّب السيئات . ومن اعتقد التناسخ ، مثل النصيرية المعنوية ، في علي بن أبي طالب ، وعَبَدَه – خَسِر

الدنيا والآخرة ، ذلك هو الخسران المبين . »

فهنا رد على النصيرية في قولهم بالتناسخ وانكار أن يقول الدروز بالتناسخ .

٧ ـ « وأما قوله إن المشركين هم النواصب الذين يشركون بين أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ ـ فقد كذب وأبطل في قوله . وإن كان هذا هو الشرك ، فقد رضي عليٌّ بذلك ، وبايع أبا بكر وعُمَرَ وعثمان ،. وهم يَرْوون عن عليٍ بأنه ضَرَبَ على خُفِّه فمات عشرون ألف رجل من أهل النهروان . ومَنْ كانت هذه صنعته لا يدخل تحت العجز . فعلمنا بأنه رضي بهم ومحمدٌ نَصَبَهم معه . وقد اتفقت الشيوخ المتقدمون بأن الأساس زوج الناطق ، وشكله وشريكه في علم الباطن . وقد قال الناطق بأن الشرك هو خفيٌّ لا يبين ، كما لا يبين دبيب النملة السوداء على المسح الأسود في الليلة الظلماء . فصحّ عندنا بأن الشرك بخلاف ما قال هذا الفاسق النصيري .

ثم إنه إذا (١٠ دأ) ذكر علياً يقول : « علينا سلامه ورحمته » ، وإذا ذكر مولانا جلّ ذكره يقول : « علينا سلامه » . فيطلب الرحمة من المفقود المعدوم ، ويجحد الموجود الحاكم بذاته المنفرد عن مبدعاته . ولا يكون في الكفر أعظم من هذا . فصحّ عند الموحّد العارف بأن الشرك الذي لا يغفر أبداً (هو) بأن يشرك بين عليّ بن أبي طالب وبين مولانا جل ذكره ، ويقول : عليّ ـ مولانا الموجود ، ومولانا هو عليٌّ ، لا فرقِ بينهما . والكفر ما اعتقده هذا الفاسق من العبادة في علي بن أبي طالب والجحود لمولانا جل ذكره . »

٨ ـ « وأما قوله بأن محمد بن عبد الله هو الحجاب الأعظم الذي ظهر لمولانا الحاكم منه . ومن لم يسدق بهذا الكتاب فهو من أصحاب

هامان والشيطان وابليس ، وعميت بصائرهم التي في صدورهم — فقد كذب في جميع ما قاله المنجوسُ النصيري . فما عرَفَ الدين ولا الحجاب . ومحمد كان حجابَ عليّ بن أبي طالب . وأما حجاب مولانا — جل ذكره — فلا .

وهذا قول مَنْ عقله سخيف ، ودينه ضعيف . والحجاب هو سُترة الشيء ، ليس إظهاره . والذي أظهر المولى جل اسمه نفسه منه كيف يشاء ، بلا اعتراض عليه ، يقال له : حجة القائم ، وهو المهدي ، وبه دعا الخَلْقَ بنفسه إلى نفسه ، وباشر العبيد بالصورة المرئية ومخاطبة البشرية . وكُنْهُ مولانا لا تدركه الأوهام والخواطر ، إذ كان العالمون لا يستطيعون النظر إلى كليته ، ولا يدركون وصفه سبحانه وتعالى عما يقول المشركون علواً كبيراً » (ورقة ١٠ أ — ب) .

تلك هي المآخذ التي يأخذها حمزة على هذا النصيري . والصعوبات بعد ذلك كثيرة في كيفية فهم هذه الرسالة . :

١ — وأولها أنه لا يتضح بدقة هل هذه المآخذ هي على ديانة التوحيد أو هي على مذهب النصيرية ؟ لو كانت رسالة النصيري حاضرة لدينا لكنا استطعنا الجواب . ولكن الأمر لا يبدو بوضوح لا مما يورده حمزة نقلاً عن رسالة النصيري ، ولا من ردوده عليها . فتارة يبدو من الراجح أن المآخذ تتعلق بمذهب الدروز ، وتارة أنها تنتسب إلى مذهب النصيرية . لكن إن كانت تتعلق بالنصيرية ، فما معنى كلام حمزة في بداية رده من أنه يخشى أن تدخل الشبهة في نفوس « الموحدين » ، أي الدروز ، من هذه الرسالة ؟ وماذا يدعوه لتحذير المؤمنات ، إن كانت هذه التهم تتعلق بمذهب النصيرية وحده ؟ .

أفليس الأقرب إلى العقول أن يكون النصيري قد حاول أن يبيّن أن ما تذهب إليه ديانة التوحيد هو بعينه ما تذهب إليه النصيرية ،

واستعان في ذلك بتأويلات الدروز أنفسهم وتعبيراتهم الموهمة ؟ هذا هو ما نرجّح .

وإنا لنجد في رسالة السؤال والجواب « تحديداً لما يذهب إليه الدروز بالنسبة إلى النصيرية ، هكذا :

« س ٤٤ : كيف انفصل النصيرية عن الموحدين وخرجوا عن دين التوحيد ؟

ج : انفصلوا بدعوة النصيري لهم ، حيث زعم أنه عبد مولانا أمير المؤمنين ، ونكر لاهوت مولانا الحاكم ، واعترف بلاهوت علي ابن أبي طالب الأساس ، وقال إن اللاهوت ظهر في الأئمة الاثني عشر آل البيت ، وغاب من بعد أن ظهر في محمد المهدي القائم ، واختفى في السماء ، ولبس الحلة الزرقة وسكن الشمس . وإن النصيرية كلما صفى منهم واحد بطريق الانتقال في الأدوار ورجعة (٨ أ) العالم ولبسه ثوب البشرية بعد الصفا، يرجع يصير نجم في السماء وهو مركزه الأول . وإن عمل معصية تخالف الوصية على أمير المؤمنين الرب الأعلى يعود يحيا يهودي أو مسلم سني أو نصراني . ثم يتكرر إلى أن يظهر مثل الفضة في الروباص ويرجع يصير نجم في السماء . وأن الكفرة الذين ما عبدوا عليّ بن أبي طالب كلهم يصيروا جمال وبغال وحمير وكلاب وخرفان للذبح وأمثال ذلك . لكن الوقت إلى شرحها ضيق . وخاصة انتقال نفوس البشر إلى البهائم والحيوانات . ولهم مناقب وكتب كفرية كثير مثل ذلك »[1] .

---

[1] رسالة « سؤال وجواب » المخطوط رقم ١٤٤٤ عربي بباريس ورقة ٧ ب – ٨ أ .

محتويات الكتاب

آراء الاسماعيلية

النصيرية

الدروز

عقائد الدروز وأصول مذهبهم